Friedrich
NIETZSCHE

OBRAS completas

Volumen III
Obras de madurez I

tecnos

Acceso Abierto

OBRAS COMPLETAS

FRIEDRICH NIETZSCHE

OBRAS COMPLETAS

VOLUMEN III
OBRAS DE MADUREZ I

Edición dirigida por
DIEGO SÁNCHEZ MECA

Traducción, introducciones y notas de

JAIME ASPIUNZA, MARCO PARMEGGIANI,
DIEGO SÁNCHEZ MECA Y JUAN LUIS VERMAL

Edición realizada bajo los auspicios
de la Sociedad Española de Estudios
sobre Nietzsche (SEDEN)

tecnos

Título original:
Menschliches, Allzumenschliches I-II;
Mörgenröthe; Die Fröhliche Wissenschaft

Diseño de cubierta:
Carlos Lasarte González

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

© De la edición de la obra: DIEGO SÁNCHEZ MECA, 2014
© De la traducción, introducciones y notas: JAIME ASPIUNZA, MARCO PARMEGGIANI, DIEGO SÁNCHEZ MECA Y JUAN LUIS VERMAL, 2014
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2014
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-5221-2 (obra completa)
ISBN: 978-84-309-6209-9 (volumen III)
Depósito Legal: M-23904-2014

Printed in Spain

ÍNDICE

ABREVIATURAS Y SIGNOS ..... *Pág.* 11

INTRODUCCIÓN AL VOLUMEN III: EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE ENTRE 1876 Y 1882, por Diego Sánchez Meca 13

1. *De los años de juventud a* La gaya ciencia*: ¿Ruptura o continuidad?* 13
   1.1. Argumentos en favor de una coherencia que justifica los cambios 13
   1.2. ¿Nietzsche ilustrado? 19
   1.3. La configuración del método genealógico 24
   1.4. Conquistar la libertad 30
2. *La moral del espíritu libre* 34
   2.1. La guerra al dogmatismo 34
   2.2. La crítica a los evolucionistas ingleses 39
   2.3. La nietzscheana historia natural de la moral 44
   2.4. Las metáforas del caminante, del actor y la filosofía experimental de Nietzsche 48

CRITERIOS Y AUTORÍAS DE ESTA EDICIÓN 57

* * * * * * * * *

HUMANO, DEMASIADO HUMANO
Un libro para espíritus libres

PREFACIO, por Marco Parmeggiani 61

VOLUMEN PRIMERO

PRÓLOGO 69

PRIMERA PARTE: De las primeras y últimas cosas 75

SEGUNDA PARTE: Para la historia de los sentimientos morales 94

TERCERA PARTE: La vida religiosa 122

CUARTA PARTE: Del alma de los artistas y escritores 142

QUINTA PARTE: Indicios de cultura superior e inferior 169

SEXTA PARTE: El hombre en sociedad 198

SÉPTIMA PARTE: La mujer y el niño 213

OCTAVA PARTE: Una mirada al Estado 225

NOVENA PARTE: El hombre consigo mismo 243

ENTRE AMIGOS: Un epílogo 272

VOLUMEN SEGUNDO

PRÓLOGO 275

PRIMERA SECCIÓN: Opiniones y sentencias diversas 281

SEGUNDA SECCIÓN: El caminante y su sombra 371

* * * * * * * * * *

AURORA
Pensamientos acerca de los prejuicios morales

PREFACIO, por Jaime Aspiunza 469

PRÓLOGO 483

Libro Primero 491

Libro Segundo 540

Libro Tercero 572

Libro Cuarto 603

Libro Quinto 648

* * * * * * * * * *

IDILIOS DE MESINA

El principe Vogelfrei 697
«Angelita», la pequeña goletita 697
Canto del cabrero 698
La pequeña bruja 699
El secreto de la noche 700
«Pia, caritatevole, amorosissima» 701
Pájaro albatros 701
Juicio de pájaro 702

* * * * * * * * * *

LA GAYA CIENCIA

PREFACIO, por Juan Luis Vermal 705

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN 717

«Broma, astucia y venganza»: Preludio en rimas alemanas 723

Libro Primero 739

Libro Segundo 768

Libro Tercero 794

Libro Cuarto 829

Libro Quinto 858

Apéndice: Canciones del Príncipe Vogelfrei 895

ABREVIATURAS Y SIGNOS

AC El Anticristo.
BA Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas.
CV Cinco prólogos a cinco libros no escritos.
DD Ditirambos de Dionisio.
DS David Strauss. Primera consideración intempestiva.
DW La visión dionisiaca del mundo.
EH Ecce homo.
FW La gaya ciencia.
GD Crepúsculo de los ídolos.
GM La genealogía de la moral.
GMD El drama musical griego.
GT El nacimiento de la tragedia.
HL Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva.
JGB Más allá del bien y del mal.
M Aurora.
MA Humano, demasiado humano.
MD Exhortación a los alemanes.
NW Nietzsche contra Wagner.
PHG La filosofía en la época trágica de los griegos.
SE Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva.
SGT Sócrates y la tragedia griega.
ST Sócrates y la tragedia.
UB Consideraciones intempestivas.
VM Miscelánea de opiniones y sentencias.
WA El caso Wagner.
WB Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva.
WL Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.
WS El caminante y su sombra.
WM La voluntad de poder.
Za Así habló Zaratustra.
OC Obras Completas de Nietzsche, citadas por la edición de D. Sánchez Meca, en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2011 ss, con indicación del volumen en números romanos.
FP Fragmentos Póstumos, citados por la edición de D. Sánchez Meca en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2006-2010, con indicación del volumen en números romanos.
CO Correspondencia, citada por la edición de Luis de Santiago, Editorial Trotta, Madrid, 2005-2012, con indicación del volumen en números romanos.
BAW *F. Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, ed. H.J. Mette, K. Schlechta, W. Hoppe, E. Thierbach, H. Krahe, N. Buchwald y C. Koch, Múnich, Beck, 1933-1940.
GOA *Friedrich Nietzsche Werke, Grossoktavausgabe,* Leipzig, Kröner, 1905 ss.
MU *Friedrich Nietzsche Werke, Musarionausgabe*, ed. R. Oehler, M. Oehler y F. Würzbach, Múnich, Musarion, 1920-29 (23 vols., los dos últimos de índices).

NDB *Nietzsche Werke in Drei Bänden*, ed. de K. Schlechta, Múnich, Hanser, 1965.

KGW *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari. Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss.

KSA *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1980 (3.ª edición 1999).

KSB *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1986.

BN *Nietzsches persönliche Bibliothek*, ed. de Giuliano Campioni y otros, Berlín, Walter de Gruyter, 2003.

WWV Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, vols. II y III, ed. A. Hübscher, Mannheim, Brockhaus, 1988 (*El mundo como voluntad y representación*, trad. cast. Pilar López de Santamaría, Madrid, Trotta, 2004-2005, 2 vols.).

PP Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena*, en *Sämtliche Werke*, vols. V y VI, ed. A. Hübscher, Mannhein, Brockhaus, 1988 (*Parerga y paralipomena*, trad. cast. Pilar López de Santamaría, Madrid, Trotta, 2006-2009, 2 vols.).

Signos

< >	Incluido por los editores
[-]	Palabra indescifrable
[- - -]	Tres o más palabras indescifrables
— — —	Falta texto
[+]	Laguna de una palabra
[+ + +]	Laguna
Versalitas	Negrita en el texto original. Doble subrayado en manuscrito
Cursiva	Letras espaciadas en el original, subrayado en el manuscrito. Palabras en otros idiomas.

INTRODUCCIÓN AL VOLUMEN III

EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE ENTRE 1876 Y 1882

1. DE LOS AÑOS DE JUVENTUD A *LA GAYA CIENCIA*: ¿RUPTURA O CONTINUIDAD?

1.1. ARGUMENTOS EN FAVOR DE UNA COHERENCIA QUE JUSTIFICA LOS CAMBIOS

El 7 de febrero de 1876 las clases de Nietzsche en la Universidad tuvieron que ser interrumpidas por enfermedad un mes después de que se viera obligado a suspender también las que impartía en el *Pädagogium*. Tanto desde el punto de vista de su evolución intelectual como desde la perspectiva del avance de su enfermedad, este fue el año decisivo en la crisis que le conducirá, en 1879, al abandono definitivo de la filología clásica y de su magisterio en Basilea para emprender su nueva vida de «filósofo errante». Además de tres de sus *Consideraciones intempestivas* y de los trabajos ligados a la docencia —había redactado, en 1874, su *Historia de la literatura griega* y, entre 1871 y 1873, había dictado sus lecciones sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos* y su *Introducción a la vida y los diálogos de Platón*—, en 1875, a la vez que escribía el texto para su nuevo curso sobre *El culto griego a los dioses*, Nietzsche proyectaba una cuarta «consideración» bajo el título *Nosotros los filólogos* que el deterioro de su salud, cada vez más acentuado, no le permitió llevar a término. En cierto modo, como cree Curt Paul Janz, la enfermedad, en este momento de la vida de Nietzsche, vino a ser como un modo anticipado de exiliarse ya de la filología, de su vinculación al estamento de los profesores universitarios y del oficio de filólogo clásico con el que Nietzsche, a juzgar por sus notas para la nueva consideración, se sintió críticamente incómodo[1]. También dan a entender esto algunas cartas de esta época: «Nunca sufrimos simplemente en nuestro cuerpo, sino que todo está profundamente entremezclado con crisis del espíritu, de modo que me pregunto cómo podría recuperar la salud sólo con fármacos y dieta»[2].

Este año de 1876 fue, por otra parte, el del inicio del distanciamiento de Richard Wagner con quien rompe definitivamente dos años después. A finales de julio

[1] Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche*, trad. cast. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1981, vol. II, cap. 15

[2] Carta a Malwida von Meysenbug del 11 agosto de 1875.

Nietzsche asistió en Bayreuth a la inauguración del *Festspielhaus*, pero a los pocos días se retiró a Klingenbrunn donde empezó, con algunos aforismos, la redacción de *Humano, demasiado humano.* Estos aforismos están impregnados ya de un espíritu nuevo que muestra la separación de Wagner y la distancia de sus ideas e influencia. Por ello escribirá Nietzsche de este libro en *Ecce homo*: «Es el monumento de una crisis... Casi cada una de sus frases expresa una victoria. Con él me liberé de lo que no pertenecía a mi naturaleza»[3]. A los diez días volvió de nuevo a Bayreuth para asistir a la representación de *El oro del Rin*, que le decepcionó profundamente. En otoño de este mismo año, Nietzsche y Wagner se encontraron por última vez en Sorrento. Wagner le contó a Nietzsche su proyecto de *Parsifal*, y él pudo comprobar entonces el abismo de separación que se había abierto entre él y su en otro tiempo admirado maestro y amigo. Aunque Nietzsche había roto con Bayreuth todavía mantuvo la relación epistolar con Wagner hasta que éste le envió la partitura de Parsifal, y Nietzsche le correspondió regalándole la primera parte de *Humano, demasiado humano*[4].

La crisis tenía, pues, varios frentes, el más importante de los cuales era, sin duda, el del replanteamiento de su condición académico-social. Nietzsche se debatía en un cada vez más radical cuestionamiento de su profesión como enseñante de filología clásica y de la filología clásica misma como ciencia, cuestionamiento que venía de atrás, pero que se había agudizado especialmente bajo los efectos de la polémica desatada por la publicación, en 1871, de *El nacimiento de la tragedia*. En cierto modo, lo que Nietzsche hacía ya, en este momento, era buscar el método capaz de formular con más eficacia el tipo de crítica que él venía ejerciendo ya, un tanto difusamente, desde el mismo escrito con el que hizo su ingreso oficial en el gremio de los profesores, la lección inaugural de 1869 sobre *Homero y la filología clásica*, crítica que continúa luego en todos sus estudios y publicaciones posteriores sobre el mundo griego. En este período, su principal pasión de juventud, «la probidad filológica», le incita a poner en práctica ese método en una revisión de la imagen filológica oficial de la Antigüedad que distingue en ella el signo del síntoma, la voluntad y la interpretación, y descifra y evalúa los síntomas en los signos y el tipo de voluntad que inspira y determina esa interpretación[5].

Se podría aventurar, pues, que el núcleo de la preocupación espiritual de Nietzsche en este momento, en el que se entremezclan su disgusto con la profesión de filólogo oficial, el malestar de sus malas relaciones con Wagner y el sufrimiento de la enfermedad, lo constituye su lucha por dominar el método genealógico del que una primera y ya madura formulación no se llevará a cabo hasta 1879, con la publicación de *Humano, demasiado humano*. Por eso, el interés de los escritos inmediatamente anteriores a esta obra radica, sobre todo, en ver cómo Nietzsche se debate con lo que le obsesiona y prueba ya a analizar genealógicamente los prejuicios en los que se asienta la filología como profesión y la imagen de Grecia que de ella emana. Con ello delata también de qué modo madura la orientación de su reflexión filosófica, pues con el desenmas-

---

[3] EH, *Humano, demasiado humano*, § 1.

[4] Para los detalles de esta ruptura, véase EH, Humano, demasiado humano, § § 2 y 3: Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, París, Gallimard, 1958, vol. II, pp. 327 ss.; Borchmeyer, D., *Nietzsche und Wagner*, Frankfort d.M., Insel, 1994; Montinari, M., «Nietzsche-Wagner in Sommer 1878», en *Nietzsche Studien* 14 (1985), pp. 13-21.

[5] Para una ampliación de esta cuestión me permito remitir a mi introducción al volumen II de OC, *Nietzsche y la filología clásica*.

caramiento de la falsedad de los prejuicios de la filología y de las razones de esa falsedad, ahonda en la que será la misión más importante e insistente de toda su obra: la crítica a la modernidad como época de la decadencia y del nihilismo. Aunque no de un modo totalmente explícito todavía, es la noción de nihilismo la que permite darse cuenta del sentido de nuestra diferencia con los griegos, y de por qué una reivindicación del clasicismo de la Antigüedad frente al mundo moderno —bien distinta, ciertamente, de la que era propia de la filología oficial—, puede no tener el aspecto de una pretensión ridícula.

La hipótesis que intento defender es la de que la crítica que Nietzsche despliega en *Humano, demasiado humano, Aurora* y *La gaya ciencia* no es sino el desarrollo coherente, y por tanto la maduración, de la ensayada y practicada en sus escritos de juventud. En ellos, el uso crítico de un determinado método de análisis y explicación conduce ahora a una filosofía que se autocomprende como crítica de la cultura. De la conciencia de originalidad de este método se pueden encontrar testimonios en algunos de dichos escritos. Por ejemplo, en *La filosofía en la época trágica de los griegos,* Nietzsche expone un concepto de filosofía como hermenéutica de la interpretación en el que las ideas no son verdaderas o falsas, sino signos que delatan la naturaleza[6]. De lo que se deduce que allí donde se coloque a la naturaleza en lugar de la cultura se tratará siempre de una construcción de la cultura misma. Y esto equivale a afirmar que no existe ningún origen esencial (*Ursprung*), como no existe ningún ser humano en estado rousseauniano de naturaleza[7].

Una de las tesis de fondo que el joven Nietzsche defendía ya en *El nacimiento de la tragedia* era que el concepto griego de cultura es clásico y modélico por ser el de una naturaleza, el de una *physis* artísticamente potenciada. Nietzsche hablaba, por eso, en ese su primer libro, del sueño y la embriaguez como «impulsos artísticos» para referirse a los instintos apolíneo y dionisíaco, que serían, en realidad, instintos artísticos de la *physis*. Mi opinión es que se pueden detectar ya en estos temas los principios de lo que más adelante Nietzsche tematizará como «genealogía». Pues la genealogía llegará a entenderse como «fisiología de la cultura» que remite a una articulación interna de la *physis* entendida como vida *que se traduce* en los estados corporales creativos, y que eran, para el joven Nietzsche, el sueño y la embriaguez. Lo que en este pensamiento se contenía, en todo caso, es la tesis de que las fuentes determinantes de todo pensamiento y de toda creación cultural son de naturaleza no racional y no consciente. Pues bien, esta tesis conoce, a lo largo del conjunto de la obra de Nietzsche al menos estas tres formulaciones: 1) La de la etapa romántica, con el empleo de los conceptos de lo apolíneo y lo dionisíaco en el marco de su juvenil «metafísica de artista». 2) La que se inicia con *Humano, demasiado humano,* que gira en torno al esfuerzo por comprender lo pulsional fuera de la metafísica. En esta fase madura la idea de que no hay instintos o impulsos como fuerzas en sí. 3)

---

[6] «En la comunidad cerrada de los discípulos atenienses de Anaxágoras la mitología del pueblo estaba sólo permitida como un lenguaje simbólico; todos los mitos, todos los dioses y todos los héroes fueron aquí considerados sólo como jeroglíficos para la interpretación de la naturaleza, e incluso la epopeya homérica debían ser el canto canónico sobre el dominio del *nous*, sobre las luchas y leyes de la *physis*». PHG, § 19.

[7] Lo que Nietzsche buscará con su método genealógico será la procedencia (*Herkunft*) y no el origen (*Ursprung*), pues parte de la idea de que no existe ninguna esencia en el punto de partida, sino el proceso ininterrumpidamente recurrente de una sucesión de máscaras o apariencias. Con esa búsqueda de la procedencia trata de disolver las ilusiones de la metafísica. Cfr. M, § 49.

Por último, la de las obras escritas a partir de *Así habló Zaratustra*, cuando se formula ya la tesis en el marco de la hipótesis de la voluntad de poder. Esta secuencia de las variaciones por las que evoluciona la estructura que subyace a todo el pensamiento crítico de Nietzsche representa el apoyo suficiente para destacar la continuidad entre los escritos de juventud y las obras que en este volumen III presentamos, lo cual resta importancia y fuerza a los motivos que se aducen en defensa de un corte o de una ruptura.

En los escritos de juventud, mediante las categorías de lo apolíneo y lo dionisíaco, el joven Nietzsche ensaya una ordenación de las diferentes artes en la tragedia antigua no explicable en virtud de una simple lógica racional, propia de la ciencia estética. Remite a otra lógica más profunda que tiene que ver con una fisiología de los impulsos artísticos dentro de una determinada concepción del ser humano y de su dinámica cuerpo-espíritu. La explicación se refiere, pues, a cómo surge la creación artística a partir de la oposición dual (sexual) de lo apolíneo y lo dionisíaco (impulsos de la naturaleza) y de su tensión polarizada. Construidas así estas dos potentes categorías interpretativas de lo apolíneo y lo dionisíaco, Nietzsche las aplica a la interpretación del conocimiento y de las demás esferas o formas de la cultura (religión, política, etc.). El contraste ante este modo de explicación lo ofrece el análisis de las figuras de Sócrates y Platón, con la ilusión de una autonomía de lo racional como realidad en sí. Si Sócrates, con su ironía, dejaba perplejos a sus interlocutores, era porque les pedía que dieran razón, que explicasen racionalmente un comportamiento o una situación que revelaba, en realidad, un instinto.

Nietzsche piensa, pues, ya en su obra de juventud que las explicaciones racionales son, en realidad, la parte emergida de una pulsión, de un proceso pulsional que está actuando debajo y que es donde radica el verdadero sentido de lo que se trata. Sólo que esta tesis de la relación entre la pulsión y las formas de la cultura es pensada, en esta primera etapa, bajo la influencia de Schopenhauer, en el sentido de que la forma, o sea, el fenómeno, la representación, lo apolíneo es la apariencia o la aparición de lo dionisíaco, el fondo pulsional o energía básica del mundo y del cuerpo. Pues bien, lo que Nietzsche empieza a pensar, a partir ya de *Verdad y mentira en sentido extramoral,* es que esa forma apolínea, esa representación en la que consisten las formas de la cultura no es el reflejo, la imagen de la fuerza en sí de la naturaleza presente en cada individuo, sino traducciones (como en el sueño) producidas por esa fuerza incognoscible e inalcanzable en lenguajes ontológicamente diferentes: «Los diferentes idiomas, reunidos y comparados, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada: pues, de lo contrario, no habría tantos. La "cosa en sí" (eso sería la verdad pura y sin consecuencias) es, además, totalmente inaprehensible y no resulta en absoluto deseable para el creador de lenguaje. Éste designa tan sólo las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas. ¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva»[8].

Como consecuencia, no se puede hacer del instinto un principio en sí (como se hace hoy, por ejemplo, cuando se habla de los genes, o como hicieron, en buena medida, Darwin y Freud). Las pulsiones o instintos son dispositivos variables que se for-

[8] WL, 1, en OC I, p. 611. Cfr. FW, § 301.

man a partir de determinadas condiciones históricas y de su evolución. O sea, son el resultado de un aprendizaje y de un condicionamiento llevado a cabo por la cultura y el proceso de socialización. En suma, los instintos son algo que se ha construido, y por tanto son variables, no son principios ontológicos innatos, los mismos en todos los seres humanos. Son el resultado de «incorporar» (*einverleiben*), —dirá Nietzsche en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora*—, de *introducir en el propio cuerpo* mediante un determinado tipo de educación y entrenamiento, formas muy básicas de valorar o estimar, o sea, de sentir atracción o repugnancia ante determinadas acciones o ideas. Los valores de nuestra moral son el resultado de esa educación impuesta al cuerpo, durante un tiempo muy largo, de estimaciones que desde muy antiguo se han sentido como buenas o malas, y que se han venido incorporando y transmitiendo luego de generación en generación a lo largo de los siglos: «La *fuerza* de los conocimientos no reside en su grado de verdad sino en su antigüedad, en el hecho de estar incorporados, en su carácter de condiciones de la vida»[9]; «El hombre es dirigido por sus instintos: *las metas* se *eligen* sólo al servicio de los *instintos*. Pero los instintos son viejos hábitos del actuar, *modos de conferir su fuerza disponible*. ¡No debe llamarse "fin" al *resultado* al que llega un instinto!... La vida efectiva es una lucha entre instintos, el crecer de unos, el menguar de otros... ¿Qué representación conduce a la actividad? La que despierta el instinto *más fuerte*. ¡Pero es *el instinto mismo el que provoca* primero ESTA representación!»[10].

Por tanto, la pulsión, el instinto, son productos de esas primitivas valoraciones o interpretaciones y, una vez que las hemos incorporado, funcionan en nosotros como las disposiciones con las que valoramos e interpretamos la realidad. De modo que hay aquí un proceso circular consistente en que con nuestras formas «instintivas» de evaluar nosotros valoramos e interpretamos la realidad, y, a su vez, esas formas instintivas nuestras de valorar son ellas mismas el producto de valoraciones e interpretaciones originarias. Un proceso circular que recuerda, en cierto modo, al que existe entre la mente y el cuerpo para determinadas escuelas de pensamiento de la India, las cuales enseñan que el ser humano es una mente que se construye un cuerpo. Este cuerpo, una vez construido, influye, condiciona y determina su mente.

A la luz de esta condición, deberán interpretarse, en todo caso, las dos características básicas de la pulsión. Primera, su carácter imperativo: La pulsión (*Trieb*) es una presión más o menos fuerte, a veces irresistible y, en todo caso, imposible de anular o neutralizar salvo por la puesta en juego de otros impulsos que desvíen la fuerza del primero hacia otras metas que no sean las de su satisfacción inmediata (proceso de sublimación). Los valores son tendencias incrustadas en la vida misma del cuerpo capaces, por tanto, de ejercer una fuerza destinada a orientar nuestro comportameinto de manera imperativa, es decir, obligándonos a realizar cierto tipo de actos e impedir la realización de otros[11].

La segunda característica de la pulsión es que de este modo regula el comportamiento de los individuos con una seguridad incomparablemente mayor a como podría hacerlo la razón. Es decir, por su carácter imperativo, la pulsión o el instinto ejerce su acción de modo infalible, automático y sin la menor vacilación, en contraste con lo que sucede con una acción guiada por la reflexión racional y la conciencia. Hay así

[9] FW, § 110.
[10] FP III, 7 [239]; cfr. FW, § 110.
[11] Cfr. FP IV, 10 [167]; GD, «Incursiones de un intempestivo», § 41.

una estrecha relación entre la eficacia perfecta, la seguridad, de la pulsión irresistible y el carácter infraconsciente de su regulación[12].

Resumiendo, pues: La perspectiva genealógica de Nietzsche mira las formaciones de la conciencia o de la cultura en su condición de lenguajes figurados, de síntomas en los que se traducen los dos procesos fisiológicos en virtud de los cuales la vida desarrolla su impulso fundamental de autoexpandirse y autoproyectarse creativamente en las formaciones de la cultura: «Nosotros, los pensantes-sintientes, somos los que *hacemos* real y continuamente algo que aún no existe: todo el mundo, en eterno crecimiento, de estimaciones, colores, pesos, perspectivas, escalas, afirmaciones y negaciones. Esta poesía que nosotros inventamos es continuamente aprendida, ejercitada, traducida en carne y realidad, en cotidianidad, por los llamados hombres prácticos»[13]. No es de extrañar, por ello, el propósito asignado por Nietzsche como cometido propio del método genealógico, a saber: desvelar —a partir de cualquier manifestación consciente o de cualquier proceso de la cultura— la actividad inconsciente de los instintos que los originan, y comprender todas sus manifestaciones conscientes como textos a descifrar en cuanto semiótica profunda de los estados del cuerpo.

Era normal que la formulación de este tipo de crítica suscitase enseguida la pregunta de si este método significa, en realidad, algo más que una pura y burda reducción del conocimiento, de la cultura y, por tanto, del espíritu y de la conciencia a meros subproductos derivados de procesos fisiológicos. Antes de contestar, lo que habría que señalar es, en todo caso, que tal pregunta sólo tiene sentido cuando nos situamos dentro ya del dualismo metafísico que atraviesa toda nuestra tradición occidental, y que distingue, desde una determinada valoración moral, entre espíritu y cuerpo. Sin embargo, ¿qué pasaría si, como hace Nietzsche, intentamos ver al ser humano sin ese condicionamiento platónico-dualista y sin la presión del desprecio moral del cuerpo que representa? Pues que se podría ver el cuerpo —como más adelante dirá Nietzsche— como «este fenómeno entero del "cuerpo", medido según la medida intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro "espíritu", a nuestro pensar, sentir, querer conscientes como el álgebra a la tabla de multiplicar»[14]. De modo que, cuando se ve al ser humano como un todo de cuerpo-espíritu, entonces no hay problema en comprobar que la conciencia o el espíritu aparezcan, en ese todo, como una parte más.

Todavía podemos hacernos una idea más exacta de cómo llegó Nietzsche a esta conclusión examinando, desde otra perspectiva, el sentido de lo que simbolizaban, en su pensamiento de juventud, lo dionisíaco y lo apolíneo. Dionisos era el nombre que, entre los griegos, habría recibido la energía elemental de autoafirmación de la vida que se caracteriza principalmente por la sobreabundancia de fuerza y la desmesura. Apolo, en cambio, designaría las formas luminosas de la apariencia que seducen a existir, formas que nacen y se sumergen de nuevo en el flujo terrible y anonadante del devenir, o sea, en aquella voluntad de devenir que simboliza Dionisos y que irradia de la profundidad misma del cuerpo. Pues bien, cuando Nietzsche escribió, en 1887, o sea, ya en su ma-

---

[12] «Por tanto, un instinto como señor, su contrainstinto debilitado, refinado, como impulso que libera el *estímulo* para la actividad del instinto principal» (FP III, 27 [59]).

[13] FW, § 301. «El *valor de la vida* está en las valoraciones: las valoraciones son *algo creado*, no son nada recibido, aprendido, experimentado. Lo creado ha de ser destruido para dejar lugar a lo nuevo-creado: la *viabilidad* de las valoraciones implica su capacidad para ser destruidas. El creador debe siempre ser también un destructor. Sin embargo, el mismo valorar no se puede destruir: pues *él no es otra cosa que la vida misma*» (FP III, 5 [1], 234).

[14] FP III, 37 [4].

durez, su *Ensayo de Autocrítica* a *El nacimiento de la tragedia*, dice que el equívoco «hegeliano» al que se había expuesto llamando a esa relación entre lo apolíneo y lo dionisíaco «conciliación», debía quedar disuelto al aclararse que el contenido propio de esa relación es el de una lucha, el de una oposición que enfrenta a ambos impulsos, los divide a la vez que los une y que, por no encontrar nunca una síntesis, están siempre en devenir. O sea, lo que aquí Nietzsche viene a decir es que el sustrato del cuerpo como vida no es otra cosa que una lucha a la que se aplicaba, en su juventud, aquella comprensión primera de la reciprocidad agonal de lo apolíneo y de lo dionisíaco y de su copertenencia al eterno proceso creador y destructor de la naturaleza.

En realidad, este fue el primer modo en el que Nietzsche expresó su idea de que lo que hay, en último término, en el fondo de toda conciencia y de toda forma cultural es la polaridad básica de los impulsos con anclaje en el cuerpo: a saber, placer (*Lust*) y dolor (*Schmerz, Leid*), o lo que es lo mismo, dualidad vida-muerte. En esta polaridad de impulsos de vida e impulsos de muerte tiene su origen último lo que llamamos *cultura*, o sea, aquello en lo que consideramos que el ser humano se diferencia del simple animal. Y lo que a Nietzsche le interesará a lo largo de su obra, a partir de este momento, será subrayar el dinamismo básico que rige a esos impulsos, o sea, la tipología propia de su comportamiento y de su modo de funcionar: «La FE en los "AFECTOS". Los afectos son una construcción de la inteligencia, una *invención de causas* que no existen. Todas las *sensaciones comunes* del cuerpo que no comprendemos son interpretadas de forma inteligente, es decir, se busca en las personas, en las vivencias, etcétera, una *razón* para sentirse de una determinada manera. *Se establece* algo nocivo, peligroso o extraño como si fuera la causa de nuestro malestar: en realidad, *se lo busca y se añade* a nuestro malestar para *poder pensar* nuestro estado.—Aflujos frecuentes de sangre al cerebro asociados a una sensación de sofoco SE INTERPRETAN como *ira*; las personas y las cosas que estimulan en nosotros la ira desencadenan este estado fisiológico.—En un segundo momento, después de habernos acostumbrado, ciertos procesos y sensaciones comunes se asocian así regularmente de modo que ante ciertos procesos se produce aquel estado, aquel sentimiento común, e implica en particular esos aflujos de sangre, esa excitación del semen, etc.: o sea, por afinidad; entonces decimos que "el afecto se ha excitado". En el "placer" y el "displacer" hay ya *juicios*: los estímulos se distinguen según promuevan o no el sentimiento de poder»[15].

1.2. ¿NIETZSCHE ILUSTRADO?

Dice Eugen Fink que, con *Humano, demasiado humano*, el pensamiento de Nietzsche inicia su «período ilustrado»[16]. Esta afirmación se ha convertido en motivo de controversia porque tanto el calificativo como el modo de ser aplicado tan sólo a un período de su obra —por lo demás considerado «de transición»—, parecen no estar exentos de muy discutibles segundas intenciones[17]. Para aplicar a Nietzsche el

[15] FP III, 24 [20]; «Terribles consecuencias del darwinismo [...] Toda nuestra veneración se refiere a cualidades que conservamos eternamente; morales, artísticas, religiosas, etc. Con los instintos no se da un paso más para hacer explicar el finalismo. Pues precisamente estos instintos son ya el producto de procesos infinitamente largos» (FP I, 19 [132]).

[16] Fink, E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1968, p. 42.

[17] Para esta discusión cfr. Wohlfart, G., «"Die Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen [...]"», en Reschke, R. (ed.), *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Berlín, Akademie-

calificativo de «ilustrado» haría falta hacer una determinada clarificación previa de lo que vamos a entender por ese término. Mi opinión es que Nietzsche asume, ciertamente, la inspiración y las consignas de la Ilustración histórica, pero para dirigirlas inmediatamente y ante todo contra ella. Ante esto, resulta entonces curioso que a muchos de los que han creído ponerse a sí mismos a salvo de determinado tipo de críticas encaramándose a las alturas de las consignas ilustradas para desde allí anatematizar a Nietzsche como «antiilustrado», no les parezca mal dejar fuera de la crítica ilustrada precisamente los temas y problemas que Nietzsche, desde el *pathos* crítico de la Ilustración, se esfuerza en analizar. Lo cual vale para los distintos tipos de indefinidos metafísicos, crípticos teólogos y empresarios de la refundamentación de morales universales en nuevas formas de remitologización y reideologización, a los que ya denunciaron de manera muy lúcida Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*. Frente a este tipo de malabarismo filosófico oscurantista, lo que le sucede a Nietzsche es simplemente que necesita «respirar aire fresco»: «No constituye *un riesgo general nada pequeño* el hecho de que, bajo la apariencia de estar logrando un conocimiento pleno y definitivo del pasado, se rebaje el conocimiento poniéndolo por debajo del sentimiento, y —por decirlo con palabras de Kant, quien caracterizaba así su propia intención— "hacer sitio a la fe señalando los límites del saber". ¡Volvamos a respirar aire fresco!... La historia, la comprensión del origen y el desarrollo, la empatía con el pasado, la pasión reciente por el sentimiento y el conocimiento, tras haber parecido durante algún tiempo ayudantes del espíritu oscurantista, entusiasta y retrógrado, han adquirido de pronto otra condición y vuelan ahora alejándose con alas veloces de sus viejos conjurados, convertidos en genios nuevos y más fuertes de *esa misma Ilustración* contra la que se habían conjurado. Esa Ilustración es la que ahora debemos continuar»[18].

Se puede definir la Edad Moderna, desde el punto de vista filosófico, como edad de la crítica, en oposición a la Edad Media que se puede definir como edad de la fe. La crítica significa la no aceptación confiada de las cosas tal como están o tal como se nos dicen, es decir, significa disconformidad, disposición al cambio y a la transformación. Y es Descartes quien inaugura la modernidad precisamente a partir de esta actitud, que queda bien plasmada en su duda metódica. Ahora bien, tanto el concepto como la práctica de la crítica siguen, a lo largo de la modernidad, un proceso de crecimiento y de radicalización pudiéndose distinguir en este proceso tres fases principales. Un primer estadio lo representan la revolución científica del siglo XVI, el racionalismo y el empi-

---

Verlag, 2004, pp. 123-132: Gentili, C.-Gerhardt, V., *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, Firenze, Olschki, 2003; Barrios, M., «Nietzsche, la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración», Prólogo a *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, pp. 7-24.

[18] M, § 197. «*Los oscurantistas*. — En la magia negra del oscurantismo, lo esencial no es que quiera oscurecer a las cabezas sino ennegrecer la imagen del mundo, *oscurecer* nuestra *idea de la existencia*. Con tal fin a menudo utiliza el medio de repeler el esclarecimiento de los espíritus; pero a veces se sirve justamente del opuesto y con el supremo afinamiento intelectual intenta suscitar el *disgusto* frente a sus propios frutos. Los metafísicos ingeniosos que preparan el escepticismo y con su perspicacia exasperada empujan a desconfiar de la misma perspicacia son buenos instrumentos al servicio de un oscurantismo refinado. — ¿Es posible que el mismo Kant sea empleado en este sentido? Más aún ¿que él, según su propia vergonzosa declaración, *haya querido* algo parecido, al menos en cierta época: abrirle el camino a la *fe*, mostrando sus límites al *saber*? — Lo que sin duda no han conseguido ni él ni aquellos que lo han seguido por los caminos de lobos y zorros de este oscurantismo refinadísimo y peligroso, el más peligroso: pues la magia negra se nos presenta aquí bajo una aureola luminosa» (MA II, § 27).

rismo del XVII, con sus análisis críticos del proceso de conocimiento, de la moral y de la política. Una segunda fase de esplendor que sigue a ésta, está representada por el movimiento Ilustrado (siglo XVIII), en el que se encuadran expresiones tan importantes de esta actitud como las críticas kantianas o la Revolución francesa. Y finalmente habría una tercera fase de radicalización en los siglos XIX y XX en la que la crítica no puede evitar aplicarse ella misma a sus propios presupuestos. Por lo tanto, Nietzsche puede ser considerado un ilustrado en estos dos sentidos precisos. Primero, en que trata de mostrar, mediante un determinado método crítico, la inconsistencia de la metafísica, de la religión y de la moral dogmáticas, incluyendo también bajo estas categorías el pensamiento de algunos de los más significativos filósofos ilustrados. Y segundo, en que considera necesario completar la Ilustración de la razón mediante la tarea de una reeducación y saneamiento de los impulsos.

«Servirse del propio entendimiento sin la guía de otro»[19]: tal fue la famosa definición que dió Kant de la actitud ilustrada. O sea, un pensamiento autónomo capaz de autodeterminación. Lo que Nietzsche simplemente añade a este pronunciamiento es que, en consecuencia con su espíritu, la crítica ilustrada no puede dejar fuera de su ámbito a la moral. Pues no dejarse guiar por otro implica, de manera muy importante también, liberarse de muchos prejuicios morales que determinan silenciosamente nuestro entendimiento impidiendo su autodeterminación. En este sentido es en el que a Nietzsche le parece necesario avanzar más allá de donde Kant se quedó: «En la iglesia hay que percibir la *mentira*, no sólo la no-verdad: *hacer que la ilustración entre en el pueblo tan a fondo que los sacerdotes lleguen a tener todos mala conciencia*; lo mismo hay que hacer con el Estado. Es *TAREA DE LA ILUSTRACIÓN* hacer ver a los príncipes y políticos que su entera manera de obrar es una *mentira intencionada*, privarlos de buena conciencia, y *SACAR DEL CUERPO DEL HOMBRE EUROPEO ESA TARTUFERÍA INCONSCIENTE*»[20]; «*La nueva Ilustración*. Contra las iglesias y los sacerdotes, contra los políticos, contra los bonachones, los compasivos, contra los cultos y el lujo, en suma, contra la tartufería»[21].

Lo ilustrado en Nietzsche es, pues, esta implacable decisión de sacudir al pequeño burgués europeo moderno para que vea la insensatez de sus propias máscaras, y burlarse de quienes, tras el crepúsculo de sus dioses y la disolución de sus valores absolutos, aspiran ahora a volver al estado de naturaleza recuperando lo originario como nuevo fundamento. Lo que algunos consideran lo antiilustrado de Nietzsche no sería, por tanto, en realidad, sino ese esfuerzo por aplicar la misma crítica ilustrada a aquellas de sus premisas tácitas que la envuelven en una falsa conciencia ideológica. Por esta razón, también podría decirse que lo que Nietzsche propone es, en último término, una «nueva Ilustración»: «*La nueva ilustración*: 1. El descubrimiento de los *errores fundamentales* (tras los cuales están la cobardía, la negligencia y la vanidad del hombre), p.e. por lo que concierne a los sentimientos (y al cuerpo); el extravío de los espíritus puros; ...el animal en el hombre; moralidad como doma [*Zähmung*]; malentendido de las acciones "por los motivos"; Dios y más allá como asideros falsos del impulso conformador; "conocimiento puro", "instinto de la verdad"; "el genio"; sentimiento completo: en lugar de la propensión al pecado, el *malogro general del hom-*

[19] Kant, I., «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, de Gruyter, 1923, vol. VIII, p. 35.

[20] FP III, 25 [294].

[21] FP III, 25 [296].

bre. 2. El segundo nivel: el descubrimiento del *instinto* [Trieb] *creador*, también en sus escondrijos y degeneraciones. ("Nuestro ideal no es *el* ideal", Taine, l<iteratura> ing<lesa> 3 p 47; Hegel: el *espíritu*; Schopenhauer: la *voluntad*. *Los artistas escondidos*: los religiosos, legisladores, políticos, como poderes *transformadores*: presupuesto: *insatisfacción* creadora, su *impaciencia* —en lugar de *seguir* formando al hombre, hacen dioses y héroes a partir de las *grandezas del pasado*»[22].

En *Humano, demasiado humano* lo que adquiere forma y método es, por tanto, este concepto de filosofía cuyo objetivo es liberar al pensamiento de los errores de la moral. El desenmascaramiento de la moral, practicada desde la exigencia de nuevos valores, tiene entonces el sentido de intentar establecer los supuestos para el nacimiento y afirmación de una nueva moral. Y lo primero que la caracterizaría es que no se concebiría ya a sí misma ni se pretendería como absoluta, sino que establecería la diferencia entre lo bueno y lo malo en relación con su circunstancia histórica: «La jerarquía de los bienes no ha sido siempre la misma en todas las épocas; una persona que prefiera la venganza es moral según el criterio de una cultura más antigua, e inmoral según la cultura actual. "Inmoral" significa, por tanto, que uno aún no es sensible, o no lo es bastante, a los motivos superiores, más sutiles y espirituales que toda cultura lleva consigo en cada caso»[23]. El verdadero ilustrado sería, por tanto, desde esta nueva perspectiva nietzscheana, el que es capaz de comprender la moral sobre la base de su historicidad, porque se ha librado ya de la necesidad de postular su atemporalidad y su carácter absoluto. O dicho de otro modo, sería lo que Nietzsche caracteriza como «espíritu libre»: «*Espíritu libre, concepto relativo*. — Se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus sometidos la regla: ellos le recriminan que sus libres principios derivan de la manía de llamar la atención, o incluso que parecen revelar acciones libres, es decir, acciones incompatibles con la moral sometida... Además, no es propio de la esencia de un espíritu libre el tener opiniones más justas moralmente, sino más bien el haberse liberado de la tradición, con éxito o no. Pero normalmente tendrá de su parte la verdad, o al menos el espíritu de búsqueda de la verdad: él exige razones, los demás fe»[24].

La importancia del punto de vista histórico radica, para este espíritu libre, en que le permite comprender la función que los errores de la moral han cumplido en la evolución de la cultura. Sin ellos, el ser humano no habría podido superar el nivel de la animalidad[25]. De este modo, la moral aparece como un error necesario para la vida, al mismo tiempo que la hace estar subordinada a esa necesidad, lo cual destruye sus pretensiones de absoluto incondicionado. La verdad para el espíritu libre no es más que la búsqueda de la verdad, y esta es la clave que introduce, en las tres obras que se incluyen en este volumen, la nueva temática nietzscheana de la «pasión por el conoci-

---

[22] FP III, 27 [79].

[23] MA I, § 42.

[24] MA I, § 225.

[25] «*El superanimal*. — La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esa bestia no nos despedace. Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal. Pero así se ha considerado superior y se ha impuesto leyes más severas. Por ello siente odio hacia los niveles que quedan más cerca de la animalidad: de aquí se explica el antiguo desprecio hacia el esclavo, como no-humano, como cosa» (MA I, § 40).

miento» y la importancia de la ciencia. Es decir, por un lado, el nuevo filósofo, el espíritu libre, se transforma en caminante (*Wanderer*) que explora y que busca[26]. Por otra, requiere la guía y el apoyo de la ciencia valorada como antimetafísica, capaz de servir en la tarea de destrucción de las ilusiones y engaños que han servido de fundamento a la moral dogmática[27]. El desarrollo de esta pasión por el conocimiento se produce al mismo tiempo que Nietzsche se libera de las influencias de Schopenhauer y de Wagner. Ahora analiza las pretensiones de la moral, la metafísica y la cultura, en general, desde la perspectiva de la ciencia para descubrir su condición de error y su intrínseco vacío. De *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*, Nietzsche emplea la ciencia como instrumento de la crítica, lo que implica una interpretación crítica también de la ciencia misma. Pues el saber es una tarea de búsqueda cuyo objetivo es la liberación del peso de la tradición, especialmente de la moral y sus valores superiores. Así es como la ciencia conquista el objetivo de la ligereza frente al «espíritu de pesadez», pues ella es y debe ser *fröhlich*, *gaya* ciencia.

En el prefacio de 1886 a la segunda edición de *Aurora*, Nietzsche habla de una autosuperación de la moral desde el impulso de la veracidad[28]. A causa de esta veracidad, preconizada por la moral, nos volvemos incapaces de creer en los valores supremos de la antigua moral. De modo que el que se entrega a la pasión del conocimiento siente dentro de sí un nuevo deber moral, el deber de la veracidad que le conduce justamente a perder la confianza en la moral y, de este modo, producir en sí mismo su autosuperación[29]. De esta pasión por el conocimiento en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora*, se llega en *La gaya ciencia* a la alegría y la voluptuosidad del saber, que tiene, sin embargo, como condición la facultad de soportar el sufrimiento[30]. Pues la ciencia produce sufrimiento cuando pone al descubierto realidades que exigen la autotransformación y el abandono de actitudes confortables que deben quedar superadas. La tarea del conocimiento se convierte entonces en un proceso de experimentación[31]. Pero la realización satisfactoria de este proceso tiene una insustituible condición: desprenderse de la servidumbre milenaria a los ideales y valores

---

[26] Cfr. MA I, § 638.

[27] A partir de los FP pertenecientes a esta época sabemos las lecturas de libros científicos en las que Nietzsche se apoya: *Filosofía natural*, de Boscovich; *Historia de la Química*, de Kopp; *La naturaleza de los Cometas,* de Zöllner; *Conferencias sobre la evolución de la Química*, de Ladenburg; *Teoría general del movimiento y la energía*, de Mohr; *La admirable estructura del universo*, de Mädler; *Elementos de Física*, de Pouillet; *Pensamiento y realidad*, de African Spir. Nietzsche toma en préstamo todos estos libros de la biblioteca de la Universidad de Basilea desde 1873 en diversas ocasiones, y al parecer este interés por la ciencia se le despertó a partir de la lectura de la *Historia del materialismo*, de Lange, que se produjo en 1866. Cfr. sobre esto Salaquarda, J., «Nietzsche und Lange», en *Nietzsche Studien* 7 (1978), pp. 239 ss.

[28] M, Prólogo, 4.

[29] Cfr. M, § 429; FP II, 2.ª, 7 [171 y 159].

[30] FW, § 12. Cfr. sobre esto Brusotti, M., «Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und Die Fröhliche Wissenschaft», en *Nietzsche Studien* 26 (1997), pp. 199-225; Brusotti, M., *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlín, De Gruyter, 1997.

[31] «*In media vita*. — ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, — desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento — ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! — Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, — para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen su sitios para danzar y luchar. "La vida un medio del conocimiento" — con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso vivir alegremente y

trascendentales superiores y metafísicos para conquistar la libertad. En suma, la muerte de Dios es la premisa necesaria para la creación de la nueva moral y de sus nuevos valores, tal como acaban concluyendo los últimos parágrafos de *La gaya ciencia*[32]. En el poema *Al Mistral,* de las *Canciones del Príncipe Vogelfrei*, la danza es la alegoría con la que Nietzsche intenta expresar este movimiento que debe ejecutar el espíritu libre gracias a la ciencia:

> Baila pues sobre mil crestas,
> Crestas de olas, malicia de las olas —
> ¡Gloria a aquel que *nuevas* danzas crea!
> Bailemos de mil modos diversos,
> ¡Libre — sea llamado *nuestro* arte,
> Gaya — *nuestra* ciencia!

1.3. La configuración del método genealógico

Como nuevo método de conocimiento, la genealogía es el intento de comprender los fenómenos de la cultura, como por ejemplo la moral, mostrando el ángulo pulsional o instintivo desde el que son explicables. Si los filósofos han intentado siempre destruir las pasiones y los instintos a fin de escapar a su poder condicionante, Nietzsche propone prestarles atención, averiguar la lógica que los rige y reconocer su función determinante en toda interpretación y en toda valoración. De este modo, por un lado, el concepto de genealogía significa que toda creación cultural —moral, arte, religión, política, ciencia, técnica— es proyección de fuerzas elementales, orgánicas, relativas a un determinado nivel de energía o de fuerza vital. Y por otro lado, genealogía significa que, en último término, *es siempre el cuerpo quien interpreta*. Por tanto, el cuerpo es lo anterior a toda objetividad, el *a priori* de toda creación y transformación de la cultura, la fuerza que se ejerce y se siente de forma no reflexiva en cuanto autoafirmación de sí misma.

A partir de estos supuestos, la moral, la ciencia o la política construyen un mundo de valores, de conceptos o de normas que se ponen a distancia como representaciones frente a esa fuerza primitiva de la autoposición de sí que parte del cuerpo. Y lo que sucede es que, generadas así esas construcciones teóricas, normativas o institucionales se sitúan en el plano de lo objetivo y se desligan del sujeto que les ha dado origen. Son entonces los valores, las ideas, las leyes o las instituciones que ilusoriamente se perciben como hechos no subjetivos, o sea, como entidades independientes del sujeto cuando, como se dice en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el individuo ha olvidado la condición que tienen de ser meras construcciones suyas: «¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en pocas palabras, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas,

---

reír alegremente! ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria?» (FW, § 324).

[32] Cfr. en particular FW, § 125.

sino como metal»[33]. En resumen, el marco teórico del método genealógico nietzscheano es lo que podríamos denominar una *fisiología trascendental,* basada en la reciprocidad agonal de una lucha de fuerzas que pertenecen al eterno proceso creador y destructor de la *physis* misma.

Por tanto, lo que hay en último término en el trasfondo de toda interpretación no es, como hemos dicho antes, otra cosa que la polaridad básica de las fuerzas fundamentales de la vida que animan al cuerpo: alegría-placer, que es cuando la fuerza se expande, crece, vence y se desfoga creativamente, y dolor o pena, que es cuando la fuerza es vencida, oprimida, impedida por una resistencia contra la que se debilita luchando en vano. La unidad viviente de la *physis* que constituye nuestro cuerpo es esta unidad vida-muerte. Las células y movimientos que lo componen nacen y mueren, luchan entre sí, crecen y se debilitan, de modo que nuestra vida, como toda vida, es, al mismo tiempo, también una muerte continua. Por tanto, placer y dolor, equilibrio y desequilibrio, utilidad y nocividad, victoria y derrota son las sensaciones elementales que subyacen a nuestra escala de valores morales, a nuestras teorías científicas vigentes, a nuestras creencias religiosas y a nuestras preferencias o antipatías políticas. Como sensaciones orgánicas preexisten a todos los juicios lógicos, racionales y conscientes que determinan funciones tenidas como más elevadas o superiores a la sensación: «El hombre, al contrario del animal, ha alimentado dentro de sí una masa de instintos e impulsos antagónicos: merced a esta síntesis es señor de la tierra. En este mundo múltiple de instintos, las morales son expresión de jerarquías localmente delimitadas, de modo que el hombre no es destruido por sus contradicciones. Así, un instinto se instituye en amo mientras que su contrario, debilitado, refinado, obra como impulso que provee el estímulo para la actividad. El hombre superior poseería la máxima pluralidad de instintos y la poseería en la intensidad relativamente mayor que pueda ser soportada»[34].

Se podría valorar este planteamiento, sin temor a exagerar, de «revolución copernicana axiológica» con la que Nietzsche inaugura un nuevo tipo de análisis y reflexión sobre la moral: no es la moral la que hace al ser humano, sino el ser humano el que hace la moral. O sea, no hay valores en sí, un bien y un mal incondicionados y como formando parte de la estructura del ser mediante cuyo cumplimiento y conformación con ellos el ser humano se humaniza y encuentra su dignidad como persona, sino que el hombre es el que produce los valores, los instaura lo mismo que produce el conocimiento, el arte o la técnica[35]. El no haber advertido esto es motivo de que Nietzsche acuse a todos los filósofos anteriores de superficialidad e hipocresía. Pues, a pesar de declarar su intención de radicalidad filosófica y crítica a la hora de elucidar racionalmente una doctrina o una tesis determinada, siempre silenciaban y dejaban sin analizar el trasfondo de los motivos últimos de las opciones de valor y de las decisiones teóricas que toda doctrina y toda tesis conlleva. El propósito de justificarlo todo y de dar razón de todo se dejaba sin justificar ni analizar las condiciones mismas

---

[33] WL, 1, en OC I, p. 613; Cfr. Bittner, R., «Nietzsches Begriff der Wahrheit», en *Nietzsche Studien* 16 (1987), p. 89; Zunjic, S., «Begrifflichkeit und Metapher», en *Nietzsche Studien* 16 (1987), pp. 149-163.

[34] FP III, 34 [5].

[35] Ha sido muy estudiada y resaltada ya la influencia de los moralistas franceses en la formación de la crítica moral de Nietzsche, en particular de La Rochefoucauld, que tiende a resaltar las motivaciones egoístas como sustrato de las acciones de las personas más ilustres y cultivadas. Nietzsche habla, no obstante, del ser humano como tal, lo que implica una generalización de eso «demasiado humano» que debe ser genealógicamente analizado. Cfr. MA II, § 214.

que hacen posible el funcionamiento del pensamiento y el comportamiento racional, a saber, por qué es preferible lo verdadero a lo falso; por qué es preferible lo estable, lo inmutable, el ser, frente al devenir, el cambio, la transitoriedad; por qué es o debe ser preferible siempre y de forma absoluta lo bueno a lo malo; por qué hay que creer y aceptar un bien en sí opuesto a un mal en sí como formando parte de la estructura misma de la realidad. Nada de esto se analiza ni se razona en ningún momento, sino que son cosas que se afirman, sin más, dogmáticamente[36].

Por eso, Nietzsche llama la atención respecto al sorprendente contraste que produce, en algunos filósofos, la férrea firmeza incontestable con la que afirman determinadas posiciones teóricas junto a la evidente fragilidad de las razones con las que tratan de demostrarlas. En concreto, señala como ejemplo de esto la culminación de la duda metódica de Descartes, con la que se pretende alcanzar nada menos que un punto de partida radicalmente nuevo e indudable para la filosofía moderna, en la afirmación última de la existencia de Dios demostrada ¡atención! con el viejo argumento ontológico de San Anselmo, el cual ni siquiera es retocado ni perfeccionado. Y lo mismo pasaría con las razones, demostraciones y postulados con los que Kant se propone recuperar el mundo suprasensible y los noúmenos de la vieja metafísica en su segunda crítica tras haber sido muy convincentemente rebatidos en la primera: «¡Y ahora, amigo mío, no me hables del imperativo categórico! — esta palabra me hace cosquillas en el oído y me tengo que reír, a pesar de tu presencia tan seria: hace que me acuerde del viejo Kant que, como castigo por haber introducido subrepticiamente "la cosa en sí" —¡otra cosa también muy ridícula!— fue sigilosamente asaltado por el "imperativo categórico" y, con éste en el corazón, *tomó equivocado el camino de vuelta* a "Dios", "el alma", "la libertad" y "la inmortalidad", al modo de un zorro que tomara equivocado el camino de vuelta a su jaula: —¡cuando habían sido *su* fuerza y *su* astucia lo que había *roto* esa jaula!— ¿Qué? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esa "firmeza" de tu llamado juicio moral? ¿Esa "incondicionalidad" del sentimiento de que "aquí todos tienen que juzgar como yo"? ¡Admira más bien el *egoísmo* que tienes en ello! ¡Y la ceguera, la mezquindad y la falta de pretensiones de tu egoísmo! Pues es egoísmo sentir el *propio* juicio como ley universal; y a su vez un egoísmo ciego, mezquino y falto de pretensiones porque delata que aún no te has descubierto a ti mismo, no has creado para ti mismo un ideal propio, absolutamente propio: — porque éste no podría ser nunca el de otro, y mucho menos el de todos, ¡de todos!»[37].

Las razones aducidas, tanto por Descartes como por Kant, para continuar manteniendo en vigor el trasmundo de la metafísica no pueden evitar ofrecer el aspecto de racionalizaciones o justificaciones a posteriori, o sea, subsiguientes a una afirmación previa, inicial, no racional, de la posición sin más que se trata de mantener[38].

---

[36] «La mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida. Por ejemplo, que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia menos valiosa que la verdad. A pesar de toda su importancia regulativa para nosotros, semejantes estimaciones podrían ser nada más que estimaciones superficiales, una determinada especie de bobería, quizá necesaria precisamente para conservar seres tales como nosotros» (JGB, § 3).

[37] FW, § 335.

[38] «Lo que nos incita a mirar a todos los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica no es el hecho de darnos cuenta una y otra vez de que son inocentes —de que se equivocan y se extravían con mucha frecuencia y con gran facilidad, en suma, su infantilismo y su

Por lo tanto, resulta claro que estas opciones previas y estas afirmaciones nunca justificadas muestran la necesidad de preguntar por las fuentes pulsionales respecto de las cuales toda esa justificación consciente no es más que la fase final de un proceso subterráneo producto de una historia larga y atormentada. ¿Por qué los filósofos no han profundizado nunca en este tipo de explicación? Principalmente por dos razones: 1) Primera, porque toda nuestra actividad espiritual y consciente se asienta en una serie de procesos inconscientes cuyo funcionamiento resulta inaccesible a nosotros de manera directa, aunque pueden ser estudiados, analizados e inferidos a través de las manifestaciones, traducciones o síntomas de lo inconsciente en lo consciente: «*Solo* hay estados CORPORALES: los estados mentales son sus consecuencias y símbolos. Escindir el mundo externo y el interno como hacen los metafísicos es ya un juicio de los sentidos»[39]. 2) Y segunda, porque desde el dualismo metafísico que separa mundo sensible y mundo inteligible, alma y cuerpo, se opina que en la esfera espiritual del conocimiento y de los valores morales sólo pueden darse relaciones entre ideas o esencias (eternas, inmutables, etc.), de tal modo que lo espiritual y lo suprasensible de ningún modo podía proceder de su contrario, lo sensible, lo instintivo, el devenir. Espíritu e instintos, razón y pasiones han sido siempre considerados como opuestos e incompatibles, y nunca se había advertido la continuidad que de hecho hay entre ambas instancias: «Los problemas filosóficos toman hoy de nuevo en casi todas sus partes la misma forma de pregunta que hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica ayudaba a superar esta dificultad en la medida en que negaba que una cosa nace de la otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la "cosa en sí". En cambio, la filosofía histórica, que ya no debe pensarse en absoluto separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha ido constatando en casos particulares (y presumiblemente ésta será su conclusión en todos ellos) que no son opuestos, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que en la base de esta contraposición reside un error de la razón: según su explicación, no existe, en rigor, ni un actuar altruista ni una contemplación completamente desinteresada, ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la observación más sutil revela su existencia»[40].

Por tanto, la posición de Nietzsche es que tanto la actividad del pensamiento como los fenómenos morales deben ser comprendidos como el resultado producido

---

puerilidad—, sino el hecho de que no se comporten con suficiente honestidad, siendo así que todos ellos levantan un ruido grande y virtuoso tan pronto como se toca, aunque sólo sea de lejos, el problema de la veracidad. Todos ellos simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada, siendo así que, en el fondo, es una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una inspiración, casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba de lo que ellos defienden con razones buscadas posteriormente. Todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son incluso pícaros abogados de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de verdades» (JGB, § 5).

[39] FP III, 9 [41]. «Los pensamientos son *signos* de un juego y una lucha de los afectos: están siempre unidos con sus raíces ocultas» (FP IV, 1 [75]); «La moral como lenguaje alegórico acerca de una región desconocida de los *estados corporales*» (FP III, 4 [217]).

[40] MA I, § 1.

por un cierto tipo de relaciones interpulsionales que afloran a la conciencia y se plasman en la conducta[41]. Por ello, lo que debería ser la filosofía es una genealogía como trabajo de identificación de los instintos y pulsiones que actúan secretamente en las diferentes interpretaciones y valoraciones humanas. Porque esta es la condición previa a cualquier posibilidad de apreciación de la pertinencia (verdadera o falsa, buena o mala) de esas producciones espirituales en relación con la vida. La intención de Nietzsche no es promover ninguna clase de fisiologismo materialista, sino la de desligar la noción de pulsión y su dinámica de la condena y exclusión a la que le había sometido el dualismo metafísico. No hay reduccionismo biologista porque Nietzsche no reivindica en ningún momento el hecho de que por fin él ha dado la explicación última de tal fenómeno o de tal idea mediante su análisis genealógico de su trasfondo pulsional. En último término, los instintos y los procesos infraconscientes nos son directamente incognoscibles. Sólo podemos dar de su dinámica simples interpretaciones, porque nunca ni en ningún caso nos es posible una relación objetiva con la realidad. La «cosa en sí», se la entienda como se la entienda, es siempre para nosotros incognoscible e inaccesible. Por eso, el análisis genealógico no se concibe como el descubrimiento o la aclaración consciente de la combinatoria inconsciente que constituiría la trama objetiva de la realidad. Es sólo la puesta de manifiesto de que la realidad no es pensable nunca para nosotros como significado en sí, sino que es siempre un proceso de múltiples interpretaciones producidas de manera incesante por nuestros impulsos. Y nunca podemos salir de ahí en ningún caso[42].

Óptica genealógica, en suma, como oposición al dogmatismo espiritualista y metafísico, lo que equivale a decir desconfianza de los valores morales racionalmente universalizados y rechazo de las pretensiones ilusorias del ser humano de poder dominar con la simple conciencia la significación involuntaria de sus actos[43]. Esta óptica genealógica se desdobla en dos momentos metodológicos: el momento interpretativo y el momento axiológico. La primera tarea de este método es, como hemos podido ver, indagar en las fuentes pulsionales que producen las interpretaciones y las valoraciones morales; tratar de identificar las pulsiones vitales que les han dado nacimiento como condiciones de existencia para un determinado tipo de individuos: «Es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, ante todo como síntomas de determinados cuerpos; y si esas afirmaciones o negaciones del mundo en su conjunto no tienen, medidas científicamente, ni un grano de significación, al historiador y al psicólogo le dan sin embargo señales tanto más valiosas en cuanto, como se ha dicho, síntomas del cuerpo, de su éxito y fracaso, de su plenitud, su poderío, su soberanía en la historia, o bien de sus inhibiciones, sus agotamientos, sus empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin»[44].

---

[41] En la configuración de esta posición tan importante en este período de la evolución de Nietzsche, tiene una notable importancia la influencia de los obras de Paul Rée, *Psychologische Betrachtungen* (1875) y *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877). De ellas aprende la conveniencia de analizar la moral desde la psicología, sin recurrir a instancias metafísicas. No obstante, Nietzsche toma al mismo tiempo también distancias, como veremos, respecto a los modelos de Rée (los evolucionistas ingleses), lo que le hacía reconocer como distintivo de lo moral los valores altruistas. Cfr. GM, Prólogo, 4.

[42] Cfr. M, Prólogo.

[43] Cfr. AC, § 14.

[44] FW, Prefacio 2.ª edición, 2.

Mirar lo que hay detrás, o debajo, de esas valoraciones, explorar la procedencia inconsciente de una afirmación o de un comportamiento, porque todo fenómeno consciente enmascara algo, y de lo que trata el análisis genealógico es de ofrecer una interpretación sobre lo que se oculta bajo esa máscara. Porque obteniendo esa información es posible superar el dogmatismo y trabajar con un concepto de filosofía como tarea interpretativa y no ya como búsqueda de la causa o del fundamento. Para ello, se estudian los datos históricos y etnográficos relativos al surgimiento y evolución de las creencias morales, cómo se originaron y bajo qué condiciones fueron incorporadas por los individuos que las sienten como sus condiciones de existencia[45].

En una segunda fase, se trata de juzgar el valor de los valores de esa moral analizada, preguntándose por su conformidad o no con las exigencias de la vida. El valor de los valores se refiere al carácter beneficioso o perjudicial de una interpretación moral (convertida en creencia interiorizada y reguladora de las acciones) para los individuos que hacen de esos valores-creencias sus condiciones de existencia: «¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo? ¿Y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su confianza, su futuro?»[46].

De ahí que la genealogía que Nietzsche llevará a cabo de la moral europea, inspirada por los ideales ascéticos y resultado de la rebelión de los esclavos de Roma contra el paganismo antiguo, se lleve a cabo, en *La genealogía de la moral*, primero, mostrando sus orígenes, y, segundo, analizando y juzgando su incidencia en el desarrollo de las sociedades europeas que han hecho de esta moral su condición de vida hasta hoy. ¿Ha favorecido esta moral la salud y ha intensificado el sentimiento de vida, o ha promovido la decadencia y ha perjudicado a los individuos que la han heredado como sus condiciones de existencia? De este modo, el juicio sobre el valor de los valores adopta con frecuencia en Nietzsche la forma de un diagnóstico. Porque las interpretaciones que el análisis genealógico estudia son producidas por el cuerpo como sistema pulsional, es decir, son la manifestación de ciertos estados corporales y, por tanto, son síntomas del juego efectivo de los dispositivos pulsionales propios de ese tipo de individuos: «La cuestión "¿qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella moral?", debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta "¿valioso para qué?" nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese valor para la máxima capacidad posible de duración de la raza (o para el aumento de sus fuerzas de adaptación, o para la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un hombre más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos de valor. Considerar ya en sí que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses»[47].

---

[45] Cfr. M, § 98; MA I, § 20.

[46] GM, Prólogo, 3.

[47] GM I, 17 nota. Es importante advertir que el término «valor» no significa exactamente lo mismo en cada una de estas dos fases del método. En la primera designa las preferencias o repugnancias sacralizadas por una determinada moral y su constitución como creencias interiorizadas, devenidas inconscientes, pero que ejercen una función reguladora de la vida humana en los indivi-

1.4. Conquistar la libertad

Dice Nietzsche que, mientras que la metafísica es el intento de encontrar el ser verdadero detrás del mundo de las apariencias, la filosofía debería ser simplemente el intento de describir el mundo sin pretender con ello decir ni descubrir el ser del mundo. O sea, lo que el filósofo tendría que hacer no es inventarse trasmundos, sino aplicarse a describir lo más exacta y respetuosamente posible la realidad en la que estamos y describirnos a nosotros mismos como parte de esa misma realidad en la que estamos y somos. Pues bien, lo que proporcionó a Nietzsche la idea más potente e innovadora acerca de lo que es esa realidad no fue la filosofía de ningún filósofo, sino que fue la tragedia griega, la cual le enseñó también lo esencial respecto a qué se puede y se debe pensar que es la libertad. Veamos, pues, qué enseñanzas extrae Nietzsche de las tragedias griegas, para luego exponer cómo las aplica a su comprensión de lo que es el mundo y de lo que es un espíritu libre.

Lo primero en lo que se fija es en que lo propio de la actitud trágica, tanto la del héroe de las tragedias como la del espectador, consiste en no buscar ningún consuelo y seguridad ante el sinsentido del mundo, autoengañándose uno mismo con visiones teleológicas o mecanicistas asumidas como la verdad. El mundo, nuestra existencia, no tienen ningún sentido. O mejor dicho, tienen sólo el sentido que nosotros les queramos dar. Hay que poner entre paréntesis la creencia en la existencia de cualquier entramado de leyes causales afirmada como estructura mecánica de la realidad a la que todo estaría sometido. Lo que las tragedias muestran es lo contrario de esto. Muestran los aspectos de azar, indeterminación, lucha, sufrimiento y destrucción que forman parte del mundo y de nuestra existencia, en cuanto condiciones del funcionamiento mismo de esta vida. O sea, lo que muestran es cierto caos engendrado por las condiciones mismas de ser y de funcionar este mundo.

Entonces, mostrando ese devenir inseparable de creación y de destrucción, las tragedias invitan a tomar conciencia y a aceptar la vida como es, sin autoengaños ilusorios de salvación y redención. Las tragedias no son, por tanto, motivo para el pesimismo, la resignación o el fatalismo, sino, al contrario, pueden representar un estímulo para la autosuperación mediante el ejercicio de la libertad. Ante todo, porque esta aceptación de la vida tal como es renaturaliza al individuo, o sea, le devuelve a la naturaleza en el sentido de que se sabe entonces, no ya un ser suprasensible y sobrenatural, sino naturaleza él también y parte de esta tierra. Y, como tal, un ser que funciona con la misma dinámica con la que funciona esa realidad trágica en la que está y es. Una de las cosas que continuamente afirma Nietzsche es que al ser humano sólo se le comprende adecuadamente cuando se prescinde del dualismo alma-cuerpo y se le ve incardinado en la naturaleza y parte del mundo, lo que significa, antes que ninguna otra cosa, que no se le puede considerar nunca independientemente de su base pulsional, o sea, de ese entronque natural de su ser con la realidad de la naturaleza que son sus impulsos.

Pero entonces se puede preguntar: ¿Cómo es posible pensar la libertad de este ser humano incardinado en la naturaleza, que es él mismo naturaleza, y cuyo ser descansa, por ello, en su base pulsional? Si se atiende a lo que muestra la tragedia, se puede apreciar que hay una necesidad en el acontecer del mundo que no puede ser en-

---

duos que las profesan. En la segunda fase, la palabra «valor» designa el carácter beneficioso o perjudicial de esas creencias y valoraciones morales para la vida.

tendida en el sentido de una necesidad mecánica regida por la ley de la causa y el efecto, sino que es una necesidad compatible con la libertad. O sea, es una necesidad no entendida como efecto inexorable de causas inexorables. Las premisas son éstas: Primera, se entiende el mundo como una lucha de fuerzas en continua confrontacion unas con otras, tanto en el plano de la naturaleza como en el plano de la cultura y el de la historia. Y segunda, el individuo humano está inserto en esa lucha como una más de esas fuerzas que componen el mundo, y que contribuye, por tanto, como fuerza que actúa, a su devenir y a su acontecer. Lo importante a partir de aquí es, entonces, comprender que, al actuar como una de esas fuerzas, el ser humano no lo hace obedeciendo fatalmente a la presión de una coacción absoluta y determinista procedente de una ley cósmica o del destino. El destino que se escenifica en la tragedia no es una necesidad a priori y en sí que elimina *de facto* la libertad del héroe. Si no hay lucha, o sea, conflicto entre destino y libertad, no hay tragedia. El efecto estético de la catarsis trágica se debe a que el héroe resiste a su destino que amenaza con aplastarle, se opone a él con el querer de una voluntad activa de superación que quiere modificarlo, un querer, por tanto, que es lo contrario de una resignación pasiva, paralizadora y fatalista. O sea, el héroe lucha contra las fuerzas que se le oponen, sin que en el argumento de la tragedia esté decidido de antemano si serán estas fuerzas o será él quien vencerá.

No es extraño, por tanto, que Nietzsche considere que no todos los seres humanos son igualmente libres o no libres. La libertad, dice, es un privilegio exclusivo de las naturalezas superiores y nobles. Y lo que caracteriza a estas naturalezas superiores que llegan a ser libres es una ordenación de sus impulsos, fruto de su disciplina y autodominio, que se traduce en un nivel de existencia más elevado y feliz. Además, las naturalezas superiores son las que tienen la capacidad de hacer esto, o sea de coordinar y reconfigurar dentro de sí una muy amplia riqueza y multiplicidad de pulsiones distintas e incluso contradictorias, imponiendo un afecto dominante y diferenciador que impide la anarquía de los impulsos subordinándolos y jerarquizándolos en torno a él. Esto es lo que permite evitar la dispersión y favorecer la acumulación de la fuerza, con el consiguiente aumento de la potencia para hacer frente a las otras fuerzas externas. Esta es la razón de la mayor libertad de estas naturalezas, mientras que la falta de libertad, propia de las naturalezas débiles, es el signo de una idiosincrasia pulsional anárquica, descontrolada, que sólo puede sentir crecer su sentimiento de poder subordinándose a otras fuerzas externas que le controlen desde fuera su anarquía y descontrol internos[48]. De modo que la libertad designa el privilegio de idiosincrasias pulsionales coordinadas y bien estructuradas, que hacen posible la optimización de la fuerza y producen un pensamiento y una acción espontáneamente creadores.

¿Y cómo se ejerce luego esta libertad y esta acción espontáneamente creadora? Para el individuo que es un simple actor, que se sabe y se quiere como actor, o sea que sabe que sus acciones y sus comportamientos no son más que roles a representar en las distintas situaciones de su existencia, el problema de la libertad es decidir si repre-

[48] «Cuanto menos sabe alguien mandar tanto más urgentemente necesita de alguien que mande, que mande con dureza, de un dios, un príncipe, un médico, un confesor, un dogma, una conciencia de partido. De lo que habría que concluir quizá que las dos religiones universales, el budismo y el cristianismo, podrían haber tenido la razón de su surgimiento, y en especial de su repentina difusión, en una enorme *enfermedad de la voluntad*» (FW, § 347); cfr. FP IV, 14 [113].

senta su papel tal como ha sido condicionado o determinado por su educación, o sea, por lo que los demás han hecho de él, o bien si busca creativamente nuevos roles y de este modo se construye libremente a sí mismo[49]. Todo ser humano está condicionado por los factores y circunstancias de su educación, de su origen, de su lenguaje, de los valores que ha incorporado y que se han inscrito en su cuerpo y en sus impulsos. Sin embargo, esto no significa un determinismo absoluto, sino que es posible la libertad y el ennoblecimiento si el individuo lucha por superar esos condicionamientos rebañizantes para convertirse en alguien original y superior[50]. Es posible la empresa de construirse uno mismo dando un estilo al propio carácter.

Naturalmente queda excluida aquí la hipótesis científica de un ser humano como organismo biológicamente constituido (por sus genes, por ejemplo) y al que luego se incorporan elementos externos como son sus valores, sus hábitos, etc. Para Nietzsche, incorporar no significa añadir algo nuevo a una especie de naturaleza o de código genético que desde el principio es lo originario y sustancial del ser humano, sino configurar el cuerpo desde cero, o sea, convertir en cuerpo una determinada estructura pulsional, una serie de dispositivos pulsionales requeridos como condiciones de existencia. Se nos ha condicionado mediante la educación aplicándonos un conjunto de técnicas destinadas a modificar la economía pulsional de nuestro cuerpo. Estas técnicas, aplicadas durante un largo espacio de tiempo, han conseguido fijar en nosotros ciertas regularidades de reaccionar y de comportarnos, hasta crearnos una especie de identidad o personalidad como «yo mismo»[51]. Por tanto, esta misma estrategia es la que tiene ahora que seguir el espíritu libre para sustituir, si es necesario, ese condicionamiento por otro. Puesto que una nueva interpretación o un nuevo valor logra imponerse mediante una coacción duradera y lograr así nuevos dispositivos pulsionales, es posible poner en práctica esa misma coacción a la economía pulsional del cuerpo y hacer de nuevos valores nuevas condiciones de existencia.

Construir en uno mismo un tipo superior de ser humano en conformidad con el impulso de autosuperación implica, pues, hacerlo necesario, o sea, hacer del azar de las luchas que forman a los individuos una necesidad, la necesidad de la que surge ese carácter superior[52]. Desde esta perspectiva, el objetivo de la libertad sería llegar a ser lo que se es, que es lo mismo que decir llegar a ser lo que se puede ser. Esta propuesta de realizar un hombre nuevo y una cultura nueva, que lleguen a ser lo que podrían ser, no se remiten, sin embargo, en el pensamiento de Nietzsche, a un ingenuo voluntarismo, sino que se tratan de incardinar en las condiciones de creación de toda cultura. Por eso Nietzsche intentará dar la vuelta a la concepción básica de nuestra cultura occidental, en su pensamiento más maduro, y ofrecer una nueva visión del mundo a partir de la hipótesis de la voluntad de poder, en la que es posible entender el ejercicio de la libertad como construcción positiva de uno mismo y de la cultura.

---

[49] Cfr. más adelante el epígrafe 2.4.

[50] Cfr. JGB, § 61.

[51] FP II, 2.ª, 11 [128 y 134].

[52] En esta comprensión de la necesidad, que Nietzsche desarrolla, sobre todo, en *La gaya ciencia*, interviene la influencia de Spinoza, a quien Nietzsche descubre en 1881, y a quien, desde entonces, considera uno de sus predecesores. Cfr. las cartas a Overbeck de 8 y 30 de julio de 1881. Cfr. FW, § 333.

Ahora, en las obras en las que Nietzsche desarrolla su filosofía del «espíritu libre», el ejemplo de cómo se conquista la libertad, tal como él la piensa, lo tenemos en la nueva concepción del filósofo como espíritu libre y de la filosofía que se derivan de este planteamiento[53]. Es significativo que Nietzsche diga una y otra vez que la libertad de espíritu representa, para él, la primera característica del filósofo y del concepto de filosofía, entendidos ambos como capacidad de afrontar lo desconocido desde una actitud indagadora sincera y radical. ¿Por qué la libertad es la primera característica del filósofo y de la filosofía? Nietzsche señala que lo que sucede a muchos filósofos y científicos que anteponen la necesidad de certeza, de seguridad y de estabilidad al placer de la libertad es que acaban siendo espíritus sometidos y dependientes. La libertad de espíritu, en cambio, se define por la independencia[54], o sea, por la capacidad de poder pensar y actuar sin estar sometido a la autoridad de los valores en vigor, empezando, por ejemplo, por el valor de verdad o de bondad atribuido al ideal científico moderno[55].

Es decir, la independencia del espíritu libre se mide por su capacidad de pensar y de vivir, si es preciso, en función de valores diferentes a los comunes, o incluso opuestos a éstos si fuera necesario. Por ello, Nietzsche representa al espíritu libre con las metáforas del explorador o del aventurero. Pues esta libertad e independencia es lo que le permite descubrir, ensayar y crear nuevos valores y nuevas interpretaciones. Esta misma independencia del espíritu libre la aplica también a la cuestión de las creencias, hasta el punto de llegar a afirmar que lo propio de este espíritu libre es carecer, en buena medida, de ellas: «Cuando un hombre llega a la convicción básica de que se le *tiene* que dar órdenes, se torna "creyente"; a la inversa, sería pensable un placer y una fuerza de autodeterminación, una *libertad* de la voluntad en la que un espíritu se despida de toda creencia, de todo deseo de certeza, ejercitado como está en saber mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta al borde de los abismos. Un espíritu tal sería el *espíritu libre par excellence*»[56]. Claramente Nietzsche se refiere aquí al tipo humano de la metafísica y del cristianismo tradicionales, que vive y regula su existencia en función de certezas dogmáticas y creencias absolutas. O sea, el tipo humano que liga la obediencia de manera fundamental a la creencia. Y en este sentido se convierte en un esclavo. Porque lo distintivo del esclavo es, justamente, la necesidad de absolutos, y esa necesidad la mediatizan siempre unas creencias. De modo que la jerarquía de los tipos humanos, que se podría establecer en función de su mayor o menor fuerza, podría tener como uno de sus criterios diferenciales su mayor o menor necesidad de creencias. Y lo que él viene a decir entonces es que cuanta mayor fuerza tiene un individuo, menos necesidad tiene de estas certezas absolutas, que son, en realidad, elementos de protección y de seguridad como remedio a su debilidad: «La cantidad de *creencia* que necesita alguien para prosperar, la cantidad de elementos "fijos" que no quiere que se sacudan porque se *sostiene* en ellos, — constituye una medida de su fuerza (o, dicho con más claridad, de su debilidad)»[57].

---

[53] Para la interpretación del «espíritu libre», cfr. D'Iorio, P.-Ponton, O., *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Etudes sur la genése de Choses humaines, trop humaines*, París, Ed. Rue d'Ulm, 2004; Wotling, P., *La philosophie de l'esprit libre*, París, Flammarion, 2008.

[54] Cfr. M, § 242.

[55] Cfr. MA I, § 225.

[56] FW, § 347.

[57] *Ibid.*

2. LA MORAL DEL ESPÍRITU LIBRE

2.1. La guerra al dogmatismo

Nietzsche hace en diversas ocasiones una valoración positiva y muy laudatoria del trabajo crítico de Kant en su *Crítica de la razón pura*, y en especial de su conclusión de que la metafísica no es posible como ciencia. En esta conclusión ve él resumirse todo un largo proceso histórico de cuestionamiento crítico del modo de pensar metafísico, que empezó ya con los sofistas y los escépticos, que continuó a lo largo de la Edad Media con los nominalistas, y que prosiguió en la Modernidad con los empiristas. En virtud de todo este trabajo crítico, y de su propia reflexión, Kant puede ofrecer ahora la demostración de que el entendimiento humano no puede concluir la existencia a partir de la esencia, ni el ser a partir de la idea. De modo que la cosa en sí es indemostrable e incognoscible para nosotros. Dios, alma y mundo, y todos los conceptos y realidades postuladas por la metafísica clásica no son más que «ideas de la razón» a las que la experiencia no puede proporcionar un contenido adecuado. Simplemente expresan puntos de vista desde los que la experiencia puede organizarse como totalidad. Pero esta función de unificación es puramente regulativa e instrumental; no equivale a ninguna ampliación real de nuestro conocimiento.

Sin embargo, como sabemos, a pesar de estas afirmaciones de la *Crítica de la razón pura*, la intención de Kant estaba muy lejos, al pronunciarlas, de ser la de eliminar la creencia metafísica en el mundo verdadero y en Dios como su fundamento. Su verdadero propósito era, por el contrario, no sólo mantener, sino reforzar estas creencias elaborando una nueva posibilidad para lo trascendente menos problemática, o sea, más inmune y resistente a las críticas de lo que lo habían sido las establecidas y desarrolladas por la metafísica tradicional. Se trataba de levantar todo el edificio de la metafísica y el mundo suprasensible, no a partir del conocimiento, sino a partir de la moral como nuevo fundamento. Partir de la moral como de un hecho indiscutible que ha de afirmarse dogmáticamente, y desde ella y su necesidad incuestionable derivar de nuevo, como postulados de la razón práctica, la realidad del alma inmortal, del mundo suprasensible y de Dios como causa última. Respecto a esta estrategia, el entendimiento científico se abstiene de emitir juicios, positivos o negativos, sobre objetos trascendentes, limitándose simplemente a remitir a lo que Kant llama la «fe racional». Racional aquí significa que, no sólo no hay oposición entre fe y razón (como lo muestra ya la expresión misma de «fe racional»), —afirma Kant— ¡puede avanzar más allá de los límites del entendimiento y postular la ley moral incondicionada, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como causa suprema!: «Hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales); si estas leyes suponen necesariamente alguna existencia como condición de posibilidad de su fuerza obligatoria, esta existencia ha de ser postulada, ya que lo condicionado de donde partimos para deducir esa condición determinada es, a su vez, conocido a priori como absolutamente necesario. Mostraremos, por tanto, que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que, al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con la razón»[58].

[58] Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, trad. cast. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, B 662, p. 525.

Este propósito de Kant de recuperar nuevamente la metafísica desde la moral —contra todo el trabajo histórico de la crítica y contra sus propias conclusiones en la *Crítica de la razón pura*—, y su manera de intentarlo, constituyen el blanco de duras críticas que Nietzsche le dirige[59]. Para él, Kant se desdice y antepone su personal valoración de la moral como ley metafísica establecida por Dios a las condiciones requeridas para la demostrabilidad científica de semejante estatuto. En efecto, para Kant, la moral es un hecho incuestionable. Parte de la ley moral como hecho racional cuyo valor incondicionado no es posible cuestionar y cuya esencia y contenido remiten al mundo suprasensible. La tarea de su filosofía será, por tanto, tan sólo la de justificar o fundamentar esa condición[60]. No intenta introducir ningún principio nuevo de la moral ni discutir la moral existente tal como existe. Él considera que siempre ha existido la moral como sentido del deber, de modo que la humanidad siempre ha sido consciente de esto. Por tanto, la moral es una realidad indiscutible. Nietzsche considera, en cambio, este planteamiento carente de rigurosidad crítica y de profundidad filosófica. Y no sólo a Kant, sino a otros muchos filósofos que se ocupan de la moral, les reprocha justamente ésto: bajar la cabeza y aceptar con reverencia y sumisión la moral tal como ellos la profesan como un hecho incuestionable, sin atreverse a comenzar planteándola a ella misma como problema. Consideran que su obligación es la de justificarla tal como es y, si es posible, fundamentarla de un modo filosóficamente más inexpugnable.

Por tanto, lo primero que echa en falta Nietzsche en un gran experto en el arte de la crítica filosófica como es Kant, es que no haga de la moral un problema, y que, en vez de cuestionarla y preguntarse críticamente por su naturaleza, por su procedencia, por su valor, la asuma acríticamente tal como es: «Visiblemente, la moral no era hasta ahora de ningún modo un problema; más bien precisamente aquello en que, después de cualquier desconfianza, discrepancia, contradicción, se llegaba a un acuerdo, el sagrado lugar de la paz en el que los pensadores también descansaban de sí mismos, respiraban, revivían. No veo a nadie que se haya atrevido a una *crítica* de los juicios de valor morales»[61]. Esta sumisión de los filósofos, y de Kant en particular, a la moral vigente es algo llamativo. Porque, sobre todo los filósofos modernos siempre han alardeado de tener una firme voluntad de independencia, o sea, de hacer de la duda metódica y de la actitud crítica respecto a todo lo transmitido —conocimientos, creencias, costumbres—, su principio y su punto de partida básico. Nietzsche se pregunta entonces: ¿qué hacen estos filósofos cuando se ponen a reflexionar sobre la moral? Pues que, de inmediato, sus aires de independencia y su actitud crítica desaparecen y se vuelven obedientes y sumisos, poniéndose a trabajar para fundamentar esa

---

[59] Cfr. MA I, § 27; M, Prólogo, 3; M, § 197; FW, § 207.

[60] «Queriendo reseñar algún defecto de este trabajo, un crítico acertó más de lo que él mismo se imaginaba al afirmar que no se erigía en él ningún principio nuevo de la moral, sino sólo una nueva fórmula. Pues ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta por vez primera, como si el mundo hubiese permanecido hasta ahora ignorante de lo que es el deber o hubiera estado sumido en un error al respecto?», Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. cast. R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000, p. 58 nota.

[61] FW, § 345. «Aunque esto suene muy extraño, en toda ciencia de la moral ha venido faltando el problema mismo de la moral. Ha faltado perspicacia para percibir que ahí hay algo problemático. Lo que los filósofos llamaban "fundamentación de la moral", exigiéndose a sí mismos realizarla, era tan sólo, si se lo mira a su verdadera luz, una forma docta de la candorosa creencia en la moral dominante, una nueva forma de expresión de ésta, y, por tanto, una especie de negación de que fuera lícito concebir esa moral como problema. En todo caso, lo contrario de un examen, análisis, cuestionamiento, vivisección justamente de esa creencia» (GM, § 186). Cfr. FP III, 25 [437]; FP IV, 2 [196].

moral y reforzarla conciliándola con la razón: «Todos son unánimes en la cuestión principal, "¡la moral está ahí, la moral está dada!", todos creen, de modo sincero, inconsciente, inquebrantable, en el valor de lo que denominan moral, es decir, están bajo su autoridad. ¡Sí! ¡El *valor* de la moral! ¿Se permitirá que tome aquí la palabra alguien que precisamente tiene dudas sobre este valor? ¿Que sólo desde esta perspectiva se preocupa también por su deducción, por su deducibilidad, por su posibilidad e imposibilidad psicológica?»[62].

Puesto que Nietzsche entiende que es necesario pensar ya los problemas filosóficos sin recurrir a los supuestos y a las soluciones de la metafísica tradicional, la moral no puede seguir siendo admitida, sin más, dogmáticamente como una ley incondicionada ínsita en el alma humana, como afirmaba Kant. Hay que estudiar la moral en cuanto a su sentido y su valor. Lo que equivale a considerarla como un producto más de la actividad humana y como una parte más de la cultura como lo son el arte o la ciencia. Recordemos las palabras con las que acaba la *Crítica de la razón práctica:* «Dos cosas llenan mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que pienso y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí»[63]. Nietzsche piensa, en cambio, que la moral tiene su origen en y forma parte de los complejos de cultura que los diferentes pueblos y sociedades del planeta producen y desarrollan a lo largo de los siglos. Y esto significa, al menos, estas tres cosas: 1) Primera, si no hay una moral metafísica, o sea, única y universal, la misma para todos, entonces es que ha habido y sigue habiendo tantas morales como sociedades y culturas han existido y existen, y que todas esas morales tienen una historia y una evolución que las ha conducido a su situación actual. 2) Segunda: es preciso llevar a cabo con la moral la revolución copérnicana que Kant no quiso hacer, a saber, la de defender que no es la moral la que hace al hombre en cuanto hombre, sino que es el hombre el que hace la moral. 3) Y tercera: lo que más puede interesar de estas diversas morales que han existido y existen es, sin duda, averiguar su valor en relación a cómo han contribuido a la configuración y al desarrollo de las sociedades y de los individuos que las han adoptado y se han educado en ellas: si han servido para hacerles alcanzar un grado de existencia más elevado, o si, por el contrario, han resultado ser para ellos una instancia de debilitamiento, de conflicto y de decadencia.

Por tanto, frente al dogmatismo kantiano, Nietzsche propone problematizar la moral sometiéndola a un análisis que nos la muestre a una luz distinta a la que ofrece su versión metafísica y trascendental. El objeto de la filosofía moral no puede seguir siendo el de fundamentar el hecho moral en sí ni el de proponer, como hace Kant, «una nueva fórmula de la moralidad» para justificarla, sino que es preciso examinar los fenómenos morales en su multiplicidad y en sus diferencias, para preguntarse luego por su valor en relación con la vida, con su potenciamiento o con su decadencia.

Por otra parte, en conexión con su doctrina moral es donde Kant expresa con mayor claridad y determinación su concepción metafísica del ser humano como un compuesto dualista de materia y espíritu, dos sustancias opuestas que, por su irreconciliable heterogeneidad, están en continuo y perpetuo conflicto entre sí. De manera que todo el pensamiento kantiano sobre la moral va a construirse alrededor de esta idea de que el sentido más propio de la moral es el de conferir al ser humano su dignidad como persona distinguiéndole así del simple animal. Por ello, lo esencial de la mora-

---

[62] FP IV, 2 [203].

[63] Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 293.

lidad consistirá para él en someter, mediante la razón, a los impulsos de nuestra parte sensible, de modo que sólo nos guiemos por máximas racionales contradiciendo sin descanso nuestros deseos, apetitos, impulsos, a los que Kant considera procedentes de nuestra parte animal. La moral —dice Kant— «eleva mi valor como inteligencia infinitamente en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida»[64]. Nietzsche está en las antípodas de este planteamiento y no cree ya en ese mito del ser humano como alma suprasensible perteneciente a un mundo celestial, sino que, como Lamarck y Darwin, comprende al ser humano como un animal más. Más evolucionado, ciertamente, pero un animal que no lleva en su interior una ley moral suprasensible puesta ahí por un Dios creador: «Lo que nos separa tanto de Kant como de Platón y Leibniz: nosotros creemos sólo en el devenir, también en lo espiritual, somos *históricos* enteramente. Este es el gran cambio. Lamarck y Hegel —Darwin es sólo un efecto ulterior. El modo de pensar de Heráclito y de Empédocles ha resurgido de nuevo. Tampoco Kant ha superado la *contradictio in adjecto* del "espíritu puro"»[65]. Por tanto, pensar al ser humano fuera ya de las ideas de la metafísica es pensarlo como una unidad en vez de como una dualidad cuerpo-alma, materia-espíritu o razón-sensibilidad. Porque el espíritu, el alma, la razón, el yo, la conciencia, no son cosas separadas del cuerpo, sino aspectos del ser humano concebido como un todo organizado de la misma realidad de la que está constituido el universo.

Nietzsche reformula y transforma en este sentido la idea schopenhaueriana de la vida en cuanto voluntad inconsciente y sin finalidad que tiene en la conciencia y en el mundo de la representación su expresión más superficial. Por tanto, para él, la conciencia o el espíritu, no sólo no están separados del cuerpo y de los impulsos inconscientes como si formasen dos mundos distintos, sino que son la manifestación, en su dinámica, de fuerzas cuya lógica y cuyo funcionamiento pertenecen a una especie de «razón superior» que es la que gobierna al cuerpo, y a la que Nietzsche llama «el sí mismo» para distinguirlo del yo consciente[66]. Tradicionalmente los filósofos se han propuesto alcanzar la verdad como un conocimiento de esencias puras o como objetividad, insistiendo en que, para lograr verdades objetivas e imparciales, era necesario estar libre del influjo de las pasiones. Entendían así las pasiones como lo opuesto a la representación racional, de modo que, especialmente los filósofos racionalistas, señalaban a las pasiones como el principal obstáculo en la búsqueda desinteresada de la verdad, y como los factores perturbadores de la atención y de la pura luz de la razón que debe iluminar la evidencia y la certeza. A Nietzsche, esta tópica dualista e idealista del ser humano le parece un anacronismo y una ingenuidad de consecuencias graves para el desarrollo de nuestra cultura occidental. Porque las pasiones y los impulsos no son epifenómenos a los que sea posible neutralizar porque sean cosas del cuerpo, mientras que lo que a los filósofos les interesa es la racionalidad y el espíritu que nada tendrían que ver con el cuerpo. Es absurdo hacer así abstracción de las pasiones o con-

[64] *Ibid.*, p. 294.

[65] FP III, 34 [73].

[66] «Detrás de tus pensamientos y sentimientos está tu cuerpo y tu ti mismo (*dein Selbst*) en tu cuerpo: la tierra incógnita. *¿Para qué* tienes tú *estos* pensamientos y estos sentimientos? Tu yo en tu cuerpo, *quiere* algo en todo eso» (FP III, 5 [31]). «Toda fortaleza, salud, vitalidad, manifiesta la acrecentada *tensión* hacia el instinto del sí mismo (*Selbst*) que da órdenes» (FP IV, 22 [18]).

siderarlas como un simple condicionamiento negativo, porque constituyen una parte de nuestra realidad más profunda de la que surgen nuestras interpretaciones en el plano del conocimiento y nuestras valoraciones en el plano de nuestro comportamiento práctico[67]. Lo que el filósofo tiene que hacer, por tanto, es buscar una explicación que aclare este inevitable enraizamiento de todo pensamiento y de todo comportamiento moral en las fuentes de carácter pulsional de las que realmente brotan. En lugar, pues, de continuar pensando, como hace Kant, al ser humano escindido y en conflicto perpetuo entre su parte animal y su parte suprasensible, entre su sensibilidad y su racionalidad, tal vez sería mejor buscar un método que nos permita conocer qué son las pasiones, cómo funcionan y cómo podemos encauzarlas para hacer un buen uso de ellas aprovechando su enorme fuerza positiva y creativa: «En una persona la necesidad actúa bajo la forma de sus pasiones, en otra como el hábito de escuchar y obedecer, en una tercera como conciencia lógica, en una cuarta como caprichoso y malicioso gusto por la aventura. De cualquier modo, estas cuatro buscan la *libertad* de su voluntad justo allí donde cada uno de ellas está más sólidamente atada: es como si el gusano de seda buscase la libertad de su querer justamente en su tejer. ¿De dónde viene esto? Evidentemente del hecho de que cada uno se considera más libre allí donde su *sentimiento de vida* es mayor, y así, como hemos dicho, unas veces en la pasión, otras en el deber, otras en el conocimiento y otras en el capricho. El individuo humano considera de manera espontánea que lo que lo hace fuerte y aquello en que se siente vivificado debe ser siempre también el elemento de su libertad: piensa que dependencia y torpeza, independencia y sentimiento de vida forman parejas necesarias»[68].

Como es obvio —y Nietzsche lo señala en muchos textos—, toda esa recusación que los filósofos metafísicos han venido haciendo de las pasiones y de los impulsos, y su intento sostenido de reprimirlas para que no obstaculizasen la verdad intemporal de las esencias ni la objetividad trascendental de los conocimientos, no ha impedido en ningún momento que las pasiones y los impulsos inconscientes determinaran, en esos mismos filósofos, sus propias opciones teóricas y sus valoraciones morales. Porque la potencia condicionante de lo pulsional actúa, en todo caso, al margen de lo que conscientemente pretendan o rechacen los filósofos en sus doctrinas metafísicas. Y es que, en rigor, la neutralización de las pasiones (en el inimaginable caso de que esto fuera posible) significaría la anulación, sin más, de las condiciones mismas del ejercicio del pensamiento. Siempre hay pasiones subyaciendo al hecho de pensar, que se produce indefectiblemente regulado y dirigido por estimaciones previas de carácter pulsional: «*No* la *intención*, sino precisamente lo que ella tiene de *no intencionado* es lo que otorga valor o desvalor a una acción»[69].

Por tanto, más que una búsqueda «desinteresada» de la verdad, o más que el cumplimiento de una ley moral absoluta al margen o en conflicto abierto con las pasiones, el filósofo debería, ante todo, estudiar la lógica propia de lo pulsional como proceso axiológico originario, y debería aceptar las consecuencias que se derivan de esa lógica para reformular, a partir de su conocimiento, nuestra comprensión del saber y de la moral. En lugar de ignorarlos o de combatirlos como la parte animal indigna del ser huma-

---

[67] «Durante muchísimo tiempo se consideró que el pensamiento consciente era el pensamiento sin más: sólo ahora alborea en nosotros la verdad de que la mayor parte de nuestra actividad espiritual transcurre de modo inconsciente, sin ser sentida» (FW, § 333). Cfr. FP IV, 11 [145].

[68] MA II, El caminante y su sombra, § 9.

[69] FP III, 7 [59].

no, se deberían interpretar los instintos y los impulsos para conocerlos y para controlarlos, o sea, para sublimarlos y espiritualizarlos, lo que permitiría convertidos en funciones o en fuerzas que dirijan la creatividad hacia determinadas metas positivas.

Es lógico, por todo ello, que Nietzsche rechace la división que hace Kant del espíritu humano y el esquema básico de su teoría de las facultades, que es una pieza importantísima dentro de la arquitectónica kantiana. Para él, no tiene sentido llevar a cabo una división y una separación de los procesos de pensamiento (razón pura) y de acción (razón práctica) en términos de lo sensible y lo inteligible. Cualquier forma de dualismo debería quedar superada a la vista de que las representaciones intelectuales y las valoraciones morales surgen y se enraizan en fuentes de naturaleza pulsional y afectiva. Por ninguna parte aparece en Kant el reconocimiento de las determinaciones inconscientes en la vida mental de los individuos, salvo como determinación negativa que debe ser siempre rechazada y combatida. Y lo que prescribe la ley moral precisamente no es otra cosa que la renuncia del individuo a sus impulsos sensibles para determinarse única y exclusivamente por lo que le dice su razón: «He aquí justamente la paradoja: solamente la dignidad del hombre como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, es decir, sólo el respeto por una pura idea debe servir, no obstante, como ineludible precepto de la voluntad, y precisamente en esta independencia de la máxima con respecto a todos los demás estímulos consiste su grandeza, así como la dignidad de todo sujeto racional consiste en ser miembro legislador en un reino de fines, puesto que, de otro modo, tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades»[70]. Este rigorismo impide a Kant ver el tipo de relación que existe entre pensamientos e impulsos, que no debe ser convertida en un conflicto irresoluble y continuo, sino comprendida como la continuidad vital que siempre se da entre cada pensamiento y el impulso o configuración de impulsos que le subyace[71].

2.2. La crítica a los evolucionistas ingleses

De su discusión de la ética kantiana, Nietzsche concluye que la tarea de la filosofía moral no puede ser ya la de la fundamentación metafísica de la moral, sino la de indagar sus orígenes históricos y su evolución, considerándola como una parte más de la cultura de los pueblos y de las sociedades. La moral no surge como ley incondicionada de una razón «pura» que debe cumplirla en lucha con la sensibilidad y las inclinaciones naturales, sino que es una de las creaciones humanas en la que se proyectan determinadas exigencias extramorales de la dinámica vital de los seres humanos. En este sentido, reconoce a los evolucionistas ingleses el mérito de haber contribuído de forma importante a liberar al ser humano del esencialismo metafísico para reinsertarlo en el devenir natural del mundo del que es parte constitutiva. El ser humano y la cultura son, en efecto, evolución, por lo que la moral debe ser estudiada y comprendida a partir de los motivos extramorales que la producen. El espíritu humano y las distintas esferas de la cultura, entre ellas la moral, son logros que se van con-

[70] Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1994, 10.ª ed., pp. 117-118.

[71] «Pretender —como hace Kant— que el deber resulte *siempre* molesto significa pretender que nunca llegue a convertirse en hábito y costumbre: y tal pretensión encierra un resto de crueldad ascética» (M, § 340). Cfr. FP III, 26 [369]; FP III, 7 [36].

figurando de manera progresiva a partir de los mecanismos que rigen esa manifestación generalizada de la vida que es, según Darwin, la lucha por la existencia. La tarea de la filosofía moral debe ser, en consecuencia, el estudio de la génesis de la conciencia moral y de su evolución histórica, al hilo de un análisis del proceso de humanización y de la adquisición progresiva de las facultades humanas.

En este contexto, se considera al instinto una noción fundamental en cuanto dispositivo que cumple en los seres humanos las mismas funciones de adaptación y de regulación que tienen en el resto de los organismos vivos. Pues los instintos, los impulsos, las tendencias, los sentimientos, las inclinaciones, las pasiones, los afectos juegan un papel decisivo en los comportamientos como instancias primeras de su motivación, al estimular las acciones antes de que las ideas y representaciones intelectuales intervengan. En la línea de las explicaciones empiristas del origen de la moral, como la de Hume, Darwin reitera que la moral deriva de instintos sociales originarios como la simpatía y la benevolencia[72]. Puesto que los seres humanos descienden de animales que viven en sociedad, habrían desarrollado desde sus orígenes instintos sociales que impulsan a propiciar la supervivencia del grupo y a favorecer las condiciones de su desarrollo y bienestar. Por tanto, tenemos aquí dos afirmaciones: la moral deriva de instintos, y esos instintos son instintos sociales. Darwin cree que la conciencia moral aparece, pues, a raíz de la modificación que supuso el incipiente proceso de hominización respecto de la vida animal, y la necesidad de adaptarse al medio en el marco de una situación de convivencia entre grupos de humanos primitivos. Luego esos instintos morales incipientes se habrían ido fortaleciendo en función de la eficacia selectiva que demostraban tener en la lucha por la existencia, o sea, en función de la utilidad que reportaban a la comunidad. Y así se habría formado una jerarquía natural y originaria de virtudes morales en la que primaban las virtudes altruistas frente a las virtudes puramente personales y privadas, las cuales no habrían podido desarrollarse sino mucho más tarde, cuando la seguridad y la supervivencia del grupo como tal estaban ya mucho mejor garantizadas[73]. En conclusión, Darwin desarrolla su explicación del origen natural de la moral partiendo de la necesidad de los seres humanos primitivos de sobrevivir y adaptarse al medio. Por ello, las características de la moral se habrían configurado en función de esta lucha, de tal modo que cualquier variación de las condiciones de existencia y, por tanto, de los instintos sociales primitivos que regulan la organización de la convivencia, habría supuesto la modificación correspondiente del contenido de la moralidad.

Elaborada en el marco de una perspectiva más filosófica que la de Darwin, la comprensión que ofrece Spencer de la moral incluye una metafísica evolucionista de fondo en la que la vida no es sino una de las manifestaciones de la evolución de todo lo que existe de lo homogéneo a lo diferenciado. En consecuencia, los mecanismos que regulan la conducta humana no son, a su vez, otra cosa que expresiones de las leyes generales de la vida y, por extensión, de las leyes generales del desarrollo. Entonces, la moral, en este contexto, es definida por Spencer como una de las maneras

[72] Cfr. Darwin, Ch., *The Descent of Man*, Nueva York, Collier & Son, 1902, I, IV. «The moral sense», pp. 134 ss.

[73] Darwin, Ch., *op. cit.*, pp. 158 ss. Para la crítica de Nietzsche a Darwin, cfr. Stegmaier, W., «Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution», en *Nietzsche Studien* 16 (1987), pp. 264-287; Henke, D., «Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung», en *Nietzsche Studien* 13 (1984), pp. 189-210; Venturelli, A., «Génealogie et evolution. Nietzsche et le darwinisme», en *Revue Germanique Internationale* 11 (1999), pp. 191-205.

en las que la evolución de la vida se traduce o adquiere forma en la conducta humana. Por eso, «buena» será la conducta más evolucionada, o sea, aquélla en la que mejor se adaptan las acciones a sus fines en vistas a la supervivencia y el bienestar de la especie. De esto se sigue que el perfeccionamiento de la conciencia moral no sería, por tanto, sino el resultado del progreso de la adaptación de las acciones a sus fines; o dicho de otro modo, no sería sino el fruto de experiencias de utilidad acumuladas. La evolución entraña la diferenciación y la complejidad creciente de los motivos, que pasan de los simples estímulos perceptivos a sentimientos mezclados con pensamientos, que determinan acciones cada vez más complejas. La reflexión, como capacidad de representarse las consecuencias de la acción moral, haría que la coacción externa de las leyes morales sea sustituida poco a poco por el sentido interno del deber. De modo que, para Spencer, incluso este sentido interno del deber moral terminará por desaparecer cuando se perfeccione al máximo la adaptación de los individuos a sus condiciones sociales, en cuya situación la conducta moral será entonces la conducta que se produzca de la manera más espontánea[74]. En resumen, Spencer concibe el desarrollo moral de la humanidad como un progreso automático y necesario hacia lo que él llama la moral absoluta, pensada como garantía de que se alcanzará una situación de felicidad para todos. Porque si el bien equivale al progreso de las condiciones de adaptación, entonces evolución, moralidad, perfección humana y felicidad para todos son cosas equivalentes y que se producirán al unísono por sí solas. El sentido del deber no es el signo distintivo de la moralidad, como había dicho Kant, sino sólo la expresión de un estado transitorio de la moral en evolución que indica, en realidad, la distancia que todavía separa a la moral de su situación final de plena realización. Pues una vez alcanzado el estadio de la moral absoluta, ya no será necesaria coacción alguna, pues las conductas morales serán las conductas espontáneas y generalizadas.

Aunque, como queda dicho, Nietzsche reconoce a los evolucionistas ingleses, y en particular a Darwin, el mérito de haber planteado una propuesta interesante para desvincular a la moral del dominio de la metafísica, les critica al mismo tiempo no haber sido lo suficientemente consecuentes con esa propuesta y haberse quedado de nuevo envueltos en los prejuicios de la metafísica[75]. Concretamente a Darwin, Nietzsche le dirige dos críticas bien definidas: la de adaptacionismo y la de empleo camuflado de una teleología. En relación con la primera crítica, la de adaptacionismo, Nietzsche ve en el darwinismo una explicación de la acción, o sea, del acontecer en la naturaleza, como una evolución cuyo motor es la lucha externa regida por la necesidad de adaptación al medio y por el principio de la selección natural. Pero para él esa lucha no se produce según el esquema causa-efecto, es decir, según el esquema de la determinación del medio como causa de la lucha. Para Darwin, el ambiente externo

---

[74] Cfr. Spencer, H., *Principles of Ethics*, Londres, Williams & Nordgate, 1892, vol. I: The Data of Ethics. Para esta confrontación véase Wotling, P., «La morale sans métaphysique. Vitalisme et psycologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche», en Balaud, J.F.-Wotling, P. (eds.), *Lectures de Nietzsche*, París, L. de Poche, 2000, pp. 351-396; Fornari, M.C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS, 2006; Moore, G., «Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution», en *The Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), pp. 1-20.

[75] «Esos historiadores de la moral (especialmente ingleses) tienen poca importancia: por lo común están ellos mismos ingenuamente bajo el comando de una determinada moral y se convierten sin saberlo en sus portaestandartes y en su séquito; por ejemplo con esa superstición popular de la Europa cristiana que se sigue repitiendo siempre con candor, según la cual lo característico de la acción moral reside en la abnegación, la negación de sí mismo, el sacrificio de sí o en la compasión» (FW, § 345).

y sus condiciones son los estímulos que producen como efectos determinísticamente las respuestas de adaptación de los seres vivos. Nietzsche, en cambio, no lo entiende así. Para él, el móvil de la lucha no parte del medio externo, sino que parte de dentro de los seres vivos, que tienen constitutivamente un poder interior de crear formas, de desarrollar órganos, de realizar funciones. De modo que lo que Nietzsche defiende es la existencia de un principio de autorregulación interior como poder propio de los seres vivos, frente al mero adaptacionismo de los darwinistas: «Lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que *aprovecha*, *explota* las "circunstancias exteriores"»[76]. Por otra parte, la idea misma de evolución mediante la selección natural, de Darwin, pero, sobre todo, la idea de evolución de Spencer como adaptación progresiva, le parecen a Nietzsche configurarse sobre la base de una concepción finalista del devenir del universo, o sea, de una teleología de la realidad guiada y dirigida por un movimiento de progreso imparable. Estos autores habrían pensado la evolución —opina Nietzsche— como un proceso de perfeccionamiento indefinido de los seres vivos, de modo que las nuevas formas que se van alcanzando serían como nuevas metas que se van logrando en el movimiento ascendente de la vida hacia formas superiores cada vez más perfectas: «Historia = *desarrollo de los fines en el tiempo*: de tal modo que de los inferiores siempre crecen superiores. A explicar por qué deben siempre surgir *formas superiores de la vida*. *Sobre esto*, sobre el hecho de que esto suceda, teleólogos y darwinistas están *de acuerdo*. Pero todo se trata de una HIPÓTESIS basada en valoraciones»[77].

Más que a Darwin, Nietzsche dirige sus críticas en particular contra la idea spenceriana, irreflexivamente optimista en su opinión, de la evolución como adaptación progresiva. Para él, la historia de los seres humanos no testimonia en absoluto un movimiento generalizado de adaptación y de control reflexivo de nuestras condiciones de existencia. La incertidumbre y el azar siguen reinando en este sentido. Nuestra existencia continúa siendo un riesgo para cada uno, una aventura en el mejor de los casos, con momentos buenos y malos, pero que en todo caso no controlamos ni determinamos de modo absoluto: «Spencer piensa que la humanidad ha llegado *sin darse cuenta* a todo lo correcto, a lo que necesitáis — a juicios ¡que se corresponden con la *verdad*! ¡Absurdo! ¡Es lo contrario!»[78]; «A la felicidad se llega por caminos contrapuestos, *por eso* no hay manera de definir una ética (contra Spencer)»[79].

Sin embargo, a lo que conduce la teoría del progresismo spenceriano es, finalmente, a una apología del estado actual del mundo presentado inevitablemente como éxito histórico ante el que sólo caben reverencias y palmas. No es posible contestación ni desacuerdo alguno, ni tampoco ningún impulso de cambio para que las cosas sean de otro modo. Tienen que parecernos bien como están, porque el progreso inexorable de la evolución las ha seleccionado y producido así: «Quienes glorifican el carácter finalista de la selección (como Spencer) ¡creen saber cuáles son las *circunstan-*

---

[76] FP IV, 7 [25]; «"Útil" en el sentido de la biología darwinista, es decir que se muestra ventajoso en la lucha con otros. Pero a mí me parece que el *aumento de sentimiento*, el sentimiento de *volverse más fuerte*, es ya el auténtico *progreso*, con total prescindencia de la utilidad en la lucha: sólo desde ese sentimiento surge la voluntad de lucha» (FP IV, 7 [44]). Cfr. mi artículo «Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico», en *Estudios Nietzsche* 9 (2009), pp. 105-122.

[77] FP III, 4 [177].

[78] FP II, 2.ª, 10 [B48].

[79] FP II, 2.ª, 8 [12].

cias que favorecen el desarrollo! ¡y no incluyen entre ellas el *mal*! ¡Mas qué habría sido del hombre sin miedo, envidia o codicia! Ya no existiría: y si uno piensa en los hombres más ricos, más nobles y más fecundos, *sin* mal — se está pensando una contradicción»[80]; «No podemos privarnos ni del mal ni de las pasiones — la completa adaptación de todos a todo y cada uno en sí (como en Spencer) es un error, sería la decadencia más absoluta»[81].

Este optimismo metafísico es el que impide a los evolucionistas ingleses plantear consecuentemente una historia natural de la moral, de modo que sus respectivas reflexiones sobre la moral acaban dentro de la moral misma que se supone que pretendían superar. La puesta en evidencia de un origen antropológico de la moral no implica, en el caso de Darwin, una verdadera crítica a la moral metafísica, pues se sigue considerando a la moral como algo dado en vez de como un problema. Es lo que se pone de manifiesto en los conceptos de bien y de mal que Darwin considera como conceptos de valor absoluto. Lo bueno y lo malo son valores que se forman, según Darwin, en función de la utilidad para la adaptación y la evolución. O sea, lo bueno es lo que se demuestra eficaz para la selección natural y determinante en la fijación de las cualidades ventajosas para la adaptación. Del mismo modo Spencer identifica directamente lo bueno con lo adaptado. La utilidad, pues, justifica la función y la función crea el órgano. Nietzsche critica este criterio de valor como utilidad para la conservación porque empíricamente, desde su perspectiva, también lo malo, e incluso una degeneración, un retroceso, una enfermedad, pueden servir como estímulos de otros órganos o de otros seres lo mismo que lo bueno. Es más, hay como una solidaridad natural e inevitable entre lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo en el sentido de que ambas cosas forman parte de las condiciones de vida que aseguran el desarrollo, el bienestar y el perfeccionamiento de los seres vivos: «CUESTIÓN FUNDAMENTAL: ¿CÓMO se ha hecho, y se ha ido transformando, la *tabla de valores de los bienes* para que cierta propiedad resulte más deseable que otra? Lo que era fácil de obtener (el alimento, por ej.) fue relativamente *minusvalorado*. La tabla de valores no concuerda EN ABSOLUTO con *el grado de utilidad* (contra Spencer)»[82].

En conclusión, las críticas de Nietzsche a Darwin y Spencer se centran en que ninguno de los dos ofrece, al final, una verdadera historia natural de la moral. No tienen para nada en cuenta los códigos morales no europeos, cuya existencia y desarrollo ya habían estudiado con suficiente amplitud la etnografía y la antropología cultu-

---

[80] FP II, 2.ª, 11 [43].

[81] FP II, 2.ª, 11 [73].

[82] FP II, 2.ª, 11 [20]. «*Contra el darwinismo*. La utilidad de un órgano *no* explica su surgimiento, ¡al contrario!, — en la mayor parte del tiempo durante el cual se forma una propiedad, ésta no conserva al individuo y no le es útil, menos que nada en la lucha con las circunstancias exteriores y con los enemigos; — ¿qué es, en última instancia, "útil"? Hay que preguntar ¿útil en referencia *a qué*? P. ej. lo que es útil para la *duración* del individuo, podría ser desfavorable para su fortaleza y su esplendor; lo que conserva al individuo podría al mismo tiempo fijarlo y detenerlo en la evolución. Por otra parte, una *carencia*, una *degeneración* puede ser de la mayor utilidad en la medida en que actúa como *stimulans* de otros órganos. Del mismo modo, una *situación crítica* puede ser condición de existencia al reducir al individuo a la medida en la que se *contiene* y no se desperdicia. El individuo mismo como lucha de las partes (por alimentación, espacio, etc.): su evolución ligada al *triunfo*, el *predominio* de ciertas partes y a la *atrofia*, al "volverse órganos" de otras partes. El influjo de las "circunstancias exteriores" es *sobreestimado* hasta el absurdo por D<arwin>; lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que *aprovecha*, *explota* las "circunstancias exteriores"» (FP IV, 7 [25]).

ral. Y siguen hablando, en cambio, de un bien y de un mal en sí, absolutos y únicos para toda la especie humana. Siguen hablando del hombre europeo y de la moral europea como hombre en sí y como moral en sí. La suya no es, por tanto, una moral histórica, sino nuevamente metafísica y dogmática. Es también ella fruto de la creencia en el carácter dado, fáctico de lo bueno y de lo malo como algo que forma parte de la estructura misma del ser y de las leyes del universo[83].

2.3. La nietzscheana historia natural de la moral

Para Nietzsche, en vez de una moral única y metafísica, lo que hay son diversas formas históricas de moralidad que varían en función del tipo de sentimientos y de dispositivos pulsionales que subyacen a sus tablas de valores. No hay sentimientos morales en sí, ni dispositivos pulsionales de la moral en el sentido de instintos morales innatos, como los de simpatía y amor al prójimo de los que hablan Hume y Darwin. Las morales son un lenguaje figurado de afectos y de impulsos que expresa y plantea con sus valores las condiciones de vida propias de un determinado tipo de individuos. Por tanto, son interpretaciones producidas por cristalizaciones eventuales de afectos y de impulsos que varían entre distintos tipos de individuos y a lo largo del proceso evolutivo e histórico de cada moral. Esto obliga a estudiar cada moral, como hemos visto antes, mediante la investigación histórica de su surgimiento y de su desarrollo, para aplicar luego a las conclusiones de ese estudio el análisis filosófico que Nietzsche configura como genealogía.

Pues bien, en el análisis de nuestra moral europea y occidental que se desarrolla, en este momento de la obra de Nietzsche, en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora*, él piensa que el tipo de sentimientos o de impulsos de los que surge originariamente no son los impulsos sociales ni la benevolencia, sino *el miedo*. El miedo, dice, es el padre de la moral[84]. De modo que la prehistoria y la historia de nuestra moral son, sobre todo, una historia del miedo. Particularmente en la prehistoria el papel del miedo es sumamente relevante, permaneciendo luego, ya incorporado, en las demás fases de su desarrollo hasta hoy: «La moralidad no es otra cosa (esto es, *nada más*) que obediencia de las costumbres, sean éstas cuales fueren; y las costumbres son la manera *tradicional* de valorar y de actuar. En las cosas en que no hay tradición que ordene, no hay moralidad; y cuanto menos estipulada esté la vida por la tradición, tanto menor será el círculo de la moralidad. El hombre libre es sin moral, puesto que *procura* depender en todo de sí mismo y no de una tradición: en los estadios primitivos

[83] «No es cierto que bueno y malo [*schlecht*] sea la acumulación de experiencias acerca de lo adecuado y lo inadecuado. Todas las *pulsiones malas* [*bösen*] son ¡*exactamente igual de adecuadas y conservan exactamente igual de bien la especie* que las buenas! NB contra Spencer. Además, lo adecuado para la comunidad no es el único punto de vista. Lo más importante: ¡la *obediencia ciega* de lo que se *manda*, y el paso del temor a la veneración, sacralización de lo venerado!» (FP II, 2.ª, 6 [456]).

[84] En la configuración de esta historia natural de la moral, Nietzsche se ha dejado influenciar por lecturas diversas, entre las que destacan las de los utilitaristas ingleses, en particular John Stuart Mill, así como autores franceses como Comte y Paul E. Littré. A sus anteriores lecturas científicas añade ahora la de K.G. Semper, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1880. Y otro frente de influencias le viene de la literatura autobiográfica, las *Mémoires*, de Madame de Rémusat (Claire Élisabeth Jeanne Gravier de Vergennes), que contienen recuerdos de Napoleón y que inspiran a Nietzsche una compleja fenomenología del poder.

de la humanidad "malo" [*böse*] es lo mismo que "individual", "libre", "arbitrario", "insólito", "imprevisto", "impensable". Medido siempre según el criterio de tales estadios: cuando se lleva a cabo una acción *no* porque la tradición lo ordene, sino por otros motivos distintos (por ejemplo, el provecho individual), o por los mismísimos motivos que antaño fundaron la tradición, se la considera inmoral... ¿Qué es la tradición? Es una autoridad superior, a la cual se obedece, no porque nos ordene algo *de provecho*, sino porque *ordena*»[85].

Nietzsche llama repetidamente la atención sobre el hecho de que, al haber sido la prehistoria de nuestra moral la etapa que más tiempo ha durado, también ha sido la que con mayor fuerza ha ejercido una función formadora y moldeadora sobre el hombre occidental y ha fijado en él los rasgos fundamentales de la moral tal como existe todavía hoy. De ahí su atención continua a las formas primitivas y elementales de la moral. Ese sentimiento de miedo, padre de nuestra moral, es un miedo que preside tanto la relación del hombre con la naturaleza como la relación de cada individuo con los demás individuos. El origen y la razón de ese miedo está en todo lo que escapa al control de los seres humanos, o sea, en todo lo desconocido y en todo lo que no puede ser previsto y controlado. Es, por ello, el mecanismo instintivo fundamental encargado de descartar o de prevenir las variaciones y los cambios respecto de las situaciones ya alcanzadas de dominio estable sobre la realidad y sobre los demás. Estas situaciones de dominio estable son las costumbres, por lo que el contenido de la moralidad primitiva no es otro que el de la obediencia ciega a las costumbres[86].

En el miedo se enraiza, pues, esa tendencia fundamental en nuestra moral dirigida a combatir la influencia de lo nuevo, de lo individual, de lo que escapa a la costumbre y a la regla y, por tanto, de todo lo que es susceptible de amenazar la autoridad de los valores tradicionales. De modo que el sentimiento de miedo es una de las principales fuentes afectivas de la moral gregaria, moral de la debilidad, de la oposición a la excepción y del rechazo del individuo independiente y soberano. Así que no son la simpatía y el amor al prójimo los afectos primarios que se experimentan a la vista de los demás, sino el miedo al otro. No el amor al prójimo, sino el miedo al prójimo es lo anterior y más originario de nuestra moral. Pues ante otro ser humano, que es un de-

---

[85] M, § 9. «Ser moral, decente o ético significa obedecer a una ley o tradición de antigua fundación. No importa que uno se someta a ella con esfuerzo o con ganas, lo importante es hacerlo. Se llama "bueno" a quien, gracias a una larga tradición heredada, actúa con facilidad y ganas, como si formara parte de su naturaleza, en conformidad con las costumbres tal como son en ese momento (por ejemplo la venganza, cuando el cumplir con la venganza formaba parte de las buenas costumbres como entre los antiguos griegos)... "Malo" significa "no conforme a las costumbres" (inmoral), practicar malas costumbres, rebelarse a la tradición, sea razonable o insensata... Cómo ha *surgido* esa tradición, es indiferente; sea como sea ella ha nacido independientemente del bien y del mal o de cualquier otro imperativo categórico inmanente, con el fin sobre todo de conservar una *comunidad*, un pueblo; todo uso supersticioso nacido a partir de la falsa interpretación de un acontecimiento genera una tradición, y seguirla es moral» (MA I, § 96).

[86] «Nosotros los actuales, a pesar de nuestros achaques y nuestra fragilidad, quizás seamos todos sin excepción al mismo tiempo torpes y fantasiosos por falta de una rica experiencia de sí mismo: esto en comparación con una época de miedo —la más larga de todas las épocas—, en la que el individuo tenía que protegerse a sí mismo de la violencia y para conseguir ese fin volverse él mismo un hombre violento. En aquel entonces un hombre pasaba por una rica escuela de privaciones y sufrimientos corporales y comprendía que una cierta crueldad consigo mismo, un ejercicio voluntario del dolor, era un medio necesario para su conservación; entonces se educaba al entorno para que soportara el dolor, entonces se causaba dolor de buen grado y se veía caer sobre otros lo más terrible en este género sin otro sentimiento más que el de la propia seguridad» (FW, § 48). Cfr. M, §§ 18 y 104.

predador al igual que uno mismo, no es posible saber en principio si nos atacará directamente o podrá convertirse en un aliado nuestro. Sólo cuando mediante el conocimiento queda eventualmente postergado el miedo, entonces es cuando puede surgir la simpatía, la colaboración y la amistad: «El amor al prójimo es siempre algo marginal, en parte convencional, arbitrario e ilusorio por relación al miedo al prójimo»[87].

El aspecto en el que con mayor claridad puede apreciarse esta relación entre el miedo y la moral es en el modo en que se ha producido el proceso de consolidación y de transmisión de nuestra moral primitiva, descrito de manera muy penetrante en las obras de este período. Se ha tratado de un proceso de adiestramiento o de moralización de los individuos en las costumbres, en el que sólo se transmiten sentimientos, reacciones afectivas de inclinación o de rechazo, y no ideas ni conceptos. Porque instintivamente los seres humanos primitivos habrían intuido que los conceptos morales no tienen ninguna autoridad reguladora efectiva. Por lo que no aparecen ni juegan un papel visible hasta bastante tarde en el proceso de transmisión real de la moralidad en una sociedad determinada. Esta transmisión se efectúa esencialmente por la educación de los afectos y de los impulsos, creando determinados hábitos que son las regularidades inconscientes a las que llamamos instintos y que funcionan luego como instancias primeras de motivación de la conducta. La moralidad primitiva es, pues, un proceso de educación en el que podemos ver la enorme distancia que existe entre la historia efectiva de los sentimientos morales y la historia filosófica de las teorías y de los conceptos morales[88].

Nietzsche considera, pues, que en la forma originaria de funcionamiento de la moral, ésta se impone de forma tiránica con el fin de conseguir la más completa regularidad de los comportamientos de todos los individuos y prevenir cualquier variación, novedad o diferencia en las costumbres. Es decir, se impone por sí misma la obligación imperativa de sumisión a las costumbres, sin que haga falta ninguna explicación ni justificación racional de su necesidad, por ejemplo con argumentos que resalten los beneficios de esas costumbres y de esas conductas para la colectividad. Lo que caracteriza a nuestra moral en esta su fase primitiva es, pues, la obligación absoluta que impone a todos los individuos de conformarse y adaptarse estrictamente a sus mandamientos. Para lo cual fomenta un sentimiento específico que es el del respeto por la antigüedad de las costumbres, por su larga duración, por su procedencia tal vez divina o que viene del origen mismo de los tiempos, lo que asegura y refuerza su bondad para la sociedad mantenida y transmitida de generación en generación. Así se confiere a la moral una firme autoridad reguladora que vincula y dirige a los individuos mediante la sumisión y la obediencia[89].

Y puesto que el fin último de esa autoridad de la moral es el de imponer formas de regularidad y de previsibilidad en los comportamientos humanos, el modo específico de conseguirlo es grabando, a sangre y fuego se podría decir, en cada individuo

---

[87] JGB, § 201.

[88] «La historia de los sentimientos morales es totalmente distinta de la historia de los conceptos morales. Los primeros tienen su influencia *antes* de la acción, los segundos, *después*, en vista del imperativo de explayarse al respecto» (M, § 34).

[89] «*Moral y embrutecimiento*. — La costumbre representa las experiencias de gentes que vivieron antes en punto a lo supuestamente provechoso o perjudicial, — *la sensibilidad*, empero, *para la costumbre* (moral) no remite a dichas experiencias como tales, sino a la antigüedad, a lo indiscutible y a lo sagrado de la costumbre. Y de esa manera dicha sensibilidad impide que se hagan experiencias nuevas y se vayan corrigiendo las costumbres: es decir, la moral impide la aparición de costumbres nuevas y mejores: la moral embrutece» (M, § 19).

la memoria de lo que está bien y de lo que está mal. Esta grabación se produce indefectiblemente a través del ejercicio de la crueldad, que es el segundo mecanismo fundamental del proceso de consolidación y transmisión de la moralidad de las costumbres. Por crueldad se entiende aquí la brutalidad, a veces extrema, de los medios a los que se recurre para moralizar a los individuos y que se emplean, en general, por ejemplo, en la educación de los niños. No se trata de una crueldad gratuita. Es decir, no se busca infligir el sufrimiento por el gusto de hacerlo, salvo en casos patológicos. Hasta seres queridos como los padres emplean con sus hijos la crueldad como castigo corporal o sufrimiento inflingido físicamente porque es el modo más eficaz de hablar directamente al cuerpo para que cree las reacciones instintivas adecuadas de inclinación y de rechazo de tal modo que funcione ya de por vida como instancias primeras de desencadenamiento de sus acciones. O sea, al niño no se le dan argumentos ni explicaciones dirigidas a su razón o a su memoria racional, porque se sabe que la razón es impotente en comparación con la fuerza de motivación que tienen las reacciones instintivas: «¡Un cachete al niño! y no volverá a repetir la acción. El cachete es aquí, por consiguiente, un *recordatorio* de la lección aprendida: *el dolor como el más intenso estimulante de la memoria*»[90]. «La doma de la bestia en la mayoría de los casos se consigue dañando a la bestia: asimismo el ser humano moralizado no es un ser humano mejor, sino solamente un ser humano debilitado, un ser humano radicalmente castrado y echado a perder»[91]. Así que se considera que sin el ejercicio de la crueldad, sin la utilización del sufrimiento en vistas a imponer una regularidad a las acciones, no se grabarían en lo más profundo de los individuos los valores de la moral. Se da por hecho que sin el aguijón permanente del sufrimiento no se fijan «para toda la vida» estos valores, o sea, la distinción entre lo permitido y lo prohibido por la sociedad, entre el bien y el mal en definitiva. En conclusión, ser educado, civilizarse, hacerse humano y moral en nuestra cultura occidental ha sido —dice Nietzsche— el resultado de un ejercicio sobre los individuos de la crueldad en virtud del cual estos individuos han incorporado las reacciones instintivas de inclinación hacia lo bueno, hacia lo debido, lo aprobado, y de rechazo hacia lo malo, lo prohibido. Se les ha creado así una conciencia moral que les hace responsables, o sea, obligados a responder de sus comportamientos ulteriores. De manera que el castigo, el sufrimiento que se inflige al autor de una falta es el modo concreto de obligarle a que recupere la memoria de lo que se debía y no se debía hacer. Por todo ello, el afecto de la crueldad caracteriza: 1) al proceso de aprendizaje de la obediencia a la moral; 2) al proceso de su transmisión y al mantenimiento de su vigencia; y 3) al comportamiento moral mismo de los individuos así moralizados, si bien en ellos ya de una manera sofisticada y sublimada. Porque la crueldad, desde los orígenes de la moral, ha constituido y constituye una dimensión esencial e intrínseca de ella.

En suma, Nietzsche muestra con detalle en estas obras cómo el europeo actual es el resultado de una larga evolución «no automática», en el sentido spenceriano, sino llevada a cabo mediante un entrenamiento moral determinado que la sociedad ha impuesto a los individuos. En todas las sociedades, el acceso a la cultura y la superación de la animalidad consiste en dar forma al caos de los impulsos vitales del individuo. Ninguna

---

[90] FP II, 1.ª, 42 [61].

[91] FP IV, 15 [55]. «Hacer del animal de rapiña humano, mediante la crianza (*Züchtung*), un animal doméstico, para lo cual la cultura ha tenido que utilizar como instrumento la más brutal violencia y represión» (GM I, 11).

civilización humana es una pura continuidad con la naturaleza. Por tanto, la cultura, o sea, la reordenación de los dispositivos pulsionales de los individuos y de sus instintos en función de una voluntad coercitiva externa es consustancial al individuo humano[92]. Sin embargo, hay muchas formas posibles de hacer esto, y de lo que Nietzsche acusa a la moral europea es de haber identificado la moralización con una mala desnaturalización. Cultura y naturaleza tienen que ser, ciertamente, cosas distintas, pero no tienen por qué ser inconciliables. Sin embargo, la moral occidental las ha contrapuesto drásticamente con su prejuicio dualista metafísico, que separa de modo radical naturaleza y espíritu, cuerpo y alma. Y así ha concebido al ser humano como sólo espíritu, sólo alma y sólo razón, y en modo alguno como un ser natural. Por eso, al habérseles obligado a desnaturalizarse, se ha hecho de los individuos seres sin arraigo, sin la regulación espontánea y natural de sus instintos y, en consecuencia, seres desorientados, angustiados y dominados por el deseo de dejar de ser para fundirse y desaparecer en el rebaño.

Nietzsche concluye, en fin, que los instintos de simpatía y benevolencia no son los orígenes de la moral, sino que el miedo y la crueldad son el padre y la madre de la moral. Ahora bien, el miedo y la crueldad no pueden ser, para él, instintos biológicos innatos y, por tanto, principios absolutos en el sentido de que funcionen en toda la humanidad como fuente de una misma moral única para todos. Son expresión de una actividad más profunda que es la de la estimación o apreciación valorativa en la cual enraizan y de la cual brotan los sentimientos de inclinación y de rechazo. El ser humano, dice Nietzsche, es esencialmente un animal que evalúa, es decir, que percibe y valora, en el nivel básico y elemental de su actividad fisio-psicológica, qué es lo que puede asimilar y dominar para sobrevivir y crecer, y qué es lo que puede ser para él una amenaza, un daño y un peligro. Por tanto, el sentimiento del miedo no es un instinto en sí, sino que es fruto de la percepción o evaluación de un peligro, de un posible daño para la supervivencia y el crecimiento y expansión del propio ser. A esta actividad básica de evaluación fisio-psicológica es a lo que Nietzsche llamará más adelante «voluntad de poder», o sea, voluntad de sobrevivir y de aumentar la propia potencia y fuerza de ser.

De modo que en la lucha de esta voluntad de poder por acrecentar su potencia de ser, el miedo es el sentimiento que procede de la percepción de una fuerza apreciada como superior a la nuestra, y, por tanto, como una amenaza potencial susceptible de vencer y de frustrar nuestro impulso de vida y de poder. Los fenómenos morales son, en suma, remitidos a su origen en los sentimientos morales, y éstos, a su vez, son entendidos como la expresión de la actividad valorativa y axiológica básica de la voluntad de poder. El bien de una moral determinada expresaría, por tanto, aquellas condiciones de vida que los hombres que profesan esa moral estiman adecuadas y necesarias para su supervivencia y crecimiento, mientras que el mal designaría aquello que debe ser evitado y excluido, y, por tanto, sería la expresión de un sentimiento de impotencia.

2.4. Las metáforas del caminante, del actor y la filosofía experimental de Nietzsche

En la filosofía clásica se consideraba generalmente que el fundamento del sujeto personal era, o bien el alma (tesis mantenida desde Platón a Descartes), o bien el absoluto

[92] «Lo esencial e inestimable en toda moral es que es una coacción prolongada..., el obedecer durante mucho tiempo y en una única dirección: con esto se obtiene y se ha obtenido siempre, a la larga, la virtud» (JGB, § 188).

(tesis mantenida desde Plotino a Hegel). Para Nietzsche, en cambio, estas dos nociones, el alma y el absoluto, no son más que hipótesis teológicas inaceptables, como tales, desde el punto de vista de una filosofía genealógica que pretende llevar a cabo un planteamiento crítico serio relativo al sujeto o al yo. El yo no es, pues, la conciencia ni como alma, en sentido platónico, ni como espíritu en sentido idealista-dialéctico. Pero tampoco es la voluntad entendida como causa de unos actos y, por tanto, como responsable de un proyecto existencial.

Es, sobre todo, en *Aurora* donde Nietzsche niega que el yo sea equivalente a la conciencia, y lo razona argumentando que ni el alma, ni la razón, ni la autoconciencia designan ninguna estructura fundamental comprobable, sino que son sólo ficciones, palabras con las que nombramos unitariamente todo un conjunto complejo, dinámico e internamente plural de actos de metaforización, de conceptualización y de interpretación que tienen lugar en el proceso del conocimiento[93]. En realidad, la conciencia no es para Nietzsche —lo mismo que luego para Freud—, otra cosa que un mecanismo que se ha desarrollado a instancias de lo inconsciente para resolver los problemas del individuo con el mundo externo, especialmente su necesidad de conocimiento y de relación con otros individuos[94]. Nuestra relación con el mundo a través del conocimiento no es ninguna relación sujeto-objeto en sentido metafísico, sino que necesita, para producirse, de una previa acción de estabilización tanto del polo subjetivo, o sea del yo, como del polo objetivo, o sea del mundo externo. De manera que las nociones de sujeto y objeto no son más que construcciones imaginarias, abstracciones para hacer posible la manipulación simbólica de las cosas y el dominio sobre la naturaleza requerido para poder vivir. Por lo tanto, frente a lo que proclama el racionalismo, el yo no es el origen del conocimiento, ni es el fundamento de la universalidad, la certeza o la unidad del conocimiento, como ya denunciaron los empiristas y, en especial, Hume. Descartes afirmaba que el sujeto es la sede de la razón y el principio de la conciencia inmediata, normativa de todo conocimiento. Por eso lo definía como *res cogitans*. Y Kant rebasa los límites del yo empírico para sostener que el sujeto constituye el principio supremo de todo el uso a priori del entendimiento. De ahí que lo identifique con la conciencia trascendental. Para Nietzsche ninguna de estas dos afirmaciones son correctas[95]. Contra Descartes, dice Nietzsche, está claro que yo no

---

[93] Para esta discusión, véanse Katsafanas, P., «Nietzsche`s Theory of Mind», en *European Journal of Philosophy* 13/1 (2005), pp. 1-31; Parkes, G., *Composing the Soul*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Schlingen, E., *Nietzsches Theorie des Bewusstsein*, Berlín, De Gruyter, 1999; Lupo, L., *Le colombe dello scettico. Riflessioni de Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS, 2006; Abel, G., «Bewusstsein-Sprache-Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes», en *Nietzsche Studien* 30 (2001), pp. 1-43.

[94] Cfr. M, § 119. «*Sujeto*: es la terminología de nuestra creencia en una *unidad* por debajo de todos los diferentes momentos de mayor sentimiento de realidad [...], es la ficción de que muchos estados *iguales* en nosotros serían el efecto de un único substrato: pero somos *nosotros* quienes hemos creado la "igualdad" de esos estados» (FP IV, 10 [19]). «Para que una determinada especie se conserve — y crezca en su poder —, en su concepción de la realidad ha de captar tantas cosas calculables e invariables que con ello se pueda construir un esquema de su comportamiento. Es la *utilidad de la conservación*, no una necesidad teorética abstracta cualquiera de no ser engañado, lo que se encuentra como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento» (FP IV, 14 [122]).

[95] «Lo que me separa más profundamente de los metafísicos es esto: yo no acepto que sea el "yo" lo que piensa: antes bien, considero el *yo mismo como una construcción del pensamiento*, del mismo rango que "materia", "cosa", "substancia", "individuo", "fin", "número": por tanto, sólo como *ficción regulativa*, con cuya ayuda se introduce, se *introduce ficticiamente*, en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente, de "cognoscibilidad". La fe en la gramática, en

soy el origen de mis pensamientos ni de mis conocimientos. Más bien son los pensamientos los que vienen a nosotros, nos invaden y nos desbordan cuando ellos quieren. O sea que el proceso del pensamiento no es un proceso autónomo, sino que se produce siempre determinado y condicionado por otro proceso mucho más complejo y a priori que es lo que Nietzsche llama «el acontecer del cuerpo». Y contra Kant, no es cierto tampoco que la conciencia constituya la suprema instancia unificadora del conocimiento a partir de su propia unidad e identidad consigo misma. La pretendida unidad e identidad del yo pienso (*Ich denke*) no es más que la ficción que encubre la pluralidad de fuerzas que se mueven en el inconsciente corporal. Aquí es donde está el nivel de lo profundo respecto del cual lo que sucede en el nivel de la conciencia no es más que algo superficial, terminal, un síntoma incapaz de producir, por sí mismo, ningún efecto. La conciencia, en suma, no es más que un mecanismo producido por la evolución del sistema orgánico para resolver las exigencias de la vida en sociedad[96]. En conclusión, el pensamiento consciente, el que efectuamos mediante conceptos, símbolos y palabras, es la parte menos profunda y significativa del «pensamiento» que, en realidad, es necesario a nuestro organismo. De modo que la interpretación, la unificación, la categorización, la coordinación, etc., son más operaciones del cuerpo que de la conciencia.

Sin embargo, lo característico del pensamiento occidental ha sido comprender el mundo a partir de la creencia contraria, es decir, que nada hay más real y más eficiente que el pensamiento o el espíritu. Este es uno de los errores que Nietzsche señala repetidas veces. Lo que se hace consciente se encuentra en dependencia de poderes y fuerzas que quedan inconscientes. El funcionamiento del cuerpo no entra en la conciencia, ni tampoco entra en ella lo que realmente determina, en última instancia, el qué y el cómo de los procesos intelectuales. Todo eso depende de otra instancia más profunda, de la que el placer y el dolor son sus indicios, así como la sensación de querer o el sentimiento de poder. La identidad consciente del yo no es, por tanto, más que un reflejo superficial de la consistente y bien trabada unidad y coordinación interna de las fuerzas del cuerpo[97].

En suma, Nietzsche entiende que se debe hacer valer con todas sus consecuencias la tesis de la no unidad, en sentido metafísico, del individuo mismo, y afirmar su pluralidad interna superficialmente encubierta por una unidad imaginaria. Pues sólo así

---

el sujeto y objeto lingüísticos, en los verbos, ha subyugado hasta ahora a los metafísicos: yo enseño a abjurar de esta fe. El pensamiento es el que pone el yo: pero hasta ahora se creía, como el "pueblo", que en el "yo pienso" se encuentra algo inmediatamente cierto y que en este "yo" está dada la causa del pensamiento, por cuya analogía nosotros "entenderíamos" todas las restantes relaciones causales. Por muy acostumbrada e imprescindible que pueda ser ahora aquella ficción, esto no prueba nada respecto a su carácter ficticio [*Erdichtetheit*]: algo puede ser condición de vida y *a pesar de ello falso*» (FP III, 35 [35]).

[96] «El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sensaciones, movimientos nos lleguen a la conciencia —por lo menos en parte— es la consecuencia de una terrible y larga necesidad que ha imperado sobre el hombre: por ser el animal más en peligro, *necesitaba* ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, tenía que saber expresar, saber hacer comprensible su dificultad — y para todo eso tenía necesidad en primer lugar de «conciencia», es decir de "saber" él mismo qué le falta, "saber" cómo se siente, «saber» qué piensa. Porque, para decirlo nuevamente, el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no lo sabe; el pensar que se vuelve *consciente* es sólo la parte más pequeña, digamos: la más superficial, la peor: porque sólo este pensar consciente *sucede en palabras, es decir en signos de comunicación*, con lo que se revela la proveniencia de la conciencia misma» (FW, § 354).

[97] FP III, 5 [31].

el yo se libera del rígido corsé de la identidad y la unidad sustancial y se abre a la experiencia cambiante del devenir, se abre a la diferencia de maneras de ser más allá de puntos de referencia dogmáticamente inamovibles y categóricamente normativos. En la caracterización que hace del «espíritu libre» como caminante (*Wanderer*), en *Humano demasiado humano,* están las claves de esta condición de libertad. Libertad, por tanto, como posibilidad de avanzar a través de diversos ideales, de vivir vidas diferentes, de ser muchas personas sucesivamente, de ver a través de múltiples ojos. Y ruptura de la delimitación de lo individual para salir a una plenitud en la experimentación continua de lo otro y en las transformaciones del yo que esto supone, en olvido de una falsa unidad sustancialmente reactiva.

Tal vez sea este aspecto de la crítica de Nietzsche a la idea metafísica de sujeto el que más rendimientos positivos aporta en orden a la autocomprensión del sujeto postmetafísico. Pues significa, ante todo, que la idea del sujeto no se entiende ya como algo dado originariamente, sino como algo a construir, como un proyecto a realizar[98]. En cierto modo, esto es lo primero que se desprendía ya de la idea básica con la que se inauguró la modernidad: la idea de la libertad del sujeto como creador de su propia historia. De tal modo que «modernidad» se pudo entender como sinónimo de emancipación del individuo de la tiranía de la opresión política (Revolución francesa), y del oscurantismo de las supersticiones religiosas (proceso de secularización). Desde esta nueva idea de libertad y de espíritu libre, cualquier versión estable y estática del yo no sería más que un momento, un escalón en un proceso de crecimiento y de desarrollo continuos, de modo que lo moral, en este caso, sería no estabilizarse nunca, no reducirse nunca a una sola y única versión limitada y cerrada de uno mismo[99]. Porque lo inauténtico es empobrecerse, asfixiar las múltiples posibilidades de lo que es posible llegar a ser. De modo que, si el yo es algo a construir, un producto de la propia actividad, la búsqueda de la propia identidad implica, sobre todo, la exigencia de salir de uno mismo, de proyectarse, de aventurarse en viajes de autoexploración y de autodescubrimiento dejándose envolver e implicar por la experiencia de lo otro, por el contacto y el conocimiento de lo nuevo y de lo diverso. Tenemos así un yo que camina incesantemente, que se desarrolla y se encuentra a sí mismo en virtud de un proceso de asimilación de lo otro y de recomposición continua de sí mismo[100]. Es la función constitutiva que cumple, en este planteamiento, la cultura, cuya meta es la universalización del yo. ¿Qué significa aquí universalización?

---

[98] Cfr. JGB, § 19; FP IV, 9 [98].

[99] «Debías convertirte en señor de ti mismo, señor incluso de tus virtudes. Antes, ellas eran tus señoras, pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros. Debías adquirir poder sobre tu pro y contra y aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior. Debías aprender a comprender la perspectiva en cada estimación de valor — el desplazamiento, la deformación y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la parte de estupidez respecto a los valores opuestos y toda la pérdida intelectual con la que se paga cada pro, cada contra. Debías aprender a comprender la *necesaria* injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivista y su injusticia. Debías sobre todo ver con tus propios ojos dónde la injusticia es siempre mayor: es decir, allí donde la vida se ha desarrollado de la manera más pequeña, estrecha, mezquina y primitiva y sin embargo no puede evitar tomarse *a sí misma* como el fin y la medida de las cosas y, por amor a su conservación, tampoco puede evitar desmenuzar y poner en cuestión a lo superior, lo más grande, lo más rico de manera secreta, mezquina e incesante» (MA I, Prólogo, 6).

[100] En las obras de este período, Nietzsche practica sin cesar el autoanálisis, un arte en el que se muestra como un maestro consumado. La figura por antonomasia de esta indagación de sí es la del caminante, un individuo solitario obligado a conversar con su propia sombra. Cfr. MA II, Prólogo, 1.

Un amplio desarrollo espiritual en todas direcciones. De modo que, adquiriendo y combinando experiencias siempre nuevas, descubriéndose incesantemente conexiones y relaciones entre las distintas perspectivas, los límites de la individualidad se ensanchan cada vez más y se va haciendo cada vez más abierto el horizonte del yo. El interior de este yo sería, entonces, un mundo de mundos. Por tanto, lo que la construcción del sujeto requiere es la integración de lo plural en la propia subjetividad, que sólo se constituye y crece a través de una continua experiencia de lo otro y de lo diverso.

En vez, pues, de buscar la estabilidad o la ataraxia del sabio antiguo, o de evadirse del mundo como el asceta cristiano, el sujeto postmetafísico no huiría ya de la continua oscilación de los acontecimientos y de los significados en el tiempo. Se abriría a la pluralidad, al devenir, a la no permanencia, a la duplicidad del mundo. Y él mismo, recorrido internamente por revoluciones, antítesis y contradicciones, emprendería su viaje incesante a través de las diferencias y apariencias que constituyen la superficie del mundo. En cualquier caso, ningún individuo puede resolver sus conflictos quedándose en el ámbito cerrado de su interioridad particular. El conflicto no se desbloquea más que saliendo a lo exterior, haciéndose cargo del no-yo, implicándose en lo otro e incorporándolo a sí mismo a través de la experiencia. Tal es el sentido que tiene la imagen del caminante.

Podemos entrever, a partir de ella, las razones del rechazo nietzscheano del ascetismo, y la crítica que de él hace en los parágrafos 136-134 de MA I, que preludian el desarrollo más maduro de este tema en *La genealogía de la moral*[101]. El sabio antiguo creía que venciendo y neutralizando racionalmente sus propios impulsos internos vencía al mundo y él mismo se hacía invencible. El espíritu libre, por el contrario, se abre al mundo y comprende su existencia como progresiva afirmación y conquista de libertad[102]. Ser uno mismo quiere decir ser la pluralidad de los sí mismos que se pueden y que se deben llegar a ser. Por tanto, la identidad pasa a ser algo abierto, plural, universal e itinerante.

Lo positivo de este planteamiento es que sólo el individuo que es así él mismo internamente plural y que vive en tensión hacia la universalidad es capaz de aceptar y de convivir con una pluralidad y una diversidad de formas de vida. No sólo, por tanto, ya no es un individuo dogmático e intolerante que sólo puede ser de una manera y que piensa que ese modo suyo de ser es el único verdadero, sino que incluso desea la diversidad y la quiere positivamente, porque es eso lo que hace posible su propia expansión y el enriquecimiento de su propia experiencia. Ahora bien, también para el pensamiento idealista y dialéctico la identidad del individuo es, desde su propia perspectiva, algo móvil y en proceso de cambio. Es decir, es una identidad dispuesta a desintegrarse una y otra vez por la acción de la negación para volverse a reconstruir, sin resistirse al abandono de cualquier identidad ya alcanzada, sino dejándose impulsar hacia adelante en busca de esa síntesis ideal en la que el enriquecimiento de la experiencia llegaría a su máximo. Sin embargo, lo específico de esta perspectiva dialéctica radica, en concreto, en la idea de que hay algo que unifica la complejidad de todos los esfuerzos individuales y los orienta teleológicamente, los interconecta entre

---

[101] Cfr. también M, §§ 131-146.

[102] Para la problemática de esta identificación del espíritu libre con el devenir, y, por tanto, como una de las figuras que también han de ser superadas sin quedarse en ella, cfr. MA I, Prólogo, 3; FP II, 1.ª, 16 [54]; Montinari, M., *Nietzsche: Eine Einführung*, Berlín, de Gruyter, 1991, p. 60.

sí, y los dirige metafísicamente hacia una meta de auténtica realización de la totalidad. O dicho en otras palabras, la interacción de los individuos en el acontecer histórico la piensan los idealistas dialécticos unidireccionalmente dirigida por la marcha del absoluto hacia su realización en la historia. Porque sólo este supuesto, según ellos, puede dar credibilidad a la concepción dialéctica de la construcción del individuo como proceso de universalización.

En tal caso, lo que se está diciendo es que el individuo empírico y finito, que como tal tiene un valor limitado y parcial en su inmediatez empírica, no sale de los límites de su conciencia privada más que accediendo a lo universal y encontrando así su significado en lo absoluto. De modo que, en último término, la identidad del sujeto dialéctico se la proporcionaría el absoluto, o sea el proceso metafísico de realización histórica de la humanidad, que no sólo le explica a él como individuo humano, sino que es también el proceso que hace posible su propia expansión e intercomunicación con los demás individuos. Nietzsche marca aquí una diferencia y se distancia de esta perspectiva dialéctica, en la medida en que afirma la pluralización interna del yo en un sentido más radical. Es decir, él no desenmascara la creencia en el yo o en la conciencia como instancia primaria y sede de la identidad del individuo para asignar luego a este yo en devenir el carácter de una autoconciencia anclada y fundamentada en la realización de un absoluto. Porque la autoconciencia no es, para él, ningún posible fundamento de la identidad personal, ni puede pensarse en una identidad vertebrada en torno a la centralidad de la experiencia de universalización como proceso de absolutización. No es admisible, para Nietzsche, la perspectiva dialéctica que piensa el absoluto como Razón, porque él entiende (como luego después también Freud) que la razón no es más que una función más o menos dirigida por los impulsos inconscientes y, por tanto, un puro instrumento funcional al servicio de la vida, del interés o de la voluntad de poder.

Por tanto, la razón no es lo que dirige la marcha de la historia ni las biografías de los individuos con su astucia, como pensaron Kant y Hegel. Lo único que mueve la historia son los intereses, los deseos, las decisiones de los individuos que luchan entre sí y cuya guerra no va asociada a ninguna lógica dialéctica ni está metafísicamente teledirigida por ningún proceso de realización histórica de lo absoluto. No hay, en consecuencia, decisiones de ningún yo racional y autoconsciente, ni empírico ni trascendental, sino el puro fruto de la lucha de intereses entre puntos diferentes de voluntades de poder.

En resumen, en el pensamiento de Nietzsche se recapitulan los momentos esenciales de la crítica empirista a la noción racionalista de alma y de la crítica a la noción idealista de espíritu, y se avanza un paso más en la dirección de la disolución de estas nociones. Como para Hume, para Nietzsche el yo no es sino un flujo de estados de conciencia y de impresiones. Tampoco es un proceso de desarrollo orgánico-teleológico, tal como lo piensan los idealistas, sino que es una construcción artificial en el sentido de que no está basada en ningún proceso ontológico que afecte al conjunto de la realidad. Pero a estos dos logros críticos que Nietzsche recoge de la tradición filosófica, asimila y reformula, él añade otro más, en el que radica su originalidad más específica, y es que el yo no es una construcción personal, aunque sea artificial, sino que es generalmente una construcción artificial anónima, o sea, algo que tiende a construirse en nosotros por la acción de los otros como una simple ficción sin nombre propio.

De modo que al rechazo de la propuesta idealista de un desarrollo más o menos automático del sujeto como proceso teleológico dirigido al cumplimiento o realiza-

ción de una forma, de una esencia o de un fin ideales predeterminados, Nietzsche añade que la construcción del sujeto no es sólo artificial, en el sentido de que puede ser de maneras diferentes e imprevisibles, sino que además tiende a ser una construcción impersonal, en contra de lo que siempre había mantenido el humanismo clásico. No es posible, por tanto, afirmar que el sujeto es la realización, sin más, de un proyecto libremente decidido y conscientemente planeado y ejecutado, porque, en buena medida, se hace sin que uno tenga demasiada intervención en ello ya que elementos realmente decisivos de ese yo propio lo construyen, en realidad, los otros. En último término, esta radicalidad de la crítica de Nietzsche a la idea de sujeto está motivada en él, entre otras cosas, por su propósito de liberar tal idea de la concepción metafísica lineal del tiempo y de su correspondiente visión teleológica de la historia, debiendo ser vista, por tanto, esta crítica en conexión con la doctrina del eterno retorno como realización última y superación al mismo tiempo del nihilismo. De ahí la insistencia de Nietzsche en que si hubiera que concretar de algún modo lo que debería caracterizar a este sujeto postmetafísico resultante de la crítica a los planteamientos clásicos, ello sería el hecho de vivir como sujeto en la dimensión del puro presente, y no ya en la del futuro ni en la del pasado. Lo cual significa que el presente ya no sería, para este yo, ningún lugar de acumulación, de memoria y de síntesis de algo recibido y pasado, como tampoco algo que hubiera que superar en un impulso hacia un futuro mejor y cada vez más perfecto. La metáfora, tantas veces repetida, de la vida como representación teatral tiene entonces aquí una aplicación muy concreta y elocuente. Este vivir en el presente sería como representar una serie de personajes. Sólo que el pensamiento de Nietzsche aporta un matiz esencial y muy sutil a esta metáfora, pues en esta vida vivida como representación teatral, los comediantes, que somos todos, nos ponemos y nos quitamos unas máscaras que, en general, no hemos construido nosotros, y que tampoco somos nosotros quienes, en gran medida, decidimos el orden en el que cambiamos de máscara.

O sea, en la mayoría de las situaciones y de los casos, el guión de la representación lo han decidido y lo han escrito los otros: «En qué medida es el hombre un actor. Supongamos que el hombre individual recibe un *papel* que desempeñar: va poco a poco adaptándose a él. Tiene al final los juicios, los gustos, las inclinaciones que hacen juego con su papel, incluso la usual medida del intelecto admitida para eso: primero como niño, joven, etc., luego el papel que es propio del sexo, luego el de la posición social, luego el del oficio, luego el de sus obras. Pero, si la vida le da oportunidad de cambiar, desempeña entonces otro papel. Y a menudo los papeles son diferentes en un hombre según los días. En un mismo día somos muy diferentes cuando estamos despiertos y durmiendo. Y en el sueño nos *recuperamos* quizá del cansancio que nos provoca el papel del día, y nos metemos en otros papeles. Cumplir el papel, es decir, tener *voluntad*, concentración y atención: más bien, todavía negativamente, rechazar lo que no tiene relación, la corriente que afluye de sentimientos y estímulos de otro tipo, y hacer e *interpretar* nuestras acciones en el sentido del papel. El *papel* es un resultado del mundo externo sobre nosotros con el que hacemos concordar nuestra "persona", como con un acorde de cuerdas. Una simplificación, un sentido, un fin. Tenemos los *afectos* y *afanes* de nuestro papel... El hombre, un *actor*»[103].

Es decir, hay una diferencia importante en el empleo que Nietzsche hace en textos como éste de la vieja metáfora de la vida como gran teatro del mundo. Y consiste en

[103] FP III, 25 [374].

su insistencia en que, al igual que sucede en las representaciones teatrales comunes, los individuos tienen la capacidad de saberse y de quererse como simples actores. De modo que los sujetos pueden no creerse ser los personajes que representan, en vez de vivir como la mayor parte de los individuos tiende a hacerlo, o sea, como si lo que dice, piensa, o decide su personaje-máscara fuese algo que dice, piensa, decide él mismo como núcleo personal propio. La metáfora de la representación teatral permite esta distinción entre el personaje y el actor mismo[104]. El yo no sería, por tanto, más que el personaje, una máscara que se pone y se quita, un simple mecanismo que se pone en marcha en función de las circunstancias para resolver los problemas que surgen entre los impulsos inconscientes, los esquemas sociales interiorizados y las exigencias de la sociedad en cada situación dada.

Por tanto, en este sentido, las acciones individuales son el producto de estos personajes, y no tienen ya el carácter de efectos responsables derivados de la dogmática de un fundamento metafísico de la identidad personal como causa. Nuestros actos se cumplen, generalmente, como meras maneras de ser, como simples aspectos del carácter que no provienen de un yo personal, sino que sólo expresan la voz de los otros. Yo, por tanto, en este sentido, se entiende como yo expresivo, como sociedad interiorizada, como yo heteroconstituido en cuanto sucesión de roles y de personajes[105].

Ahora bien, en esta dinámica misma de la sucesión de los roles y los personajes, Nietzsche señala la importante posibilidad para el actor de afirmarse y quererse como actor, de «soñar sabiendo que sueña», y, por tanto, de no creer ya ser él mismo el que habla, piensa o elige en y a través de sus personajes. Se trata, tal vez, de una sutileza no fácil de captar en la enorme trascendencia que tiene para este tema. La conclusión de la crítica de Nietzsche a la noción metafísica de sujeto es que el yo no es más que una máscara, algo que se pone y se quita según las exigencias de las circunstancias, y que nos permite entrar en escena en un momento determinado con un determinado rostro dejando en un segundo plano otros muchos personajes que virtual o potencialmente también somos. Este yo como máscara es, por tanto, en cada momento, el mecanismo que resuelve la armonización, en el lenguaje freudiano, entre ello y superyó. De manera que, en este sentido, la interna pluralidad del individuo es, no sólo una pluralidad interiorizada de personas, como veíamos antes, sino hablando con mayor propiedad, un almacén de máscaras, de ropajes y de meros personajes, tal como Nietzsche lo especifica en su *Segunda Consideración Intempestiva*. Al ser sociedad interiorizada, el yo alberga en su interior más personajes y muchas más máscaras de las que él mismo se cree. Este yo se familiariza generalmente con un rol en función de su sexo, de su edad, etc., se incorporan juicios, opiniones, gustos, y maneras de actuar que cuadran con él. No obstante, si la vida lo requiere, cambia de rol. De hecho, según los días y las situaciones de cada día, cada uno de nosotros se ve obligado a representar distintos roles. Representar un rol significa desechar en ese momento

---

[104] Cfr. MA I, § 51; MA II, § 58.

[105] «*Ideal griego*. — ¿Qué es lo que admiraban los griegos en Odiseo? Ante todo, su habilidad para mentir y para vengarse de manera taimada y terrible; el estar a la altura de las circunstancias; si era necesario, el parecer más noble que el más noble; el poder ser *lo que uno quiera*; su perseverancia heroica; el ponerse todos los medios a su disposición; el poseer espíritu — su espíritu es la admiración de los dioses, que sonríen cuando piensan en él —: ¡Todo eso constituye el *ideal* griego! Lo llamativo es que aquí no se percibe para nada la contraposición entre apariencia y ser, y en consecuencia tampoco se valora moralmente. ¿¡Acaso ha habido alguna vez actores tan concienzudos!?» (M, § 306).

todo lo que no se corresponde con él, interpretando sólo aquellas acciones que él exige. Para lo cual disponemos del material dentro de nosotros mismos. Elegimos en nuestra memoria, reunimos, combinamos —en gran parte inconscientemente— los datos que allí se conservan, y acentuamos la síntesis de los rasgos y las cualidades que necesitamos. Acentuamos o minimizamos aspectos coordinando estímulos internos y externos en la imagen que queremos dar o en una sucesión de imágenes[106].

Ahora bien, que la mayor parte de los comportamientos del sujeto se produzcan a partir de una asimilación pasiva de esquemas sociales anónimos que luego se repiten, no implica necesariamente que esa diferenciación del yo, que tiene lugar en virtud de la aceptación del devenir de los roles, sea un flujo que se haya de padecer y aceptar de manera determinista, pues entonces no podríamos hablar de libertad del espíritu libre. El sujeto es, por lo tanto, ciertamente, una máscara, o sea alguien que se constituye en virtud de la representación en sí mismo de apariencias de instintos, de juicios, de gustos, etc. Pero aquí hay lugar para un sentido de la libertad que abre un nuevo espacio moral: sólo el animal de rebaño desempeña el papel que se le manda desempeñar. De ahí que Nietzsche pueda hablar de una transvaloración o inversión de la moral del rebaño (empresa por antonomasia del *Übermensch*), como hipótesis de una situación en la que formuláramos nuevos valores que surgieran, no ya de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación y de su aprobación.

---

[106] «Lo que los actores pescan son las sombras del alma de un gran héroe, un estadista, un guerrero, alguien ambicioso, celoso o desesperado, consiguen llegar casi hasta el alma, pero sin alcanzar el espíritu de su objeto. ¡Ciertamente, ese sería un gran descubrimiento, que sólo el actor visionario, en vez de los pensadores, los entendidos y los expertos, fuera capaz de arrojar luz sobre el *ser* de un objeto cualquiera! Mas no olvidemos nunca, en cuanto se hagan públicas tales pretensiones, que el actor no es sino un mono de imitación ideal y es tan mono de imitación que no puede creer en absoluto en el "ser" o en lo "esencial": para él todo es actuación, entonación, gesto, escenario, bastidores y público» (M, § 324).

CRITERIOS Y AUTORÍAS DE ESTA EDICIÓN

Los criterios generales, válidos para el conjunto de la edición, pueden consultarse en OC I, pp. 55-58. Se hacen, pues, a continuación sólo unas breves advertencias relativas a las características de los textos recogidos en este volumen y al trabajo de quienes han colaborado en él.

La traducción de MA I y II se ha realizado a partir de su primera edición en 1878 y de la segunda, autorizada por Nietzsche, en 1886. Las únicas modificaciones respecto a este texto básico son algunas correcciones realizadas por Nietzsche para la segunda edición y no recogidas por el editor Fritzsch. En otoño de 1877, Nietzsche, con la ayuda de Peter Gast, preparó el manuscrito definitivo de MA I a partir de varios cuadernos de notas y listas de títulos, redactados en los años precedentes, como los contenidos en algunos de los FP de esta época[1]. El manuscrito se terminó de componer en enero de 1878 y se publicó en su primera edición en mayo de ese año por el editor Schmeitzner, de Chemnitz, con el título *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*. Llevaba la siguiente dedicatoria: «Dedicado a la memoria de Voltaire en el aniversario de su muerte, 30 de mayo 1778». La primera parte del manuscrito de MA II fue terminada de redactar en diciembre de 1878, y se publicó por el mismo editor en marzo de ese año, bajo el título *Humano, demasiado humano: Opiniones y sentencias diversas*. Y la segunda parte fue enviada a Schmeitzner en octubre y publicada en diciembre de 1878 como Suplemento bajo el título *El caminante y su sombra*. En 1886, el editor E. W. Fritzsch, que había adquirido los derechos de edición de MA, publicó las tres entregas juntas con nuevos prólogos. El editor, no obstante, no incluyó en el texto de esta segunda edición las correcciones que Nietzsche había introducido a lo largo de 1885 en los ejemplares de su uso privado, que se conservan en el *Archivo Nietzsche* de Weimar (He 1 y 2).

La traducción de M se ha llevado a cabo a partir del texto de las dos ediciones realizadas bajo la supervisión de Nietzsche en 1881 y 1887 respectivamente. Entre los últimos meses de 1880 y enero de 1881, Nietzsche acabó de preparar el manuscrito de M y lo envió a Peter Gast para que lo corrigiese y pusiese en limpio. El libro se publicó, en junio de ese año, por el editor Schmeitzner, bajo el título *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales,* siguiendo, al parecer, la sugerencia de un versículo del *Rig Veda* que dice: «Son tantas las auroras que aún no han lucido»[2]. En la primavera de 1887 el editor Fritzsch, de Leipzig, publicó una segunda edición sin

[1] Cfr., por ejemplo, FP II, 1.ª, 24 [31].
[2] Cfr. la carta a Peter Gast de 9 febrero de 1881.

ninguna variación respecto a la primera, salvo un nuevo prefacio redactado por Nietzsche para esta nueva edición.

Desde comienzos de 1882, Nietzsche empezó a escribir composiciones poéticas durante una estancia en Mesina, que darán lugar, poco más tarde, a una recopilación de poemas concluida en Génova y titulada *Idilios de Mesina*. Nietzsche la publicó en la *Internationale Monatsschrift*, la revista publicada por Schmeitzner, en el número correspondiente a junio de ese año. La traducción se ha realizado sobre ese texto preparado por Nietzsche para esta publicación.

Por último, la traducción de FW se ha realizado a partir del texto de las dos ediciones supervisadas por Nietzsche, y llevadas a cabo, respectivamente, en agosto de 1882 por el editor Schmeitzner, y en junio de 1887 por el editor Fritzsch. Esta segunda edición de 1887 añadió el Libro Quinto, un nuevo Prefacio y un Apéndice con las *Canciones del Príncipe Vogelfrei* que no estaban en la primera. Los cuatro primeros libros son idénticos en ambas ediciones.

El trabajo de traducción y anotación de los textos ha corrido a cargo de las siguientes personas: *Humano, demasiado humano* I y II han sido traducidos y anotados por Marco Parmeggiani; *Aurora* y los *Idilios de Mesina* han sido traducidos y anotados por Jaime Aspiunza; y Juan Luis Vermal ha traducido y anotado *La gaya ciencia*. En el trabajo de revisión y corrección última ha colaborado Kilian Lavernia.

Para la realización de esta edición se ha contado con la ayuda del Ministerio de Economía FFI2011-22879.

DIEGO SÁNCHEZ MECA

HUMANO, DEMASIADO HUMANO
Un libro para espíritus libres

PREFACIO

Tal como quedó plasmado en la reedición de Nietzsche de 1886, *Humano, demasiado humano* aparece dividido en dos partes o «volúmenes». El primero lleva simplemente el título *Humano, demasiado humano*, y el segundo incluye: *Opiniones y sentencias diversas* y *El caminante y su sombra*.

Humano, demasiado humano

Los primeros apuntes para *Humano, demasiado humano* se remontan a 1876. Durante todo el año, pero sobre todo en verano, Nietzsche empleó una pequeña agenda, N II 1 (16[1]), donde recogió diversas clases de anotaciones: para *Richard Wagner en Bayreuth*[2]; para las lecciones, sobre libros y cuentas; y por último las que pasarán luego, tras un largo periodo de reelaboración, a *Humano, demasiado humano*, y en las que aparece ya el tema del «espíritu libre». Tras la publicación de la cuarta *Consideración intempestiva* citada, en julio de 1876, los primeros apuntes para una nueva obra se remontan a las semanas inmediatamente anteriores a la partida de Nietzsche para asistir al festival de Bayreuth el 23 de julio de 1876, recogidos en el cuaderno U II 5 (17). Utilizado en los años precedentes, en él predomina el tema del espíritu libre tanto en las páginas escritas antes del viaje como en las posteriores.

En septiembre, en Basilea, utilizando U II 5, N II 1 y apuntes que se remontan al verano de 1875[3] dictó a Gast una primera redacción en limpio de una obra planeada bajo el título *La reja del arado* en el cuaderno M I 1 (18). Los aforismos aparecen numerados desde el 1 al 176 y divididos en 5 secciones, que anticipan las de *Humano, demasiado humano*: caminos para la liberación del espíritu; humano demasiado humano; la vida fácil; mujer y niño; sobre los griegos; y continuación de humano demasiado humano.

Desde primeros de octubre, en Bex, hasta finales de diciembre, en Sorrento, Nietzsche siguió redactando apuntes, pero ya sin seguir un plan determinado, en el cuaderno U II 5c (19), llamándolos «pensamientos y esbozos del otoño e invierno 1876». En este periodo también utilizó de nueva la agenda N II 1 (16), y hacia finales

---

[1] Entre paréntesis doy el número de la serie de fragmentos póstumos que corresponde al manuscrito citado, para que el lector pueda consultarlo en FP III. Pero ténganse en cuenta, que según los criterios de edición de KGW, en los fragmentos póstumos sólo se recogen los fragmentos no utilizados por Nietzsche para la publicación, excluyéndose casi todas las redacciones previas, redacciones en limpio o redacciones para la imprenta de lo publicado.

[2] En OC I, pp. 807-857.

[3] Son los manuscritos U II 8 (6), U III 1 (9), Mp XIII 4 (11 y 12).

de 1876 parece prevalecer de nuevo el plan para una quinta *Consideración intempestiva: El espíritu libre*.

En Sorrento, sobre la base de *La reja del arado* y de los cuadernos citados, Nietzsche empezó a dictar una segunda redacción en limpio a Albert Brenner en los folios Mp XIV 1a (20), conocidos como «papeles sorrentinos», a pesar de que gran parte de este material nació después de la estancia en Sorrento.

Cuando en el otoño de 1877 Nietzsche se puso a ordenar sus apuntes definitivamente había esbozado diferentes títulos y planes; los rastros de este trabajo pueden verse en los fragmentos póstumos de esta época. La carpeta Mp XIV 1c (24) contiene un amplio índice en el que los apuntes están titulados y señalados con una numeración, y precede inmediatamente a la redacción del manuscrito para la imprenta, que Nietzsche dictaría a Peter Gast (D XI (26)) hasta el 28 de enero de 1878.

Nietzsche y Gast trabajaron juntos en la corrección de las pruebas de imprenta, y el libro salió finalmente a primeros de mayo de 1878 editado por Schmeitzner en Chemnitz, con el título: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Llevaba una dedicatoria a Voltaire: «A la memoria de Voltaire / consagrado / con ocasión de la celebración del aniversario de su muerte, / el 30 de mayo de 1778». A continuación la indicación: «Este libro monológico, que nació en Sorrento durante una estancia invernal (de 1876 a 1877), no habría sido dado ya al público si la proximidad del 30 de mayo de 1878 no hubiese suscitado el deseo demasiado vivo de rendir en el momento oportuno un homenaje personal a uno de los más grandes liberadores del espíritu.». Y una cita de Descartes: «En lugar de un prefacio / "— Durante cierto tiempo consideré las distintas ocupaciones a las que se dedican los hombres en esta vida, e hice la tentativa de elegir la mejor de ellas. Pero no es necesario contar aquí qué pensamientos me vinieron al hacer esto: baste decir que, por mi parte, nada me pareció mejor que atenerme firmemente a mi propósito, es decir: emplear todo el tiempo de la vida en desarrollar mi razón y en seguir los rastros de la verdad, tal y como me había propuesto. Pues los frutos que había degustado ya por esta vía eran de tal especie que, según mi juicio, no es posible encontrar en esta vida nada más agradable y más inocente; además, desde que me dediqué a ese modo de consideración, cada día me hacía descubrir algo nuevo, que siempre era de cierto peso y en absoluto conocido por la mayoría. Finalmente, mi alma llegó a estar tan llena de alegría que todas las otras cosas ya no podían ofenderla en modo alguno". / Del latín de *Descartes*».

Opiniones y sentencias diversas

A lo largo del verano de 1878, tras la publicación de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se limita a seguir tomando anotaciones de sus reflexiones sin un plan predeterminado. Se conservan cinco cuadernos, en orden cronológico: N II 5 (27), parcialmente utilizado ya para *Humano, demasiado humano*; N II 6 (28), con el título *Memorabilia*, contiene apuntes de carácter autobiográfico; N II 4 (29), donde se desarrollan apuntes del cuaderno precedente; y N II 7 (30) que es el más importante, con ideas desarrolladas en parte en N II 5 y N II 4. En este N II 7 planea escribir una obra sobre los problemas del arte y en particular sobre Wagner y los wagnerianos, con numerosos esbozos de prefacios. Debía llevar el título *El nuevo horizonte*, iba a ser también una rendición de cuentas con los escritos anteriores a *Humano, demasiado humano*, pero a finales de verano abandonó este proyecto.

Los cuadernos siguientes del otoño 1878 (N III 2 (32), N III 4 (33), N III 1 (34), N III 5 (35), N III 3 (37)) recuperan un abanico de temas más amplio, tratados ya en *Humano, demasiado humano*, con los que Nietzsche decidió componer una continuación. Con este fin, tomó como base los cuadernos del verano anterior, retomando también otros apuntes que había dejado sin utilizar en la época de composición de *Humano, demasiado humano* (Mp XIV 1 (23-25)), y compuso una recolección de aforismos que Marie Baumgartner le ayudó a transcribir en una redacción en limpio. El 15 de noviembre Nietzsche le entregó las últimas páginas para pasar a limpio. Nietzsche extrajo de la citada redacción en limpio el manuscrito para la imprenta (D 12 (38)), que envió a su editor el 31 de diciembre de 1878. Aún durante la composición tipográfica del libro en la imprenta Nietzsche añadió otros 14 aforismos. Las pruebas de imprenta fueron revisadas de manera paralela por Nietzsche en Basilea y Peter Gast en Italia a partir de la mitad de enero de 1879, y el nuevo libro salió a primeros de marzo de 1879, en la editorial Schmeitzner de Chemnitz con el título: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres / Apéndice: Opiniones y sentencias diversas.*

El caminante y su sombra

Entre finales de 1878 y junio de 1879 no conservamos rastro manuscrito alguno de la actividad literaria de Nietzsche, acaso por estar muy ocupado planteándose y reflexionando sobre el proyecto de dimitir de su puesto en la universidad. En cambio, de la estancia veraniega en St. Moritz conservamos seis cuadernos (siempre en orden cronológico): N I 3 [(39) ya utilizado en parte en 1873 y en el verano de 1875], N IV 2 (40), N IV 1 (41), N IV 3 (42), N IV 4 (44) y N IV 5 (47). Llevan como título, descartado luego, «St. Moritz Gedanken-Gängen. 1879», que en alemán tiene el doble significado de «cursos» y «paseos de pensamientos».

Desde mediados de julio comenzó a pasar a limpio estos apuntes, primero en dos cuadernos M I 2 (43) y M I 3 (45), y luego en hojas sueltas: Mp XIV 2b. Con dos envíos de los días 10 y el 30 de septiembre Nietzsche mandó a Peter Gast estos manuscritos para que sacase de ellos una nueva copia en limpio, de la que luego Nietzsche sacaría el manuscrito para la imprenta. Así describe Nietzsche a Gast su modo vida durante la composición de su nueva obra: «El manuscrito que recibió usted procedente de St. Moritz ha costado tanto que quizá nadie que lo hubiera podido evitar lo habría escrito a este precio. Ahora me espanto muy a menudo especialmente cuando leo los pasajes más largos, a causa de los malos recuerdos. Exceptuando algunas líneas, todo ha sido pensado y esbozado a lápiz en 6 pequeños cuadernos, *mientras caminaba*: la *trans*cripción me costaba ponerme malo casi todas las veces. He tenido que abandonar unas 20 cadenas *más largas* de pensamientos, desgraciadamente muy importantes, porque no encontraba nunca tiempo para extraerlas de los espantosos garabatos a lápiz: tal y como ya me ocurrió el verano pasado. Después olvido la conexión de los pensamientos entre sí: igualmente he tenido que reunir los minutos y los cuartos de hora de la "energía cerebral" de la que usted habla, *robándosela* a un cerebro enfermo. De momento me parece que no lo volveré a hacer jamás. Leo su copia y me resulta tan difícil entenderme a mí mismo — así de extenuada está mi cabeza.»[4] La nueva obra fue el resultado exclusivo de ese verano de 1879 pasado en St. Moritz,

[4] CO III, pp. 384-385: carta 889, a H. Köselitz, 5 de octubre de 1879.

pues en esta ocasión no utilizó cuadernos anteriores, de los que ya no podía disponer a causa del abandono de su domicilio de Basilea.

El 18 de octubre Nietzsche entregó personalmente a Schmeitzner el manuscrito para la imprenta. De finales de octubre a primeros de diciembre, Nietzsche y Gast corrigieron paralelamente las galeradas, como solían hacer. El nuevo libro salió a mediados de diciembre con la fecha de 1880. En la portada sólo figuraba: *El caminante y su sombra. De Friedrich Nietzsche*. En el interior de la portada se puso la indicación: «Segundo y último apéndice a la ya publicada colección de pensamientos, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*».

Las reediciones de 1886

En 1886, tras la publicación de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche decidió hacer una nueva edición de sus antiguas obras con su nuevo editor E. W. Fritzsch, de Leipzig. En primer lugar retomó el texto inalterado de *Humano, demasiado humano* añadiendo un prólogo y un epílogo. Cambió la primera página quitando la dedicatoria a Voltaire y la cita de Descartes, y puso la indicación: «Volumen primero, nueva edición con un prólogo introductorio».

Poco después, Nietzsche reunió juntos *Opiniones y sentencias diversas* y *El caminante y su sombra* en un único volumen, conservando siempre inalterado el texto, al que añadió otro prólogo. Esta nueva edición fue publicada por Fritzsch en Leipzig como segundo volumen de *Humano, demasiado humano*.

Observaciones sobre la traducción

La traducción ha sido realizada sobre la base de los volúmenes 2 y 3 de la sección IV de la edición crítica alemana *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, fundada por G. Colli y M. Montinari, y proseguida por W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi, W. de Gruyter, Berlín y Nueva York, sección IV, vol. II: *Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band. Nachgelassene Fragmente 1876 - Winter 1877/78*, y vol. III: *Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band. Nachgelassene Fragmente Frühling 1878 - November 1879*, 1967. He tenido en cuenta las pocas correcciones al texto aportadas por los *Nachberichte* lo suficientemente importantes como para ser de interés para el lector de lengua castellana. Para ello también ha servido de referencia el texto actualizado al día, en cuanto a la crítica textual, publicado en libre acceso por la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. Paolo D'Iorio, Nietzsche Source, París, 2009— (www.nietzschesource.org/eKGWB). Además, para la parte I del volumen primero de *Humano, demasiado humano*, «De las primeras y últimas cosas», he tenido presente la excelente traducción de Joan B. Llinares, publicada en F. Nietzsche, *Antología*, Península, Barcelona, 2003.

Para las notas he tenido en cuenta los volúmenes de comentarios filológicos (*Nachbericht zur vierten Abteilung*, ed. M. Montinari, en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, secc. IV, vol. 4, 1969), así como el aparato crítico de la edición italiana (*Umano, troppo umano I e Frammenti postumi (1876-1878)*, y *Umano, troppo umano, II - Frammenti postumi (1878-1879)*, ed. G. Colli y M. Montinari, tr. M. Montinari y S. Giametta, Adelphi, Milán, [2]1965 y 1967), y de la meritoria edición castellana

de Alfredo Brotons Muñoz, *Humano, demasiado humano. Fragmentos póstumos*, 2 vols., Akal, Madrid, 1996.

Por último, quisiera dejar constancia de mi gratitud a Diego Sánchez Meca y al resto de compañeros del equipo de traducción de estas *Obras completas* de Nietzsche, por su inestimable apoyo y valiosas sugerencias.

MARCO PARMEGGIANI

HUMANO, DEMASIADO HUMANO
Un libro para espíritus libres

VOLUMEN PRIMERO

Nueva edición
con un prólogo introductorio

PRÓLOGO[5]

1.

Me han manifestado muy a menudo, y siempre con gran extrañeza, que todos mis escritos tienen algo en común y característico, desde el *Nacimiento de la tragedia* hasta el último publicado, *Preludio a una filosofía del futuro*[6]: Todos ellos contendrían, han dicho, lazos y redes para pájaros incautos y una casi constante e implícita incitación a subvertir las valoraciones habituales y los hábitos apreciados. ¿Cómo? ¿*Todo* sólo — humano, demasiado humano? Con este suspiro se saldría de mis escritos, no sin una especie de repugnancia y desconfianza incluso hacia la moral, más aún, no poco tentado y animado, por una vez, a hacer de defensor de las cosas peores: ¿como si quizá no fuesen más que las más calumniadas? Se ha llamado a mis escritos «escuela de la sospecha»[7], más aún de desprecio, y por fortuna también de coraje y temeridad. En realidad, yo mismo creo que nadie ha escrutado nunca el mundo con una sospecha tan profunda, no sólo como ocasional abogado del diablo, sino más aún, hablando teológicamente, como enemigo y acusador de Dios; y quien adivine algo de las consecuencias que derivan de toda sospecha profunda, algo de las heladas y angustias del aislamiento

---

[5] La primera edición de 1878, en lugar de este prólogo llevaba la siguiente dedicatoria: «A la memoria de Voltaire / consagrado / con ocasión de la celebración del aniversario de su muerte, / el 30 de mayo de 1778». A continuación la indicación: «Este libro monológico, que nació en Sorrento durante una estancia invernal (de 1876 a 1877), no habría sido dado ya al público si la proximidad del 30 de mayo de 1878 no hubiese suscitado el deseo demasiado vivo de rendir en el momento oportuno un homenaje personal a uno de los más grandes liberadores del espíritu.». Y por último un pasaje de Descartes: «En lugar de un prefacio / "— Durante cierto tiempo consideré las distintas ocupaciones a las que se dedican los hombres en esta vida, e hice la tentativa de elegir la mejor de ellas. Pero no es necesario contar aquí qué pensamientos me vinieron al hacer esto: baste decir que, por mi parte, nada me pareció mejor que atenerme firmemente a mi propósito, es decir: emplear todo el tiempo de la vida en desarrollar mi razón y en seguir los rastros de la verdad, tal y como me había propuesto. Pues los frutos que había degustado ya por esta vía eran de tal especie que, según mi juicio, no es posible encontrar en esta vida nada más agradable y más inocente; además, desde que me dediqué a ese modo de consideración, cada día me hacía descubrir algo nuevo, que siempre era de cierto peso y en absoluto conocido por la mayoría. Finalmente, mi alma llegó a estar tan llena de alegría que todas las otras cosas ya no podían ofenderla en modo alguno". / Del latín de *Descartes*». Nietzsche extrajo esta cita y la tradujo al alemán (texto traducido aquí), tomándola de la versión latina del *Discurso del método*, realizada por Étienne de Courcelles: *Dissertatio de Methodo recte utendi et veritatem in scientiis investigandi*, en *Oeuvres completes de Descartes*, ed. C. Adam y P. Tannery, París, 1897-1910, vol. VI, p. 555.

[6] *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, 1886.

[7] «Schule des Verdachts».

a los que es condenado quien se ve afectado por toda *diferencia* absoluta *de la mirada*, comprenderá también cuántas veces, para descansar de mí mismo, para olvidarme de mí mismo por un tiempo, he buscado resguardo en alguna parte — en alguna veneración, o enemistad, o cientificidad, o ligereza, o estupidez; y también por qué, cuando no he encontrado lo que *necesitaba*, he tenido que procurármelo artificiosamente, falsificarlo e imaginarlo debidamente (— ¿y qué otra cosa han hecho siempre los poetas? ¿y para qué existe todo el arte del mundo?). Lo que siempre he necesitado más perentoriamente para mi curación y mi restablecimiento era la fe en *no* estar solo hasta ese punto, en no *ver* solo, — un mágico presentimiento de afinidad e igualdad de puntos de vista y de deseos, un descansar en la confianza de la amistad, una ceguera a dúo sin sospechas ni interrogantes, un disfrute de los primeros planos, de las superficies, de lo próximo, inmediato, de todo lo que tiene color, piel y lucimiento. Quizá se me podría reprochar a este respecto demasiado «arte», demasiada falsificación de moneda: por ejemplo, el haber cerrado los ojos a sabiendas y voluntariamente ante la ciega voluntad de moral de Schopenhauer, en una época en que yo era bastante perspicaz en la moral; así el haberme engañado a mí mismo sobre el incurable romanticismo de Richard Wagner, creyendo que era un comienzo y no un final; así también sobre los griegos, así también sobre los alemanes y su futuro, — ¿quizá quede aún una larga lista de tales «así también»? —, mas suponiendo que todo esto fuese verdad y se me reprochara con razón, ¿qué sabéis *vosotros*, qué *podéis* saber sobre cuánta astucia de autoconservación, cuánta razón y superior precaución están contenidas en tal autoengaño, — y cuánta falsedad *necesito* todavía para poder seguir permitiéndome el lujo de *mi* veracidad?... Basta, yo vivo todavía; y la vida no es después de todo un invento moral: la vida *quiere* engaño, *vive* del engaño…, pero ¿no es verdad? ¿de nuevo vuelvo a las andadas, y hago lo que siempre he hecho, viejo inmoralista y pajarero — y hablo inmoralmente, extramoralmente, «más allá del bien y del mal»? —

2.

— Así pues, una vez que tuve necesidad, me *inventé* también los «espíritus libres», a los que está dedicado este libro melancólico y valeroso con el título de «Humano, demasiado humano»; semejantes «espíritus libres» no los hay, no los ha habido, — pero en aquella ocasión, como he dicho, tenía necesidad de su compañía para permanecer de buen humor en medio de tantas cosas malas (enfermedad, soledad, exilio, acedía, inactividad): como valientes camaradas y fantasmas con los que uno charla y ríe cuando tiene ganas de charlar y reír, y a quienes se manda al diablo cuando se vuelven aburridos, — una compensación por la carencia de amigos. Que un día *puedan* existir semejantes espíritus libres, que nuestra Europa llegue a tener entre sus hijos de mañana y pasado mañana tales camaradas alegres y temerarios, de carne y hueso y no sólo, como en mi caso, espectros y juego de sombras del solitario: quisiera ser el último en dudar de ello. Ya los veo *venir* lenta, lentamente, ¿y acaso puedo hacer algo para acelerar su venida, si describo por anticipado bajo qué destinos los *veo* nacer y por qué caminos venir? — —

3.

Cabe presumir que un espíritu en el que el tipo de «espíritu libre» debe madurar y dulcificarse hasta llegar a la perfección ha tenido su evento decisivo en un *gran despren-*

dimiento y que antes era un espíritu tan atado que parecía estar encadenado para siempre a su rincón y a su columna. ¿Qué es lo que ata más firmemente? ¿Qué cuerdas son casi irrompibles? Entre hombres de una especie elevada y selecta son los deberes: ese respeto propio de la juventud, ese recato y delicadeza ante todo lo venerado y digno desde antiguo, esa gratitud al suelo en que crecieron, a la mano que los guió, al santuario en que aprendieron a adorar, — sus propios momentos más elevados serán los que los aten con más firmeza, los que los obliguen más tiempo. El gran desprendimiento llega de súbito para aquellos que están tan atados, como un terremoto: el alma joven se ve de repente sacudida, desprendida, arrancada, — ella misma no entiende lo que le sucede. Una impulsión y congestión la domina y se apodera de ella como un mandato; una voluntad y ansia, de ir adelante a toda costa, a donde sea, se despierta; una ardiente y peligrosa curiosidad por un mundo desconocido flamean y llamean por todos sus sentidos. «Antes morir que vivir *aquí*» — así resuena la voz imperiosa y su seducción: ¡y este «aquí», este «en casa», es todo lo que hasta entonces ella había amado! Un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significaba «deber», un ansia revolucionaria, arbitraria, volcánicamente impetuosa de peregrinación, de exilio, de extrañarse, de enfriarse, de desencantarse, de congelarse, un odio al amor, quizá una mirada y un gesto sacrílegos *hacia atrás*, allí donde hasta ahora adoraba y amaba, quizá un rubor de vergüenza por lo que acaba de hacer y al mismo tiempo el júbilo *por* haberlo hecho, un ebrio y jubiloso estremecimiento interior en el que se delata una victoria — ¿una victoria? ¿sobre qué? ¿sobre quién? una enigmática victoria llena de interrogantes y problemática, pero de todos modos la *primera* victoria: — semejantes males y dolores forman parte de la historia del gran desprendimiento. Es a la par una enfermedad que puede destruir al hombre, esta primera erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación, de poner valores por sí mismo, esta voluntad de voluntad *libre*: ¡y cuánta enfermedad se manifiesta en los salvajes ensayos y rarezas con que el liberado, el desprendido, busca en adelante demostrarse a sí mismo su dominio sobre las cosas! Vagabundea con crueldad bajo una avidez insatisfecha; lo que apresa termina expiándolo con la peligrosa excitación de su orgullo; hace pedazos lo que le atrae. Con una risa malvada vuelca lo que encuentra oculto protegido por algún pudor: prueba a ver el aspecto de estas cosas *cuando* se las invierte. Es por capricho, por puro gusto del capricho, que dirige ahora su favor hacia lo que hasta ese momento tenía mala fama, — que curioso y tentador merodea en torno a lo más prohibido. En el trasfondo de su agitación y vagabundeo — pues está siempre en camino, intranquilo y sin meta como en un desierto — se erige el interrogante de una curiosidad cada vez más peligrosa. «¿No se pueden invertir *todos* los valores? ¿y acaso el bien sea el mal?, ¿y Dios sólo una invención y sutileza del diablo? ¿Acaso todo en último término sea falso? Y si somos unos engañados, ¿no seremos por eso mismo también engañadores? ¿no *tenemos* que ser también engañadores?» — tales pensamientos lo seducen y conducen cada vez más lejos, cada vez más desencaminado. La soledad lo rodea y lo anilla, siempre más amenazante, más estranguladora, más agobiante; esa temible diosa y *mater saeva cupidinum*[8] — pero ¿quién sabe hoy qué es *soledad*?...

4.

Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de ensayo, todavía hay un largo camino hasta llegar a esa enorme y desbordante seguridad y salud,

[8] «Madre salvaje de las pasiones».

que no puede prescindir de la enfermedad misma como un medio y anzuelo del conocimiento, a esa *madura* libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar —, a esa amplitud y exquisitez interior de la sobreabundancia que excluye el peligro de que el espíritu pueda algo así como enamorarse de sus propios caminos y perderse, y se quede sentado y embriagado en cualquier rincón; a ese exceso de fuerzas plásticas capaces de curar a fondo, reproducir y reconstituir, que es precisamente el signo de la *gran* salud, ese exceso que le da al espíritu la peligrosa prerrogativa de poder vivir en adelante *por ensayo* y entregarse a la aventura: ¡la prerrogativa de la maestría[9] del espíritu libre! Entretanto pueden pasar largos años de curación, años llenos de trasformaciones multicolores, dolorosamente hechizantes, dominadas y llevadas de la rienda por una tenaz *voluntad de salud*, que ya a menudo se atreve a vestirse y revestirse de salud. Hay aquí un estado intermedio que un hombre con un destino así evocará más tarde no sin emoción: le es propio una pálida y delicada luz y felicidad solar, un sentimiento de libertad de pájaro, un horizonte de pájaro, una loca alegría de pájaro, algo intermedio en el que se combinan curiosidad y delicado desprecio. Un «espíritu libre» — esta fría expresión sienta bien en ese estado, casi calienta. Ya, sin las cadenas del amor y el odio, se vive sin sí, sin no, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos, prefiriendo escurrirse, evadirse, escaparse volando, remontando el vuelo hacia afuera, hacia arriba; mimado, como todo el que a alguna vez ha visto *debajo* de sí una inmensa variedad, — y uno se ha convertido en el opuesto de aquellos que se afligen por cosas que no les conciernen. De hecho, en adelante al espíritu libre le conciernen sólo las cosas —¡y cuántas cosas!— que ya no le *afligen*...

5.

Un paso más en la curación: y el espíritu libre se aproxima de nuevo a la vida, pero lento, recalcitrante, casi desconfiado. De nuevo todo se vuelve más cálido en torno a él, como dorado; sentimiento y consentimiento adquieren profundidad, tibios vientos de todas clases pasan sobre él. Casi tiene la impresión de que los ojos se le abren ahora por vez primera a lo *próximo*. Está estupefacto y se sienta en silencio: ¿pero adónde *estaba*? Estas cosas próximas e inmediatas: ¡qué cambiadas le parecen! ¡qué suavidad y encanto han adquirido entre tanto! Él mira atrás agradecido, — agradecido a sus peregrinaciones, a sus durezas y al extrañamiento de sí mismo, a sus miradas lejanas y a sus vuelos de pájaro en las frías alturas. ¡Qué bien no haberse quedado siempre «en casa», siempre «consigo mismo», como un vago delicado y enmohecido! Él estaba *fuera* de sí: no hay duda. Sólo ahora se ve a sí mismo — ¡y qué sorpresas encuentra! ¡Qué estremecimientos nunca probados! ¡Qué felicidad aún en el cansancio, en la vieja enfermedad, en las recaídas del convaleciente! ¡Cómo le gusta sentarse en silencio cuando sufre, tejer el hilo de la paciencia, yacer al sol! ¿Quién entiende tanto como él de la felicidad en invierno, de las manchas de sol en el muro? Son los animales más agradecidos del mundo, también los más modestos, estos convalecientes y lagartijas, medio vueltos hacia la vida: — entre ellos los hay que no dejan pasar un solo día sin colgar un pequeño canto de alabanza en los ribetes de su estela. Y hablando seriamente: es una *cura* radical contra todo pesimismo (el cáncer de los viejos idealistas y héroes de la mentira, como es conocido —), enfermar a la

[9] «Meisterschafts-Vorrecht», terminología de las antiguos gremios alemanes.

manera de estos espíritus libres, permanecer un buen rato enfermos y luego, aún más larga, largamente, sanar, quiero decir, volverse «más sanos». Es sabiduría, sabiduría de vida, administrarse la salud misma sólo en pequeñas dosis durante largo tiempo.

6.

En torno a esa época puede ocurrir finalmente que, entre las luces repentinas de una salud aún turbulenta y cambiante, al espíritu libre, siempre más libre, empiece a desvelársele el enigma de aquella gran separación, enigma que hasta entonces había estado esperando en su memoria oscuro, problemático, casi intangible. Si durante tanto tiempo no se había atrevido a preguntarse «¿por qué tan apartado? ¿tan solo? ¿renunciando a todo lo que veneraba? ¿renunciando a la veneración misma? ¿por qué esta dureza, esta sospecha, este odio hacia mis virtudes?» — ahora se atreve a preguntarlo en voz alta y oye ya algo como una respuesta. «Debías convertirte en señor de ti mismo, señor incluso de tus virtudes. Antes, ellas eran tus señoras, pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros. Debías adquirir poder sobre tu pro y contra y aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior. Debías aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor — el desplazamiento, la deformación y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la parte de estupidez respecto a los valores opuestos y toda la pérdida intelectual con la que se paga cada pro, cada contra. Debías aprender a comprender la *necesaria* injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivista y su injusticia. Debías sobre todo ver con tus propios ojos dónde la injusticia es siempre mayor: es decir, allí donde la vida se ha desarrollado de la manera más pequeña, estrecha, mezquina y primitiva y sin embargo no puede evitar tomarse *a sí misma* como el fin y la medida de las cosas y, por amor a su conservación, tampoco puede evitar desmenuzar y poner en cuestión a lo superior, lo más grande, lo más rico de manera secreta, mezquina e incesante, — debías ver con tus propios ojos el problema de la *jerarquía* y cómo poder, derecho y amplitud de la perspectiva crecen juntos en altura. Tú debías...» — basta, el espíritu libre ya *sabe* a qué «tú debes» ha obedecido, y también qué es lo que ahora *puede*, lo que sólo ahora — *le está permitido*...

7.

De este modo el espíritu libre se da una respuesta al enigma de la separación y, generalizando su caso, acaba por concluir sobre su vivencia así: «Tal como me ha sucedido a mí, se dice a sí mismo, tiene que sucederle a todo aquél en el que una *misión* toma cuerpo y "viene al mundo"». El secreto poder y necesidad de esta misión actuará entre y en sus vicisitudes particulares como una gravidez inconsciente, — mucho antes de que se dé cuenta de esta misión y sepa su nombre. Nuestro destino dispone de nosotros, aunque no lo conozcamos aún; el futuro es el que da la regla a nuestro hoy. Suponiendo que *el problema de la jerarquía* sea aquel del que podemos decir que es *nuestro* problema, nosotros espíritus libres: sólo ahora, en el mediodía de nuestra vida, comprendemos de cuántos preparativos, rodeos, pruebas, ensayos y enmascaramientos tenía necesidad el problema, antes de que le *permitiésemos* surgir ante nosotros, y cómo teníamos que experimentar primero en cuerpo y alma los estados de miseria y felicidad más variados y contradictorios, como aventureros y circunnavega-

dores de ese mundo interior que se llama «hombre», como medidores de todos los juicios de «superior» y «estar por encima», que también se llama «hombre» — lanzándonos en todas direcciones, casi sin miedo, sin desdeñar nada, sin perderse nada, saboreándolo todo, purificándolo todo de lo casual y, por así decir, cribándolo — hasta poder decir finalmente, nosotros espíritus libres: «¡He aquí — un *nuevo* problema! ¡He aquí una larga escalera, en cuyos peldaños nosotros mismos nos hemos sentado y hemos subido, que nosotros mismos hemos *sido* alguna vez! ¡He aquí un más elevado, un más profundo, un debajo de nosotros, y *descubrimos* un largo, inmenso ordenamiento, una jerarquía: he aquí — ¡*nuestro* problema!» — —

8.

— A ningún psicólogo y augur se le esconde ni por un instante a qué momento de la evolución descrita pertenece el presente libro (o está *situado* —). ¿Pero dónde hay hoy psicólogos? En Francia, por supuesto; quizás en Rusia; a buen seguro no en Alemania. No faltan razones por las que los alemanes actuales podrían incluso atribuírselo como un honor: ¡una verdadera desgracia para uno que, bajo este aspecto, es antialemán[10] por naturaleza y por evolución! Este libro *alemán*, que ha sabido sus hallar lectores en un amplio círculo de países y pueblos —está en circulación desde hace unos diez años— y que tiene que entender algo de música y de arte de la flauta, cuando incluso recalcitrantes oídos extranjeros son seducidos a escuchar, — precisamente en Alemania este libro ha sido leído de la manera más negligente, *escuchado* de la peor manera: ¿a qué se debe? — «Exige demasiado», se me ha respondido, «se dirige a hombres que no estén bajo el tormento de groseras obligaciones, pide sentidos delicados y refinados, necesita sobreabundancia, sobreabundancia de tiempo, de luminosidad en el cielo y en el corazón, de *otium* en el sentido más osado: — puras buenas cosas que nosotros alemanes de hoy no tenemos y ni siquiera podemos dar» — Después de una respuesta tan amable, mi filosofía me aconseja callar y no seguir preguntando; máxime cuando, en ciertos casos, como dice el proverbio, sólo se *permanece* filósofo si uno — calla[11].

Nizza[12], en la primavera de 1886

---

[10] «Undeutsch»: término utilizado sobre todo por los defensores del nacionalismo alemán, en especial por los antisemitas, para los que «undeutsch» equivalía casi a «judío».

[11] Cf. S. Boecio, *La consolación de la filosofía*, ed. L. Pérez Gómez, Akal, Madrid, 1997, lib. II, cap. 7, 20, p. 171.

[12] En italiano en el original.

PRIMERA PARTE

DE LAS PRIMERAS Y ÚLTIMAS COSAS

1.

Química de los conceptos y los sentimientos. — Los problemas filosóficos toman hoy de nuevo en casi todas sus partes la misma forma de preguntar de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica ayudaba a superar esta dificultad en cuanto que negaba la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la «cosa en sí». En cambio, la filosofía histórica, que ya no debe pensarse en absoluto separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha ido constatando en los casos particulares (y presumiblemente ésta será su conclusión en todos ellos) que no existen opuestos, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que en la base de esta contraposición reside un error de razonamiento: según su explicación, no existe, en rigor, ni un actuar altruista ni una contemplación completamente desinteresada, ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la observación más sutil revela su existencia. — Todo lo que necesitamos, y que sólo al nivel actual de las ciencias particulares puede dársenos, es una *química* de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos, así como de todas esas emociones que experimentamos en nosotros en el grande y pequeño tráfico de la cultura y de la sociedad, e incluso en la soledad: ¿qué ocurriría si esta química concluyese con el resultado de que también en este campo los colores más maravillosos se obtienen a partir de materiales bajos e incluso despreciados? ¿Tendrían muchos ganas de seguir tales investigaciones? La humanidad gusta arrancarse de la cabeza las preguntas sobre el origen y los comienzos: ¿no tiene uno que estar casi deshumanizado[13] para experimentar dentro de sí la inclinación contrapuesta?

[13] Más tarde, Nietzsche hará referencia a esta expresión y se citará a sí mismo en FP II, 1.ª, 32 [14].

2.

Defecto hereditario de los filósofos[14]. — Todos los filósofos comparten el defecto en sí de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, «el hombre» flota ante su mente como una *aeterna veritas*, como algo que permanece igual en toda vorágine, como una medida segura de las cosas. Pero todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. La falta de sentido histórico es el defecto hereditario de todos los filósofos; muchos incluso toman sin pensarlo la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la presión de determinadas religiones, incluso de determinados eventos políticos, como la forma fija de la que hay que partir. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido, de que también la facultad de conocimiento ha devenido; mientras que algunos de ellos incluso fabrican el mundo entero hilándolo a partir de esta facultad de conocimiento. — Ahora bien, todo lo *esencial* de la evolución humana sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos; en éstos el hombre no puede haber cambiado mucho. Pero el filósofo ve en el hombre actual «instintos» y supone que forman parte de los hechos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general; toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno,* hacia el que todas las cosas del mundo tienen desde su origen una orientación natural. Pero todo ha devenido; *no* hay *hechos eternos*: así como no hay verdades absolutas. — Por eso es necesario de ahora en adelante el *filosofar histórico* y con él la virtud de la modestia.

3.

Estimación de las verdades inaparentes. — El distintivo de una cultura superior es estimar de manera más alta las verdades pequeñas e inaparentes, descubiertas con un método riguroso, frente a los errores bienhechores y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. Contra las primeras se tiene desde el primer momento el sarcasmo en los labios, como si no tuviesen los mismos derechos ante nosotros: se presentan tan modestas, sobrias, frugales e incluso aparentemente humildes, y aquellas tan bellas, brillantes, embriagadoras e incluso aportadoras de felicidad. Pero lo conquistado fatigosamente, cierto, duradero, y por tanto lleno aún de consecuencias para todo conocimiento ulterior, es lo superior, y atenerse a él es viril y demuestra valor, modestia y templanza. Poco a poco, no sólo el individuo, sino toda la humanidad será elevada a esta virilidad, cuando se habitúe por fin a estimar superiormente los conocimientos sólidos y duraderos, y haya perdido toda fe en la inspiración y en la revelación milagrosa de verdades. — Por supuesto, los veneradores de las *formas*, con su criterio de lo bello y sublime, tendrán al principio buenas razones para burlarse de esa estimación por las verdades inaparentes y del espíritu científico cuando comience a dominar: pero sólo porque, o bien sus ojos no se han abierto todavía al atractivo de la forma *más sencilla*, o bien los hombres educados en ese espíritu no se sentirán aún, por mucho tiempo, íntima y plenamente compenetrados con él, de manera que no harán más que remedar

[14] Sobre el mismo tema, pero mencionando expresamente a Schopenhauer, trata el fragmento FP II, 1.ª, 23 [19].

formas antiguas sin darse cuenta (y esto bastante mal, como hace quien ya no le importa mucho una cosa). Antaño el espíritu no estaba absorbido por el pensamiento riguroso, pues su seriedad residía en hilar símbolos y formas. Esto ha cambiado: aquella seriedad de lo simbólico se ha convertido en signo característico de la cultura inferior; así como nuestras artes se hacen cada vez más intelectuales, nuestros sentidos más espirituales y como, por ejemplo, ahora se juzga de manera enteramente diferente a hace cien años lo que suena bien sensorialmente: así también las formas de nuestra vida se hacen cada vez *más espirituales*, acaso más *feas* a los ojos de épocas más antiguas, pero sólo porque no pueden ver cómo el reino de la belleza interior y espiritual se hace más profundo y amplio continuamente, y hasta qué punto la mirada llena de espíritu puede valer hoy para todos nosotros más que la estructura más bella o la obra de arquitectura más sublime.

4.

Astrología y afines. — Es probable que los objetos del sentimiento religioso, moral y estético pertenezcan por igual sólo a la superficie de las cosas, a la vez que al hombre le gusta creer que aquí al menos toca el corazón del mundo; él se engaña porque esas cosas lo hacen profundamente feliz o profundamente desdichado, y por tanto muestra en ello la misma presunción vana que en la astrología. Pues ésta cree que el cielo estrellado gira en torno al destino del hombre; y el hombre moral presupone que lo que en esencia le importa de corazón tiene que ser también la esencia y el corazón de las cosas.

5.

Mala comprensión del sueño. — En las épocas de cultura tosca y primitiva el hombre creía conocer en el sueño un *segundo mundo real*; aquí está el origen de toda metafísica. Sin el sueño no se habría hallado ningún motivo para la división del mundo. También la descomposición en alma y cuerpo está conectada con la concepción del sueño más antigua, así como la suposición de una apariencia corporal del alma, es decir, el origen de toda creencia en espíritus, y probablemente también de la creencia en dioses. «El muerto sigue viviendo, *pues* al vivo se le aparece en sueños»: así se razonaba antaño, a lo largo de muchos milenios.

6.

El espíritu de la ciencia es poderoso en la parte, no en el todo. — Los campos más *pequeños* y especializados de la ciencia son tratados de manera puramente objetiva; por el contrario, las grandes ciencias generales, consideradas en conjunto, traen a los labios la pregunta —una pregunta en realidad muy poco objetiva—: ¿para qué? ¿con qué utilidad? Debido a esta consideración de la utilidad, son tratadas de manera menos impersonal como un todo que en sus partes. Ahora bien, en la filosofía, como aquella que está en la cúspide de toda la pirámide del saber, se plantea involuntariamente la pregunta por la utilidad del conocimiento en general, y toda filosofía tiene el propósito inconsciente de atribuirle la *máxima* utilidad. Por eso en todas las filosofías hay tanta metafísica altanera y una gran repugnancia ante las soluciones aparentemente insignificantes de la física; ya que la importancia del conocimiento para la vida *debe* parecer lo más grande posible. Aquí está el antagonismo entre los ámbitos

científicos particulares y la filosofía. Ésta quiere lo que quiere el arte, darles a la vida y al actuar la máxima profundidad y el máximo significado posibles; en los primeros se busca el conocimiento y nada más, — sea lo que sea lo que resulte de él. Hasta ahora aún no ha habido ningún filósofo en cuyas manos la filosofía no se haya convertido en una apología del conocimiento; al menos en este punto son todos ellos optimistas, al pensar que hay que atribuirle la máxima utilidad. Todos ellos están tiranizados por la lógica: y ésta es, por esencia, optimismo.

7.

El aguafiestas de la ciencia. — La filosofía se escindió de la ciencia cuando planteó la pregunta: ¿en qué conocimiento del mundo y de la vida el hombre vive más feliz? Esto ocurrió en las escuelas socráticas: con el punto de vista de la *felicidad* se cerraron las venas de la investigación científica — y aún hoy se sigue haciendo.

8.

Explicación pneumática de la naturaleza. — La metafísica explica la escritura de la naturaleza de un modo *pneumático*, tal como antaño hacían la Iglesia y sus doctores con la Biblia[15]. Hace falta muchísima inteligencia para poder aplicar a la naturaleza la misma clase de rigurosa exégesis que han creado hoy en día los filólogos para todos los libros: con el propósito de entender sencillamente lo que el texto quiere decir, y no husmear o incluso presuponer un *doble* sentido. Pero tal como incluso respecto a los libros la mala exégesis no ha sido superada en absoluto, y en la sociedad más culta todavía se tropieza uno de continuo con residuos de interpretación alegórica y mística: lo mismo sucede con respecto a la naturaleza — y de manera mucho peor.

9.

Mundo metafísico. — Es verdad, podría existir un mundo metafísico; su posibilidad no puede ser impugnada de manera absoluta. Nosotros vemos todas las cosas con una cabeza humana y no podemos cortarla; por lo que queda siempre la pregunta de lo que sería el mundo si la hubiésemos cortado. Esto es un problema estrictamente científico y poco adecuado para la preocupación de los hombres; todo lo que hasta ahora ha hecho que las suposiciones metafísicas sean *valiosas, terribles o placenteras*, lo que las ha generado, es la pasión, el error y el autoengaño; pues los peores y no los mejores métodos de conocimiento han sido los que han enseñado a creer en ellas. Cuando uno descubre estos métodos como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, las ha refutado. Entonces sigue quedando su posibilidad, pero con ella no se puede hacer nada, y menos aún hacer depender del finísimo hilo de esta posibilidad la felicidad, la salud y la vida. — En efecto, no se podría decir del mundo metafísico sino que es un ser-otro inaccesible e inconcebible para nosotros; sería una cosa con propiedades negativas. — Aunque la existencia de un mundo así fuese bien demostrada, lo que es bien cierto es que su conocimiento sería el conoci-

[15] Del griego, «pneumático» o «neumático» significa espiritual: la línea patrística de exégesis alegórico-mítica de las Escrituras desarrollada por la Escuela de Alejandría, iniciada por Clemente (150-215) y Orígenes (184-254) de Alejandría.

miento más indiferente de todos: más indiferente aún de lo que podría ser para el navegante, en el peligro de la tormenta, el conocimiento del análisis químico del agua.

10.

Inocuidad de la metafísica en el futuro. — Una vez que religión, arte y moral sean descritas en su origen de manera tal que puedan ser explicadas perfectamente sin recurrir, al principio o a lo largo de este proceso, a la suposición de *injerencias metafísicas*, cesará ese fortísimo interés por el problema teórico de la «cosa en sí» y la «apariencia»[16]. Pues sea cual sea su solución: con la religión, el arte y la moral no se llega a tocar la «esencia del mundo en sí»; nosotros existimos en el ámbito de la representación y ningún «presentimiento» puede llevarnos más allá. Con toda tranquilidad remitiremos a la fisiología y a la historia evolutiva de los organismos y los conceptos la pregunta sobre cómo nuestra imagen del mundo puede ser tan diferente de la esencia del mundo descubierta.

11.

El lenguaje como presunta ciencia.[17] — El significado del lenguaje en la evolución de la cultura reside en que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan sólido como para poder, apoyándose en él, sacar de quicio el resto del mundo y adueñarse de él. En tanto que el hombre ha creído en los conceptos y los nombres de las cosas como *aeternae veritates* a lo largo de extensos periodos de tiempo, ha adquirido ese orgullo con el que se ha elevado por encima del animal: pensaba que en el lenguaje poseía realmente el conocimiento del mundo. El creador de palabras no era tan modesto como para creer que sólo daba designaciones a las cosas, sino que se imaginaba expresar con las palabras el saber más elevado sobre las cosas; de hecho, el lenguaje es el primer escalón en el esfuerzo hacia la ciencia. También aquí ha sido de *la creencia en la verdad encontrada* de donde han surgido las fuentes de fuerza más poderosas. Mucho más tarde —sólo ahora— comienza a alumbrar en los hombres la idea de haber propagado con su fe en el lenguaje un error monstruoso. Por suerte es demasiado tarde para que pueda hacer retroceder otra vez el desarrollo de la razón, la cual se basa en esa fe. — También la *lógica* se basa en presupuestos a los que no corresponde nada en el mundo real, por ejemplo el presupuesto de que hay cosas iguales, de la identidad de la cosa en distintos puntos del tiempo: y sin embargo esta ciencia ha nacido gracias a la creencia opuesta (es decir, que en el mundo real existan cosas así). Lo mismo ocurre con la *matemática*, que sin duda no habría nacido si desde el principio se hubiese sabido que en la naturaleza no existe una línea exactamente recta, ni verdadero círculo, ni proporciones absolutas.

12.

Sueño y cultura. — La función cerebral que se ve más alterada por el sueño es la memoria: no es que se interrumpa, — sino que es reconducida a ese estado de imper-

---

[16] *Erscheinung*: traducido por «apariencia» para distinguirlo del término propiamente técnico *Phaenomenon* (fenómeno).

[17] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [60] y 22 [74].

fección que, en tiempos remotísimos de la humanidad, debía encontrarse en todos los hombres de día y estando despiertos. Tan caprichosa y confusa como es, confunde continuamente las cosas sobre la base de parecidos fluctuantes: y no obstante con este mismo capricho y confusión compusieron los pueblos sus mitologías, y aún hoy los viajeros no dejan de observar cuánto tiende el salvaje al olvido, y cómo su espíritu, tras un breve esfuerzo de la memoria, enseguida vacila y, por mero cansancio, pronuncia mentiras y sinsentidos. Mas en el sueño somos todos como ese salvaje; el reconocer incorrecto y el identificar erróneo son la razón del deducir incorrecto del que nos sentimos culpables en el sueño: de manera que si recordamos en la mente un sueño con claridad, nos espantamos de nosotros mismos, por esconder tanta locura en nosotros. — La perfecta claridad de todas las representaciones oníricas, que tiene como presupuesto la fe incondicional en su realidad, nos transporta a antiguos estadios de la humanidad, cuando la alucinación era muy frecuente y afectaba a comunidades enteras, a pueblos enteros. Por tanto: cuando dormimos y soñamos hacemos una vez más el trabajo de la humanidad primitiva.

13.

Lógica del sueño[18]. — En el sueño nuestro sistema nervioso se ve estimulado continuamente por múltiples causas internas, casi todos los órganos secretan[19] y están en actividad, la sangre recorre impetuosa su circuito, la posición del durmiente oprime ciertos miembros, las mantas influyen de distinta manera en la sensación, el estómago digiere y con sus movimientos agita otros órganos, los intestinos se retuercen, la posición de la cabeza da lugar a situaciones musculares insólitas, los pies descalzos sin que las plantas toquen el suelo provocan el sentimiento de lo insólito, lo mismo que la diferente vestimenta de todo el cuerpo, — todo ello según sus cambios y grados diarios excita por su excepcionalidad todo el sistema hasta la función cerebral: y así el espíritu tiene cien motivos para sorprenderse y buscar las *causas* de estas excitaciones: el sueño entonces es *la búsqueda y la representación* de las causas de estas sensaciones excitadas, es decir, de causas supuestas. Quien por ejemplo se ciñe los pies con ligas, puede soñar perfectamente que sus pies están envueltos por dos serpientes[20]: esto al principio es una hipótesis, pero luego una convicción, acompañada de una representación fantástica: «Estas serpientes deben ser la causa de esa sensación que yo, durmiente, siento», — así razona el espíritu del durmiente. El pasado próximo, así deducido mediante la fantasía excitada, se le hace presente. Por eso todo el mundo sabe por experiencia con qué rapidez el que sueña trenza en su sueño un sonido fuerte que llega hasta él, por ejemplo un retoque de campanas, un cañonazo, es decir, lo explica *posteriormente* de tal manera que *cree* vivir antes las circunstancias que producen ese sonido y luego el sonido mismo. — ¿Pero cómo es que el espíritu del que sueña se engaña siempre, cuando ese mismo espíritu en la vigilia es tan frío, prudente y escéptico frente a las hipótesis? ¿hasta tal punto que se conforma con una primera hipótesis cualquiera, capaz de explicar una sensación, para creer en seguida en su verdad? (pues cuando soñamos creemos en el sueño como si fuese real, es decir, consideramos nues-

[18] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [38] y 22 [62].

[19] «Secerniren», neologismo científico del latín *secernere*.

[20] Nietzsche evoca aquí una experiencia propia de la época de Pforta, cf. el apunte bajo la fecha 11 de agosto de 1859, OC I, p. 93.

tra hipótesis como plenamente demostrada). — Quiero decir: tal como hoy en día el hombre sigue razonando en el sueño, así razonó la humanidad a lo largo de muchos milenios *también estando despierta*: la primera causa que se le ocurría al espíritu para explicar algo que lo requiriera le bastaba y tenía valor de verdad. (De manera parecida se comportan hoy en día, según las narraciones de los viajeros, los salvajes). En el sueño sigue actuando en nosotros ese antiquísimo fragmento de humanidad, que es la base sobre la que se ha desarrollado, y sigue desarrollándose en cada hombre, la razón: el sueño nos transporta a lejanos estados de la cultura humana y nos proporciona un medio para comprenderla mejor. El pensamiento onírico nos resulta ahora tan fácil porque nosotros durante inmensos periodos de evolución hemos sido adiestrados perfectamente para esta manera fantástica y fácil de hallar explicación en la primera idea que nos venía a la cabeza. En este sentido, el sueño es un descanso del cerebro, que durante el día debe hacer frente a las exigencias más severas del pensamiento que una cultura superior impone. — Un proceso emparentado podemos observarlo aún en el entendimiento despierto, como puerta y vestíbulo del sueño. Si cerramos los ojos, nuestro cerebro produce una cantidad de impresiones de luz y color, probablemente como una especie de secuela y eco de esos efectos de luz que penetran de día. El entendimiento trasforma (en unión con la fantasía) en seguida esos juegos cromáticos, informes por sí mismos, en determinadas figuras, formas, paisajes y grupos animados. El verdadero proceso es aquí una vez más una especie de deducción del efecto a la causa: en el momento en que el espíritu pregunta de dónde vienen esas impresiones luminosas y esos colores, supone como causas esas figuras y esas formas; éstas son para él las inductoras de esos colores y luces, porque él, de día, con los ojos abiertos, está acostumbrado a hallar una causa inductora para cada color y cada impresión de luz. Por tanto, en este caso la fantasía pone ante él continuamente imágenes, apoyándose para producirlas en las impresiones visuales del día, y justamente lo mismo hace la fantasía onírica: — es decir, la causa supuesta es deducida a partir del efecto pero es representada *después* del efecto; todo ello con una rapidez excepcional, de tal modo que en esta circunstancia, como en un juego de prestidigitación, puede producirse una confusión de juicio y la sucesión presentarse como una simultaneidad o incluso como una sucesión invertida. — De estos procesos podemos deducir *cuán tardíamente* se han desarrollado un pensamiento lógico de mayor agudeza y la deducción rigurosa de causa y efecto, si *aún hoy* nuestras funciones mentales y racionales recurren involuntariamente a esas formas primitivas de razonar y si en este estado nosotros pasamos casi la mitad de nuestra vida. — También el poeta y el artista *se imaginan* para sus estados de ánimo y humores causas que no son en absoluto las verdaderas; de este modo nos recuerdan a una humanidad más antigua y pueden ayudarnos a entenderla mejor.

14.

Resonancia. — Todos los estados de ánimo *más intensos* producen una resonancia[21] de sensaciones y estados de ánimo afines, por así decirlo se revuelven en la memoria. Con ellos se recuerda algo de lo que hay dentro de nosotros y se toma conciencia de estados

[21] «Miterklingen»: neologismo muy utilizado por Wagner, para indicar la función que debía tener la armonía en la composición musical: la de hacer 'resonar' la melodía, cf. R. Wagner, *Ópera y drama*, ed. de A.-F. Mayo Antoñanzas, Akal, Madrid, 2013, parte III, 4, pp. 218-219 (Mayo traduce el término como sonar simultáneamente).

análogos y de su origen. Se forman así asociaciones rápidas y habituales de sentimientos y pensamientos, que al final, si se suceden con la rapidez de un relámpago, terminan por ser percibidos, ya no como complejos, sino como *unidades*. En este sentido se habla de sentimiento moral y de sentimiento religioso, como si fuesen simples unidades: en realidad son ríos con cien manantiales y cien afluentes. También en este caso, como ocurre tan a menudo, la unidad de la palabra no garantiza en absoluto la unidad de la cosa.

15.

En el mundo no hay ni interior ni exterior. — Del mismo modo que Demócrito transfirió los conceptos de «arriba» y «abajo» al espacio infinito, donde no tienen ningún sentido, así también los filósofos en general transfieren el concepto «interior y exterior» a la esencia y la apariencia del mundo; piensan que con sentimientos profundos se llega al interior profundo, se acerca al corazón de la naturaleza. Pero estos sentimientos son profundos sólo en la medida en que con ellos se despiertan regularmente grupos de pensamientos complicados y apenas perceptibles, que nosotros llamamos profundos; un sentimiento es profundo en cuanto consideramos profundo el pensamiento que lo acompaña. Pero el pensamiento «profundo» puede estar no obstante muy lejos de la verdad, como por ejemplo el metafísico; si del sentimiento profundo sustraemos los elementos de pensamiento que se hallan mezclados en él, sólo queda el sentimiento *fuerte*, que se ofrece a sí mismo como única garantía, igual que una fe fuerte sólo demuestra su propia fuerza y no la verdad de aquello en que cree.

16.

Apariencia y cosa en sí[22]. — Los filósofos acostumbran a situarse ante la vida y la experiencia —ante aquello que ellos llaman el mundo de la apariencia— como ante un cuadro desplegado de una vez por todas, que muestra el mismo proceder de manera invariable y fija: este proceder, piensan, hay que interpretarlo de manera correcta, para poder extraer así una conclusión sobre el ser que ha producido ese cuadro; por tanto, sobre la cosa en sí, que es vista siempre como la razón suficiente del mundo de la apariencia. Por el contrario, lógicos más rigurosos, tras haber establecido nítidamente el concepto de lo metafísico como el concepto de lo incondicionado, y en consecuencia también el de lo incondicionante, han puesto en tela de juicio toda conexión entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo que conocemos[23]: de manera que en la apariencia *no* se mostraría la cosa en sí, y toda deducción de aquella a ésta debería recusarse. Pero unos y otros han pasado por alto la posibilidad de que ese cuadro — lo que nosotros llamamos hoy en día vida y experiencia — haya *devenido* poco a poco, o que incluso esté aún en *devenir* y no pueda por tanto ser considerado como una magnitud fija, de la que se pueda extraer, o incluso sólo recusar, alguna conclusión sobre el autor (la razón suficiente). Por el hecho de que durante milenios hemos mirado dentro del mundo con pretensiones morales, estéticas y religiosas, con ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos abandonado a los excesos del pensamiento no-lógico, este mundo se ha *hecho* poco a poco maravillosamente abigarrado, terrible, cargado de significado y lleno de alma, y ha adquirido

[22] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [33] y 23 [125], donde se refiere concretamente a Schopenhauer.

[23] Seguramente se refiere al filósofo neokantiano Afrikan Spir, que cita más adelante en el § 18.

color, — pero lo hemos coloreado nosotros: el entendimiento humano ha hecho aflorar la apariencia y ha trasportado dentro de las cosas sus erróneas concepciones fundamentales. Tarde, muy tarde — él reflexiona: y ahora el mundo de la experiencia y el de la cosa en sí le parecen tan excepcionalmente diferentes y separados, que recusa la conclusión de uno a partir del otro — o bien exhorta, de manera tremendamente misteriosa, a *renunciar* a nuestro entendimiento, a nuestra voluntad personal: para llegar *así* a lo esencial *a través del hacerse esenciales*. Otros por su parte han recopilado todas las características de nuestro mundo de la apariencia — es decir, de la representación del mundo nacida de los delirios de errores intelectuales y heredada por nosotros — y, *en lugar de declarar culpable al entendimiento*, han acusado a la esencia de las cosas como la causa de este carácter tan real e inquietante del mundo y han predicado la redención del ser. — Con todas estas concepciones acabará el progreso constante y arduo de la ciencia, que al final celebrará su triunfo con una *historia de la génesis del pensamiento*, cuyo resultado podría quizá abocar a este principio: lo que ahora llamamos mundo es el resultado de una cantidad de errores y fantasías que, surgidos poco a poco a lo largo de la evolución de los seres orgánicos, se encarnaron en ellos y han sido heredados por nosotros como el tesoro acumulado de todo el pasado, — como el tesoro: pues sobre ellos descansa el *valor* de nuestra humanidad. En realidad, la ciencia rigurosa puede librarnos de este mundo de la representación sólo en una mínima medida —y no sería deseable otra cosa—, puesto que no puede romper el poder de hábitos antiquísimos en la manera de sentir: pero puede gradualmente, paso a paso, esclarecer la historia de la génesis de ese mundo como representación — y elevarnos, al menos por algunos instantes, por encima de todo el proceso. Quizá entonces nos demos cuenta de que la cosa en sí es digna de una carcajada homérica[24]: que *parecía* tanto, e incluso todo, y en realidad está vacía, vacía de todo significado.

17.

Explicaciones metafísicas. — El hombre joven aprecia las explicaciones metafísicas porque, en las cosas que encontraba desagradables o despreciables, le muestran algo sumamente significativo: y si está insatisfecho consigo mismo, este sentimiento se alivia cuando en lo que tanto condena reconoce el íntimo enigma o la íntima miseria del mundo. Sentirse más irresponsable y al mismo tiempo encontrar más interesantes las cosas — éste es para él el doble beneficio que debe agradecer a la metafísica. Por supuesto, más tarde se volverá desconfiado frente a todo tipo de explicación metafísica, entonces quizá se dé cuenta que esos efectos pueden alcanzarse igual de bien y de manera más científica por otros caminos: que las explicaciones físicas e históricas originan al menos en igual medida ese sentimiento de irresponsabilidad, y que con ello se inflama aún más el interés por la vida y sus problemas.

18.

Preguntas fundamentales de la metafísica. — Si alguna vez se escribe la historia de la génesis del pensamiento, en ella estará también, iluminado por una nueva luz, el si-

[24] Es la famosa «ἄσβεστος γέλος»: risa inextinguible de los dioses, cfr. Homero, *Ilíada*, ed. E. Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1991, canto I, v. 599, p. 122; y *Odisea*, ed. M. Fernández Galiano y J. M. Pabón, Madrid, Gredos, 1993, canto VIII, v. 326, p. 217.

guiente principio de un excelente lógico: «La ley originaria y general del sujeto cognoscente consiste en la íntima necesidad de conocer todo objeto en sí, en su esencia propia, como un objeto idéntico consigo mismo, y por tanto existente por sí mismo y que permanece en el fondo siempre igual e inmutable, en breve, como una substancia»[25]. También esta ley, que aquí se llama «originaria», ha devenido: un día se mostrará cómo esta tendencia nace poco a poco en los organismos inferiores, cómo los torpes ojos de topo de estos organismos al principio no ven otra cosa más que siempre lo mismo, cómo luego, cuando se vuelven más marcadas las diferentes excitaciones de placer y dolor, van diferenciando gradualmente distintas substancias, aunque cada una con un solo atributo, es decir, una única relación con ese organismo. — El primer grado de lo lógico es el juicio; su esencia consiste, según lo que han establecido los mejores lógicos, en la creencia. En la base de toda creencia está la sensación de lo agradable o doloroso en relación al sujeto sentiente[26]. Una tercera nueva sensación, como resultado de las dos sensaciones particulares precedentes, es el juicio en su forma más inferior. — A nosotros seres orgánicos, en origen, de una cosa no nos interesa más que su relación con nosotros en cuanto al placer y al dolor. Entre los momentos en que tomamos consciencia de esta relación, o estados de la sensación, están los de reposo, de carencia de sensación: entonces el mundo y todas las cosas carecen de interés para nosotros, no advertimos ningún cambio en ellos (como hoy en día alguien muy interesado en algo no se da cuenta si alguien pasa a su lado). Para la planta, todas las cosas son habitualmente tranquilas, eternas, iguales a sí mismas. De la época de los organismos inferiores, el hombre ha heredado la creencia en que existen *cosas iguales* (sólo la experiencia desarrollada en la ciencia superior contradice esta tesis). Incluso la creencia originaria de todo ser orgánico quizá sea, desde el principio, que todo el resto el mundo es uno e inmóvil. — Respecto a ese grado originario del pensamiento lógico está alejadísimo el pensamiento de la *causalidad*: pero aún hoy seguimos pensando en el fondo que todos los sentimientos y acciones son actos de una voluntad libre; cuando un individuo sentiente se observa considera todo sentimiento, toda modificación como algo *aislado*, es decir, incondicionado, sin conexiones: que aflora en nosotros sin vínculo con lo anterior o posterior. Tenemos hambre, pero en origen no pensamos en que el organismo quiere ser mantenido, sino que ese sentimiento parece hacerse valer *sin razón ni fin alguno*, se aísla y se toma a sí mismo por *arbitrario*. Por tanto: la creencia en la libertad de la voluntad es el error originario de todo lo orgánico, tan antigua como las tendencias a lo lógico que existen en él; la creencia en substancias incondicionadas y en cosas iguales es del mismo modo un error originario de todo lo orgánico e igual de antiguo. Pero en la medida en que toda metafísica se ha ocupado principalmente de la substancia y de la libertad de la voluntad, puede ser definida como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, aunque como si fuesen verdades fundamentales.

19.

El número. — La invención de las leyes del número se hizo sobre la base del error, ya dominante desde un principio, de que existen muchas cosas iguales (cuando en rea-

[25] Afrikan Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie [Pensamiento y realidad. Ensayo para una renovación de la filosofía crítica]*, Leipzig, ²1877, vol. II, p. 177 (BN con muchas trazas de su lectura).

[26] «das empfindende Subject».

lidad no hay nada igual), o al menos de que existen cosas (cuando no hay «cosas»). La suposición de la multiplicidad presupone siempre que existe *algo* que se presenta como múltiple: pero precisamente aquí reina ya el error, ya fingimos seres, unidades que no existen. — Nuestras sensaciones de espacio y tiempo son falsas porque conducen, examinadas consecuentemente, a contradicciones lógicas. En toda comprobación científica calculamos siempre, de manera inevitable, con ciertas magnitudes falsas: pero siendo estas magnitudes al menos *constantes*, como por ejemplo nuestra sensación de tiempo y espacio, los resultados de la ciencia adquieren a pesar de todo rigor y certeza perfectos en su conexión mutua; sobre ellos se puede seguir construyendo — hasta ese último término en que las erróneas suposiciones fundamentales, esas faltas constantes, entran en contradicción con los resultados, como por ejemplo en la teoría atómica. Entonces seguimos sintiéndonos obligados a suponer una «cosa» o un «substrato» material que es movido, mientras todo el procedimiento científico ha perseguido la tarea justamente de resolver en movimientos todo lo que tiene carácter de cosa: y también aquí seguimos escindiendo con nuestra sensación lo que mueve y lo movido, sin salir de este círculo, porque la creencia en cosas está anudada desde muy antiguo con nuestro ser. — Cuando Kant dice «el entendimiento no crea sus leyes a partir de la naturaleza, sino que las prescribe a ésta»[27], esto es completamente cierto con respecto al *concepto de naturaleza* que estamos obligados a conectar a ella (naturaleza = mundo como representación, es decir, como error), y que es el sumatorio de un cúmulo de errores del entendimiento. — Para un mundo que *no* sea nuestra representación, las leyes de los números son por completo inaplicables: sólo valen dentro del mundo humano.

20.

Retroceder algunos escalones[28]. — Un grado muy alto de formación se alcanza sin duda cuando el hombre supera las ideas y los miedos supersticiosos y religiosos y, por ejemplo, ya no cree en los queridos angelitos o en el pecado original, y ha olvidado el discurso de salvación de las almas: llegado a este grado de liberación, tiene aún que superar, con un gran esfuerzo de discernimiento, la metafísica. Pero *luego* es necesario un *movimiento de retroceso*: tiene que concebir una justificación histórica, así como psicológica, para esas representaciones, tiene que conocer cómo de ahí ha recibido la humanidad el máximo incentivo, y cómo, sin este movimiento de retroceso, nos privaríamos de los mejores logros de la humanidad hasta ahora. — Con respecto a la metafísica filosófica veo ahora que son muchos los que han alcanzado la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero aún son pocos los que retroceden algunos escalones; pues ciertamente se debe mirar más allá del último escalón de la escalera, pero no hay que querer detenerse en él. Los más ilustrados sólo llegan tan lejos como para liberarse de la metafísica y mirar atrás, con superioridad, hacia ella: sin embargo, también aquí, como en el hipódromo, es necesario girar al final de la pista.

21.

Presumible victoria del escepticismo. — Hagamos valer por una vez el punto de partida escéptico: suponiendo que no haya otro mundo, metafísico, y que todas las

---

[27] I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 36, final.
[28] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [28].

explicaciones tomadas de la metafísica sobre el único mundo conocido por nosotros fuesen inservibles, ¿con qué mirada veríamos a los hombres y las cosas? Nos lo podemos imaginar, es útil hacerlo, incluso si la pregunta de si algo metafísico ha sido demostrado científicamente por Kant y Schopenhauer fuese negada alguna vez. Pues es muy posible, por probabilidad histórica, que algún día los hombres se vuelvan a este respecto total y universalmente *escépticos*; entonces la pregunta será: ¿cómo se configurará la sociedad humana bajo el influjo de esa mentalidad? Acaso la *demostración científica* de algún tipo de mundo metafísico es tan difícil que la humanidad no se librará ya de su desconfianza hacia él. Y si se tiene desconfianza hacia la metafísica, las consecuencias en conjunto serán las mismas que si hubiese sido refutada directamente y ya no fuese *lícito* creer en ella. En ambos casos la pregunta histórica acerca de una mentalidad no-metafísica de la humanidad permanece igual.

22.

Carencia de fe en el «monumentum aere perennius»[29]. — Uno de los inconvenientes fundamentales que trae consigo la caída de las visiones metafísicas consiste en que el individuo toma en consideración, de manera demasiado estrecha, el breve periodo de su vida y no recibe impulsos más fuertes para construir instituciones duraderas y cimentadas para siglos; él mismo quiere recoger el fruto del árbol que ha plantado y por ello ya no quiere plantar aquellos árboles que requieren un cuidado constante y secular y están destinados a dar sombra a largas series de generaciones. Pues las visiones metafísicas proporcionan la creencia de que en ellas está el último y definitivo fundamento sobre el que necesariamente hay que basar y construir cualquier futuro de la humanidad; el individuo promueve su propia salvación cuando por ejemplo funda una iglesia o un monasterio: se le tendrá en cuenta, así piensa, para la supervivencia eterna de su alma, es un trabajar para la salvación eterna del alma. — ¿Puede la ciencia suscitar una fe parecida en sus resultados? En realidad necesita como sus aliados más fieles a la duda y la sospecha; a pesar de todo, con el tiempo, la suma de las verdades intocables, es decir, de aquellas que sobreviven a todas las tempestades del escepticismo, a todas las destrucciones, puede hacerse tan grande (por ejemplo en la dietética de la salud) que nos decidamos a fundar obras «eternas». Mientras tanto, el *contraste* entre nuestra agitada y efímera existencia y la calma de largo aliento de las épocas metafísicas actúa aún de manera muy fuerte, ya que ambas épocas están aún demasiado cerca; el hombre particular atraviesa ahora demasiadas evoluciones internas y externas como para poder atreverse a instalarse de manera duradera y de una vez por todas, aunque sólo sea por el tiempo de su vida. Por ejemplo, un hombre completamente moderno, que quiera construirse una casa, experimenta en ello el sentimiento casi de querer tapiarse en vida en un mausoleo.

23.

Época de la comparación[30]. — Cuanto menos ligados a la tradición estén los hombres, tanto más aumenta la agitación interior de los motivos y tanto más, a su vez, la

[29] «Monumento más duradero que el bronce», Horacio, *Odas*, libro III, 30, v. 1, en *Odas y epodos*, ed. M. Fernández-Galiano y V. Cristóbal, Madrid, Cátedra, [5]2007, p. 314.

[30] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [85].

inquietud externa, la mezcla revuelta de los hombres, la polifonía de las aspiraciones. ¿Hoy en día para quién existe aún una constricción severa de atarse a sí mismo y a sus descendientes a un lugar[31]? ¿Para quién existe aún, en general, algo que vincule rígidamente? Como se imitan, uno junto a otro, todos los estilos artísticos, así también todas las clases y grados de moralidad, costumbres y culturas. — Lo que da significado a una época así es el hecho de que en ella las distintas concepciones del mundo, las diferentes costumbres y culturas, pueden ser comparadas y vividas todas juntas; algo que antes, en el dominio siempre localizado de cada cultura, era imposible, debido al vínculo de todas las clases de estilo artístico a un lugar y a un tiempo. Ahora un sentimiento estético acrecentado elegirá finalmente entre las muchas formas que se ofrecen a la comparación: dejará extinguirse a la mayoría — es decir, a todas aquellas que rechace. Del mismo modo, hoy está teniendo lugar una criba entre las formas y hábitos de moralidad superior, cuyo objetivo no puede ser otro que el hundimiento de las moralidades inferiores. ¡Es la época de la comparación! Aquí está su orgullo, — pero al mismo tiempo su dolencia. ¡No temamos esta dolencia! Más bien, intentemos comprender, cuanto mejor sepamos, la tarea que la época nos asigna: la posteridad nos bendecirá por ello, — una posteridad que se sabrá igualmente por encima de las cerradas culturas originarias de los pueblos, como de la cultura de la comparación, pero que mirará con reconocimiento a ambas clases de cultura como a venerables antigüedades.

24.

Posibilidad de progreso. — Cuando un estudioso de la cultura antigua jura no relacionarse más con hombres que creen en el progreso, tiene razón. Pues la cultura antigua tiene ya tras de sí su grandeza y su bondad, y la formación histórica nos obliga a admitir que ya no podrá reverdecer; hace falta una obtusidad insoportable o un entusiasmo igual de inaceptable para negarlo. Pero el ser humano puede decidirse conscientemente a seguir evolucionando hacia una nueva cultura, mientras que antes lo hacía de manera inconsciente y casual: hoy puede crear condiciones mejores para el nacimiento de los hombres, para su alimentación, educación e instrucción, puede administrar económicamente la Tierra como un todo, medir comparativamente las fuerzas humanas y emplearlas. Esta nueva cultura consciente mata a la antigua, que, vista en conjunto, llevaba una existencia inconsciente de animal o planta; mata también la desconfianza hacia el progreso, — éste es *posible*. Quiero decir: es prematuro y casi un absurdo creer que el progreso se seguirá *necesariamente*; ¿pero cómo podríamos negar que es posible? En cambio, un progreso en el sentido y por el camino de la cultura antigua ni siquiera es pensable. Si de todos modos la fantasía romántica sigue usando la palabra «progreso» para sus objetivos (por ejemplo, las cerradas culturas originarias de los pueblos), la imagen de ese progreso la toma prestada del pasado; en este campo su pensamiento y su imaginación carecen de toda originalidad.

25.

Moral privada y moral universal[32]. — Desde que ha finalizado la fe en un dios que gobierna el destino global del mundo y que, a pesar de los aparentes recovecos del

[31] Corrección de los *Nachberichte*: «an einem Ort» en lugar de «an seinem Ort».
[32] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [5] y 23 [154].

camino de la humanidad, la conduce magnífica a su fin, los hombres no tienen más remedio que ponerse a sí mismos los fines ecuménicos que abrazan toda la Tierra. La moral más antigua, sobre todo la de Kant, exige al individuo aquellas acciones que se desea que cumplan todos los hombres: algo que era muy bonito e ingenuo; como si cada uno supiese sin más con qué manera de actuar se beneficia a toda la humanidad y por tanto qué acciones son preferibles en general; es una teoría como la del mercado libre, que presupone que la armonía universal *tiene* que producirse por sí misma según leyes naturales de perfeccionamiento. Quizá una futura visión de conjunto sobre las necesidades de la humanidad muestre que no es en absoluto deseable que todos los hombres actúen igual, sino que, en el interés de fines ecuménicos, deberían ser impuestas a sectores enteros de la humanidad tareas especiales y, acaso, bajo ciertas circunstancias, incluso malvadas. — En cualquier caso, si no se quiere que la humanidad halle su propia ruina en ese gobierno conscientemente universal, hace falta ante todo encontrar un *conocimiento de las condiciones de la cultura,* superior a todos los grados alcanzados hasta ahora, que sirva de metro científico para los fines ecuménicos. Aquí está la inmensa tarea para los grandes espíritus del próximo siglo.

26.

La reacción como progreso[33]. — A veces aparecen espíritus rudos, violentos y fascinantes, y a pesar de todo atrasados, que vuelven a conjurar una fase pasada de la humanidad: ellos son la prueba de que las nuevas tendencias a las que se oponen aún no son bastante fuertes, que a ellas les falta algo: si no, ofrecerían una mejor resistencia frente a esos conjuradores. Así por ejemplo, la reforma de Lutero demuestra que en ese siglo todos los movimientos de libertad del espíritu todavía eran inseguros, frágiles y adolescentes, y la ciencia aún no podía levantar la cabeza. Sí, todo el Renacimiento se nos aparece como una temprana primavera, que pronto fue casi borrada nuevamente por la nieve. Pero también en nuestro siglo la metafísica de Schopenhauer ha demostrado que ni siquiera hoy el espíritu científico es bastante fuerte: así, en la doctrina de este filósofo, toda la visión cristiano-medieval del mundo y del hombre, a pesar de la destrucción de todos los dogmas cristianos acontecida ya desde hace mucho, ha podido celebrar una vez más su resurrección. En su doctrina resuena mucha ciencia, pero no es ella la que predomina sino la vieja y tan conocida «necesidad metafísica»[34]. Es cierto que una de las ventajas más grandes e inestimables que sacamos de Schopenhauer es que obliga a nuestra forma de sentir a volver transitoriamente a concepciones del mundo y del hombre más antiguas y potentes, a las que ningún otro camino nos llevaría con tanta facilidad. La ganancia para la historia y la justicia es enorme: creo que hoy, sin la ayuda de Schopenhauer, a nadie le resultaría tan fácil hacer justicia al cristianismo y a sus afines asiáticos; lo que sería imposible si se quisiera hacer partiendo del terreno del cristianismo aún existente. Sólo tras este gran *éxito de la justicia*, sólo tras haber corregido la concepción histórica que traía consigo la época de la Ilustración, será lícito llevar de nuevo adelante la bandera de la Ilustración — la bandera con estos tres nombres: Petrarca, Erasmo y Voltaire. Habremos hecho de la reacción un progreso.

---

[33] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [184].

[34] Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, ed. P. López de Santa María, Trotta, Madrid, ²2005, cap. XVII: «Sobre la necesidad metafísica del hombre», pp. 198-228.

27.

El sucedáneo de la religión[35]. — Se cree decir algo bueno de una filosofía cuando se la presenta como un sucedáneo de la religión para el pueblo. De hecho, en la economía del espíritu a veces hacen falta giros de pensamiento transitorios, pues la transición desde la religión a la observación científica es un salto violento y peligroso, algo desaconsejable. En este sentido esa recomendación es justa. Pero al final también habría que aprender que las necesidades que la religión satisfacía, y que ahora debe satisfacer la filosofía, no son inmutables; esas necesidades pueden ser *debilitadas* y *extirpadas* en sí mismas. Piénsese, por ejemplo, en la angustia de los cristianos, en su afligirse por su propia depravación interior, en su preocupación por la salvación, — representaciones todas que nacen de errores de la razón, y que no merecen ser satisfechas sino destruidas de manera absoluta. Una filosofía puede beneficiar porque, o bien también *satisface* esas necesidades, o bien las *elimina*; pues son necesidades adquiridas y restringidas en el tiempo, que descansan en presupuestos que contradicen a los de la ciencia. Aquí, para efectuar una transición, hay que servirse más bien del *arte*, que aligera el ánimo demasiado recargado de sentimientos; pues el arte alimenta esas representaciones mucho menos que una filosofía metafísica. Del arte puede pasarse luego, con más facilidad, a una filosofía científica realmente liberadora.

28.

Palabras en descrédito. — ¡Fuera con las palabras optimismo y pesimismo empleadas hasta la náusea! Pues cada día falta más el motivo para usarlas: sólo a los charlatanes les resultan aún tan indispensables. ¿Pues, por qué alguien, en el mundo entero, querría ser optimista si no fuera para defender a un dios que, en el caso de que fuese él mismo el bien y la perfección, habría *tenido* que crear el mejor de los mundos posibles? — ¿pero qué ser pensante necesita aún la hipótesis de un dios? — Por otra parte, falta también todo motivo para una profesión de fe pesimista, a menos que no tengamos interés en molestar a los abogados de Dios, a los teólogos y filósofos teologizantes y afirmar con fuerza la aserción contraria: que reina el mal, que el dolor es mayor que el placer, que el mundo es una mamarrachada, la manifestación de una malvada voluntad de vivir. ¿Pero hoy en día quién se preocupa ya de los teólogos — salvo los mismos teólogos? — Al margen de toda teología y del combate contra ella es evidente que el mundo no es ni bueno ni malvado, y por tanto mucho menos el mejor o el peor, y que los conceptos de «bueno» y «malvado» sólo tienen sentido en relación al ser humano, y acaso ni siquiera aquí, según la manera en que se usan habitualmente, están justificados: de la visión del mundo denigratoria o de la visión exaltadora en cualquier caso tenemos que librarnos.

29.

Embriagados por el perfume de las flores. — La nave de la humanidad, se piensa, alcanza un calado tanto mayor cuanto más cargada está; se cree que el hombre, cuanto más profundo es su pensamiento, más delicada su manera de sentir, más se estima a sí mismo, cuanto más se aleja de los otros animales, — cuanto más aparece entre

[35] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [163], 18 [33], 21 [74], 22 [26 y 54].

los animales como el genio, — tanto más cerca está de la esencia del mundo y de su conocimiento: en realidad, esto lo consigue con la ciencia, pero *cree* conseguirlo mucho mejor con sus religiones y sus artes. Éstas son sin duda las flores del mundo, pero en modo alguno están *más cerca de la raíz del mundo* que el tallo: con ellas no puede en absoluto comprenderse mejor la esencia de las cosas, aunque así crea todo el mundo. *El error* ha hecho al hombre tan profundo, delicado e inventivo, como para producir un florecimiento como las religiones y las artes. El puro conocimiento no habría sido capaz de ello. Quien nos desvelase la esencia del mundo nos produciría a todos el más desagradable desengaño. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) está tan lleno de significado, profundo, maravilloso, llevando en su seno felicidad e infelicidad. Este resultado conduce a una filosofía de la *negación lógica del mundo*: que por lo demás puede armonizarse igual de bien con una afirmación práctica del mundo como con su contrario.

30.

Malos hábitos en el deducir. — Las deducciones incorrectas más habituales entre los hombres son éstas: una cosa existe, luego es justa. Aquí, a partir de la capacidad de vivir se concluye la conformidad a un fin, y de la conformidad la legitimidad. Y también: una opinión hace felices, luego es la verdadera; su efecto es bueno, luego ella misma es buena y verdadera. Aquí se asigna al efecto el predicado de bienhechor, bueno, en el sentido de lo útil, y se dota la causa con el mismo predicado de bueno, pero en el sentido de lógicamente válido. La inversión de esas proposiciones dice: una cosa no puede afirmarse, mantenerse, luego es injusta; una opinión atormenta, irrita, luego es falsa. El espíritu libre, que demasiado a menudo traba conocimiento con el error de esta manera de deducir y tiene que sufrir sus consecuencias, está expuesto a menudo a la tentación de sacar las conclusiones opuestas, que naturalmente son igualmente erróneas: una cosa no puede afirmarse, luego es buena; una opinión hace infelices, intranquilos, luego es verdadera.

31.

Lo ilógico necesario[36]. — Entre las cosas que pueden llevar a la desesperación a un pensador está el conocimiento de que lo ilógico es necesario para los hombres y que de lo ilógico nace mucho bien. Está clavado tan sólidamente en las pasiones, en el lenguaje, el arte, la religión y en general en todo aquello que confiere valor a la vida, que no puede ser extirpado sin dañar de manera irreparable esas bellas cosas. Sólo los hombres demasiado ingenuos pueden creer que se pueda trasformar la naturaleza humana en una pura naturaleza lógica; y si tuviese que haber grados de aproximación a este fin, ¡cuántas cosas se perderían por el camino! Incluso el hombre más razonable necesita de vez en cuando volver a la naturaleza, es decir, a su *ilógica posición fundamental frente a todas las cosas*.

32.

Es necesario ser injustos[37]. — Todos los juicios de valor sobre la vida se han desarrollado de manera ilógica, luego son injustos. La impureza del juicio reside ante

[36] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 17 [2].
[37] Cfr. FP II, 1.ª, 9 [1].

todo en la manera en que se expone el material, a saber, de manera muy incompleta; en segundo lugar, en la manera en que se calculan las sumas; y en tercer lugar, en que cada pieza particular de ese material es a su vez el resultado de un conocimiento impuro y además con toda necesidad. Por ejemplo, ninguna experiencia con una persona, por muy cercana que sea a nosotros, puede ser tan completa como para que tengamos el derecho, desde la lógica, a una estimación global de ella; todas las estimaciones son precipitadas y tienen que serlo. En fin, el patrón con el que medimos nuestro ser no es una magnitud invariable, tenemos estados de ánimo y fluctuaciones, pero para estimar correctamente la relación de una cosa con nosotros, tendríamos que conocernos a nosotros mismos como un patrón fijo. Acaso de todo esto se sigue que no debemos en absoluto juzgar; ¡como si se pudiese *vivir* sin evaluar, sin aversiones e inclinaciones! — pues el sentir aversión depende de una estimación, igual que el sentir inclinación. El impulso hacia algo o el de evitar algo, sin el sentimiento de querer lo conveniente y evitar lo dañino, un impulso sin alguna clase de estimación cognoscitiva sobre el valor del fin, no existe en el ser humano. Somos desde el principio seres ilógicos y por ello injustos, *y esto podemos conocerlo*: ésta es una de las más grandes e irresolubles desarmonías de la existencia.

33.

El error acerca de la vida es necesario para la vida. — Toda fe en el valor y la dignidad de la vida se basa en un pensamiento impuro; sólo es posible porque el sentimiento de participación en la vida universal y el sufrimiento de la humanidad se ha desarrollado muy débilmente en el individuo. Incluso esos raros hombres que piensan en general más allá de sí mismos, toman en consideración, no esa vida universal, sino partes restringidas de la misma. Si se sabe dirigir la atención sobre todo a las excepciones, es decir, a los grandes talentos y a las almas puras, y se considera su surgimiento como el fin de toda la evolución universal, y se regocija uno ante su obrar, entonces se puede creer en el valor de la vida porque precisamente se *pasa por alto* a los demás hombres: por tanto, se piensa de manera impura. Y del mismo modo, si se toma en consideración a todos los hombres, pero en ellos se admite una única clase de impulsos, los menos egoístas, y se los santifica, frente a los otros impulsos, también en este caso puede esperarse algo de la humanidad en conjunto y creer por tanto en el valor de la vida: por tanto, también en este caso por impureza del pensamiento. Pero se comporte uno de una manera u otra, es siempre una *excepción* entre los hombres. Ahora bien, la mayor parte de los hombres soportan la vida sin protestar demasiado, y por tanto *creen* en el valor de la existencia, pero precisamente porque cada uno se quiere y se afirma sólo a sí mismo, y no sale de sí mismo como esas excepciones: todo lo extrapersonal no le resulta destacable, y a lo más lo ve como una pálida sombra. Por tanto, para el hombre común y ordinario, el valor de la vida se basa exclusivamente en el hecho de que él se considera más importante que el mundo. La gran carencia de fantasía que padece hace que no pueda sentirse viviendo en otros seres, y por ello participa lo menos posible de su suerte y su sufrimiento. En cambio, *quien* fuera capaz de participar de ello, se vería obligado a desesperar del valor de la vida; si consiguiese abrazar y sentir en sí mismo la conciencia entera de la humanidad, se derrumbaría maldiciendo la existencia, — pues la humanidad en su conjunto *no* tiene metas, y por tanto, el hombre, al considerar globalmente su camino, puede hallar en ella, no su consolación y su sostén, sino su desesperación. Si él, en todo lo

que hace, tiene puesta la mente en la carencia última de finalidad de los hombres, su propio actuar asume ante sus ojos el carácter del derroche. Pero sentirse tan *derrochado* como humanidad (y no sólo como individuo) al igual que vemos una flor derrochada en la naturaleza, es un sentimiento por encima de todos los sentimientos. — Pero ¿quién es capaz de ello? Sin duda sólo un poeta: y los poetas saben siempre consolarse.

34.

Para tranquilizar. — ¿Pero nuestra filosofía no se vuelve así una tragedia? ¿La verdad no se convierte en enemiga de la vida y del bien? Parece que una pregunta nos viene a los labios y sin embargo no quiere ser formulada: ¿se *puede* permanecer conscientemente en la no-verdad? ¿y si *tiene* que ser así, no es preferible la muerte? Pues el deber ya no existe; la moral, en cuanto era un deber, ha sido aniquilada por nuestra manera de considerar las cosas, igual que ha sido aniquilada la religión. El conocimiento sólo puede dejar subsistir como motivos el placer y el dolor, la utilidad y el perjuicio: ¿pero cómo se ajustarán estos motivos con el sentido de la verdad? También ellos están en contacto con errores (en la medida en que, como se ha dicho, inclinación y aversión, con sus mediciones muy injustas, determinan esencialmente nuestro placer y dolor). Toda la vida humana está profundamente sumergida en la no-verdad; el individuo no puede sacarla fuera de este pozo sin sentir una profunda antipatía, por razones de las más profundas, hacia su pasado, sin hallar insulsos sus motivos presentes, como el del honor, y sin contraponer burla y desprecio a las pasiones que empujan hacia el porvenir y la felicidad futura. ¿Es verdad que sólo quedaría una manera de pensar que llevara consigo como resultado personal la desesperación, y como resultado teorético una filosofía de la destrucción? — Creo que la decisión acerca del efecto del conocimiento viene dada por el *temperamento* de la persona: podría imaginar, tan bien como ese efecto descrito y posible en ciertas naturalezas particulares, otro diferente, gracias al cual naciera una vida mucho más sencilla, mucho más pura de afectos que la actual, de manera que, en principio, aún tendrían fuerza los antiguos motivos del tumultuoso desear, a causa de un antiguo hábito hereditario, pero poco a poco se debilitarían bajo el influjo del conocimiento purificador. Por último, se viviría entre los hombres y consigo mismo como en la *naturaleza*, sin elogio, sin reproches ni apasionamiento, apacentándose, como de un espectáculo, de muchas cosas que hasta ahora sólo podían ser temidas. Se estaría libre del énfasis y no se sentiría más el aguijón del pensamiento de no ser sólo o ser más que naturaleza. Por supuesto, como se ha dicho, para ello haría falta un buen temperamento, un alma sólida, templada y en el fondo alegre, un estado de ánimo que necesitase estar en guardia contra perfidias y explosiones repentinas, y que en sus manifestaciones no tuviese nada de tono gruñón y de obstinación, — esas conocidas cualidades fastidiosas de perros y hombres viejos, que han estado atados a sus cadenas mucho tiempo. En cambio, un hombre, del que se han caído las habituales ataduras de la vida hasta tal punto de que ya no vive más que para conocer cada vez mejor, tiene que poder renunciar sin envidia ni fastidio a muchas cosas, más aún, a casi todo lo que tiene valor para los otros hombres; tiene que *bastarle*, como el estado más deseable, ese libre e impertérrito planear por encima de hombres, costumbres, leyes y de las valoraciones tradicionales de las cosas. La alegría de este estado la comunica de buena gana y acaso no *tenga* nada más que comunicar, — y también aquí, por supuesto, hay una priva-

ción, una renuncia más. Pero si de todos modos se quiere algo más de él, sacudiendo bondadosamente la cabeza, nos remitirá a su hermano, el hombre libre de acción, ocultando quizá cierta ironía: pues éste con su «libertad» es un caso aparte.

SEGUNDA PARTE

PARA LA HISTORIA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

35.

Ventajas de la observación psicológica[38]. — Que el meditar sobre lo humano, demasiado humano, —o como dice la expresión más erudita: la observación psicológica— forma parte de los medios para aliviar el peso de la vida, que el ejercicio de este arte proporciona presencia de espíritu en situaciones difíciles y distracción en un ambiente aburrido, que además pueden extraerse máximas a partir de los rasgos más espinosos y desagradables de la propia vida y sentirse así un poco mejor: todo esto se creía, se pensaba — en los siglos anteriores. ¿Por qué este siglo lo ha olvidado, en el que al menos en Alemania, e incluso en Europa, la pobreza de la observación psicológica se reconoce en muchos signos? No precisamente en la novela, en el relato o en la consideración filosófica —éstas son obras de personas excepcionales; sino más bien en el análisis de los acontecimientos y las personalidades públicas: el arte de la descomposición y recomposición psicológicas[39] falta sobre todo en la conversación de cualquier clase social, en las que desde luego se habla mucho de los hombres, pero nada *del hombre*. ¿Por qué se deja escapar el más rico e inofensivo tema de conversación? ¿Por qué ya no se lee a los más grandes maestros de la máxima psicológica? — pues dicho sin ninguna exageración: es raro hallar en Europa una persona culta que haya leído a La Rochefoucauld y sus afines en espíritu y arte[40]; y aún más raro es hallar una persona que los conozca y no hable mal de ellos. Pero probablemente, incluso este lector insólito encontrará mucho menos placer, de lo que podría darle, en la forma de esos artistas; pues ni la mente más aguda es capaz de apreciar adecuadamente el arte de pulir máximas, si no ha sido educado para ello y no ha competido por conseguirlo. Sin una instrucción práctica de esa clase, uno piensa que ese crear y formar es más fácil de lo que es, y no se siente con suficiente intensidad lo que ahí se consigue y lo que fascina. Por ello, los actuales lectores de máximas sacan de ellas un placer bastante insignificante, incluso poco más que un agradable sabor, y hacen como las personas corrientes que se ven obligadas a examinar unos camafeos: alaban

[38] Cf. FP II, 1.ª, 22 [15] y 23 [132].

[39] «der psychologischen Zergliederung und Zusammenrechnung».

[40] En una variante del aforismo se menciona a Vauvenargues, Chamfort y Stendhal, cfr. *Nachberichte*, p. 176.

porque no pueden amar, y están dispuestas a admirar inmediatamente, pero mucho más a salir corriendo.

36.

Objeción[41]. — ¿O habría algo que oponer a esta tesis de que la observación psicológica forma parte de los medios de seducción, de salud y de consuelo de la existencia? ¿Nos hemos convencido ya bastante de las desagradables consecuencias de ese arte como para procurar apartar de ella la atención de aquellos que se preocupan de la propia formación? Pues podría ocurrir que para la felicidad del hombre fuesen mucho más deseables cierta fe ciega en la bondad humana, una atávica aversión hacia el análisis de las acciones humanas y una especie de pudor frente a la desnudez del alma, antes que esa cualidad de la agudeza psicológica, sólo útil en casos particulares; y quizá la fe en el bien y en acciones y personas virtuosas, en la abundancia en el mundo de buena voluntad impersonal, han hecho que los hombres se vuelvan mejores, en cuanto que los ha hecho menos desconfiados. Cuando se imita con entusiasmo a los héroes de Plutarco y se siente repugnancia en indagar y poner bajo sospecha los motivos de su actuar, se beneficia con ello, no la verdad, sino el bienestar de la sociedad humana: el error psicológico y en general la oscuridad en este campo hacen progresar a la humanidad, mientras el conocimiento de la verdad acaso gane más fuerza estimulante con una hipótesis como la que La Rochefoucauld antepuso a la primera edición de sus *Sentences et maximes morales*: «Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunénement ce qu'on veut»[42]. La Rochefoucauld y aquellos otros maestros franceses del examen psicológico (a los que recientemente se ha unido también un alemán, el autor de las *Observaciones psicológicas*[43]) se parecen a tiradores con una puntería infalible, que siempre dan en el negro centro, — mas en el negro de la naturaleza humana. Su habilidad asombra, pero el espectador que no se guía por el espíritu científico, sino por el amor a la humanidad, al final maldice un arte que parece sembrar en las almas de los hombres el sentido de la denigración y la sospecha.

37.

A pesar de ello[44]. — Pero sea cual sea el resultado del examen de los pros y contras en torno al estado presente de una determinada ciencia, la resurrección de la observación psicológica se ha vuelto necesario, y ya no podemos ahorrarle a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección, de sus bisturís y pinzas. Pues aquí manda esa ciencia que indaga el origen y la historia de los llamados sentimientos

---

[41] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [41 y 47].

[42] «Lo que el mundo llama virtud normalmente no es más que un fantasma formado por nuestras pasiones, al que se le da un nombre honesto para hacer impunemente lo que se quiera». F. de La Rochefoucauld, *Réflexions, sentences et maximes morales de La Rochefoucauld, précédées d'une notice par M. Sainte-Beuve*, París, Garnier Frères, s/f, § XLV-609 (BN).

[43] Paul Rée, *Psychologische Beobachtungen [Observaciones psicológicas]*, Berlín, Carl Duncker, 1875. Sobre la lectura de este libro, cfr. CO II, pp. 125-127: carta 494, a E. Rohde, 8 de diciembre de 1875.

[44] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [107] y 23 [41, 114 y 195].

morales y que en su avance deberá plantear y resolver los embrollados problemas sociológicos: — la filosofía más vieja no los conoce en absoluto y ha evitado siempre, con mezquinos subterfugios, investigar el origen y la historia de los sentimientos morales. Con qué consecuencias, puede verse muy claramente hoy en día, después de demostrarse en muchos casos que los errores de los más grandes filósofos hallan a menudo su origen en una falsa explicación de determinados sentimientos humanos; que sobre la base de un análisis erróneo, por ejemplo de las llamadas acciones altruistas, se construye una ética equivocada y luego, para complacerla, se pide ayuda a la religión y a la mentira mitológica; y que, en fin, las sombras de estos espíritus tenebrosos penetran incluso en la física y en la visión global del mundo. Pero una vez que ha quedado demostrado que la superficialidad psicológica ha tendido y le sigue tendiendo las trampas más peligrosas al juicio y raciocinio humanos, se hace necesaria aquella constancia en el trabajo que no se cansa de amontonar piedra sobre piedra, guijarro sobre guijarro, aquella virtud de la abstinencia para no avergonzarse de un trabajo tan modesto y ser capaz de desafiar todo desprecio hacia él. Es cierto: innumerables observaciones concretas sobre lo humano y lo demasiado humano han sido halladas y expresadas por primera vez en círculos sociales que estaban habituados a todo tipo de sacrificios, pero no por el conocimiento científico, sino por un ingeniosísimo afán de agradar; y el perfume de esa vieja patria de la máxima moralista —un perfume muy seductor— ha quedado adherido inseparablemente a todo el género: por su causa, el hombre de ciencia demuestra sin quererlo cierta desconfianza hacia este género y su seriedad. Pero es suficiente con señalar las consecuencias, pues ya se empieza a ver qué resultados tan serios pueden crecer sobre el terreno de la observación psicológica. ¿A qué proposición fundamental llega entonces, a través de sus penetrantes y cortantes análisis del actuar humano, uno de los más arriesgados y fríos pensadores, el autor del libro *Sobre el origen de los sentimientos morales*? «El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico»[45]. Esta proposición, templada y afilada bajo los martillazos del conocimiento histórico, quizá pueda servir algún día en el futuro como hacha para cortar de raíz la «necesidad metafísica» de los hombres, — si esto irá *más* en beneficio que en perjuicio del bienestar general, ¿quién sabría decirlo? — mas en todo caso, como una proposición de consecuencias importantísimas, fecunda y terrible a un mismo tiempo, que mira al mundo con ese doble rostro que todos los grandes conocimientos poseen.

38.

En qué medida útil[46]. — Por tanto: así y todo queda sin decidir si la observación psicológica aporta a los hombres más ventajas o inconvenientes; pero lo cierto es que es necesaria pues la ciencia no puede prescindir de ella. La ciencia no tiene en consideración los fines últimos, como tampoco lo hace la naturaleza, e igual que ésta produce a veces cosas del más alto finalismo sin haberlas querido, así también la ciencia, *que es una imitación de la naturaleza en los conceptos*, promueve a veces y de diversas maneras, la utilidad y el bienestar de los hombres y consigue lo conveniente, — pero, del mismo modo, *sin haberlo querido*. Quien bajo el soplo de esta manera de

[45] Paul Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen [El origen de los sentimientos morales]*, Chemnitz, E. Schmeitzner, 1877, p. VIII.

[46] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [107] y 23 [41, 114 y 195].

considerar las cosas sienta que su ánimo se vuelve demasiado invernal, quizá tenga poco fuego dentro de sí: pero que mire a su alrededor y descubrirá enfermedades para las cuales hacen falta cataplasmas helados y hombres que estén tan «amasados» de ardor y de espíritu, que a duras penas encuentran en alguna parte un aire lo bastante frío y cortante para ellos. Además: al igual que individuos y pueblos demasiado serios tienen necesidad de frivolidades, y otros pueblos excitables y variables necesitan, para estar bien, cargas pesadas y opresoras: ¿no deberíamos nosotros, los hombres *más intelectuales* de una época que sin duda se está incendiando cada vez más, recurrir a todos los posibles medios de apagar y enfriar, para conservar, al menos nosotros, nuestra firmeza, tranquilidad y moderación, y poder así, quizá algún día, servir de espejo y autoconciencia de esta época? —

39.

La fábula de la libertad inteligible[47]. — La historia de los sentimientos por los que hacemos a alguien responsable, es decir, los llamados sentimientos morales, se desarrolla siguiendo las siguientes fases principales. Primero se llaman buenas o malas unas acciones particulares sin consideración alguna de sus motivos, sino sólo por sus consecuencias útiles o dañinas. Pero pronto se olvida el origen de estas designaciones y uno se figura que las cualidades de «bueno» y «malo» son inherentes a las acciones en sí mismas, independientemente de sus consecuencias: según el mismo error por el que la lengua designa sin más a la piedra como dura y al árbol como verde — por tanto se toma al efecto por la causa. Luego, se introduce el ser bueno o malo en los motivos, y se consideran las acciones en sí mismas como moralmente ambiguas. Más adelante, se atribuye el predicado de bueno o malo, ya no a los motivos particulares, sino al carácter global de una persona, de donde el motivo nace como del suelo la planta. Así, a la persona se la considera responsable, en este orden, primero de sus consecuencias, luego de sus acciones, luego de sus motivos y en fin de su carácter. Al final se descubre que ni siquiera puede decirse que es responsable de este ser, ya que en todos sus aspectos es una consecuencia necesaria, que deriva de los elementos e influjos de las cosas pasadas y presentes: por tanto la persona no puede ser considerada responsable en modo alguno, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus acciones, ni de sus consecuencias. Se llega a descubrir que la historia de los sentimientos morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad: como tal, descansa sobre el error de la libertad del querer. — Schopenhauer, en cambio, razonaba así: puesto que de determinadas acciones se sigue una *desazón* («conciencia de la culpa»), debe existir una responsabilidad; pues no existiría *ninguna razón* para esta desazón si todas las acciones humanas ocurriesen de manera necesaria —como en efecto ocurre, opinión compartida por este filósofo—, además, con la misma necesidad, la persona misma obtuviese todo su *ser* — algo que Schopenhauer niega. Del hecho de esta desazón Schopenhauer cree poder deducir una libertad que de alguna manera el ser humano tendría, no con respecto a las acciones sino con respecto al ser: es decir, libertad de *ser* de un modo u otro, pero no de *actuar* de un modo u otro. Del *esse*, esfera de la libertad y la responsabilidad, desciende en su opinión el *operari*, esfera de una estricta causalidad, necesidad e irresponsabilidad. Por consiguiente, esa desazón se referiría aparentemente al *operari* —lo que sería equivocado—, pero en

[47] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [36 y 39].

realidad tendría que ver con el *esse*, que sería la acción de una voluntad libre, la causa primera de la existencia de un individuo: la persona llegaría a ser lo que *quiere* llegar a ser, su voluntad sería anterior a su existencia. — Aquí, del hecho de la desazón se hace derivar, erróneamente, la justificación, la *legitimidad* racional de esta desazón; y a partir de esta errónea deducción Schopenhauer llega a la fantástica consecuencia de la llamada libertad inteligible. Pero la desazón que sigue a la acción no tiene por qué ser en absoluto racional: más aún, no lo es sin duda, porque descansa sobre el presupuesto erróneo de que precisamente la acción *no* se sigue necesariamente. Por tanto: la persona siente arrepentimiento y remordimiento porque *se considera* libre, no porque lo sea. — Por lo demás, esta desazón es algo de lo que nos podemos deshabituar, en muchas personas no se manifiesta en absoluto con respecto a acciones por las cuales muchas otras personas la sienten. Es algo muy cambiante, ligado a la evolución de las costumbres y la cultura, y quizá se manifiesta sólo en un período relativamente breve de la historia del mundo. — Nadie es responsable de las propias acciones, ni del propio ser; juzgar equivale a ser injustos. Y también vale para cuando el individuo se juzga a sí mismo. La proposición es meridiana como la luz del sol y, sin embargo, aquí todos quieren volverse hacia las sombras y la mentira: por temor a las consecuencias[48].

40.

El superanimal[49]. — La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esa bestia no nos despedace. Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal. Pero así se ha considerado superior y se ha impuesto leyes más severas. Por ello siente odio hacia los niveles que quedan más cerca de la animalidad: de aquí se explica el antiguo desprecio hacia el esclavo, como no-humano, como cosa.

41.

Inmutabilidad del carácter. — Que el carácter sea inmutable no es verdad en sentido estricto; esta frase popular significa, más bien, que durante la breve vida de una persona, los motivos que actúan sobre ella no pueden influir lo bastante como para borrar los rasgos impresos en ella por numerosos milenios. Pero si nos imaginamos a una persona de ochenta mil años, en ella tendríamos incluso un carácter absolutamente cambiante, de la que se derivarían, uno tras otro, montones de individuos diferentes. La brevedad de la vida humana lleva a muchas afirmaciones erróneas sobre las propiedades del ser humano.

42.

El ordenamiento de los bienes y la moral. — La jerarquía de los bienes aceptada en el pasado, según la que un egoísmo inferior, superior o supremo quiera una cosa u otra, decide ahora sobre el ser moral o inmoral. Preferir un bien inferior (por ejemplo, un placer sensual) a un bien estimado superior (por ejemplo, la salud) se consi-

---

[48] Originalmente venía a continuación, FP II, 1.ª, 20 [2].
[49] «Ueber-Thier».

dera inmoral, así como preferir una vida cómoda a la libertad. Pero la jerarquía de los bienes no ha sido siempre la misma en todas las épocas; una persona que prefiera la venganza es moral según el criterio de una cultura más antigua, e inmoral según la cultura actual. «Inmoral» significa, por tanto, que uno aún no es sensible, o no lo es bastante, a los motivos superiores, más sutiles y espirituales, que toda cultura lleva consigo en cada caso: señala a quien se ha quedado atrás, pero siempre según una diferencia de grado. — La jerarquía de los bienes no se instituye ni se organiza en sí misma según puntos de vista morales; sin embargo, dependiendo de cómo haya sido establecida en cada ocasión, se decide cuándo una acción es moral o inmoral.

43.

Las personas crueles como atrasadas. — Debemos considerar a las personas que hoy en día son crueles como grados residuales de *culturas precedentes*: la montaña de la humanidad muestra aquí abiertamente sus estratificaciones más profundas, que en otras ocasiones suelen permanecer escondidas. Son personas atrasadas cuyo cerebro, a causa de algún posible accidente en el proceso de la herencia, no ha continuado evolucionando de manera delicada y polivalente. Ellos nos enseñan lo que todos nosotros *éramos* y nos producen espanto: pero son tan poco responsables como lo es un trozo de granito por el hecho de ser granito. También en nuestro cerebro debe haber canales y repliegues que corresponden a esa manera de sentir, del mismo modo que en la forma de ciertos órganos humanos se hallan los recuerdos de nuestro estado de pez. Pero esos canales y repliegues ya no son el cauce por el que hoy en día fluyen nuestros sentimientos.

44.

Agradecimiento y venganza. — La razón por la cual el poderoso es agradecido es la siguiente. Con la buena acción, el benefactor ha violado, por así decirlo, la esfera del poderoso y ha penetrado en ella: entonces en compensación, con el acto de agradecimiento el poderoso viola la esfera del benefactor. Es una manera edulcorada de venganza. Si no hubiese cumplido con el acto de agradecimiento, el poderoso se habría mostrado débil y así habría sido considerado en adelante. Por esta razon, toda sociedad de buenos, es decir, en su origen de poderosos, coloca la gratitud entre los primeros deberes. — Swift ha afirmado sobre esto que los hombres son agradecidos en la misma medida en que alimentan venganza[50].

45.

Dúplice prehistoria del bien y del mal. — Los conceptos de bien y mal tienen una doble prehistoria. *Por un lado*, en el alma de las estirpes y castas dominantes. Quien tiene el poder de compensar bien con bien, mal con mal, y además practica de hecho

[50] En realidad esta opinión se debe a Alexander Pope, que Nietzsche toma del libro *Das Swift-Büchlein, oder Auswahl aus Dr. Jonathan Swift's Dechanten von S. Patricius und seiner nächsten Freunde Aeußerungen von 1691 bis 1740 in chronologisch-biologischer Folge [El libro de bolsillo Swift, o selección de las declaraciones del Deán de S. Patricio Dr. Jonathan Swift y de sus amistades cercanas de 1691 a 1740 en orden cronológico]*, ed. Gottlob Regis, Duncker und Humblot, Berlín, 1847, p. 17 (BN).

esta compensación, es decir, el agradecimiento y la venganza, es denominado bueno; quien no es poderoso y no puede compensar, pasa por malo. En cuanto bueno se pertenece a los «buenos», a una comunidad que posee el sentimiento de serlo en la medida en que los individuos están coaligados recíprocamente por el sentido de la compensación. En cuanto malo se pertenece a los «malos», una masa de hombres subordinados, impotentes, que no poseen ningún sentimiento de comunidad. Los buenos son una casta, los malos una masa como el polvo. Durante cierto tiempo bueno y malo eran equivalentes a noble y humilde, a señor y esclavo. En cambio, el enemigo no es considerado malo: él puede corresponder. En Homero, tanto el griego como el troyano son buenos. No a quien nos hace daño sino a quien es despreciable, se le considera malo. En la comunidad de los buenos, el bien es hereditario; es imposible que de un terreno tan bueno pueda nacer alguien malo. Pero si de todos modos uno de los buenos lleva a cabo alguna cosa indigna, se recurre a subterfugios: por ejemplo, se atribuye la culpa a un dios, diciendo: que ha golpeado al bueno y lo ha cegado y enloquecido. — *Por otra parte*, en el alma de los oprimidos e impotentes. Aquí todas las *demás* personas, sean nobles o humildes, son consideradas hostiles, despiadadas, rapaces, crueles, ladinas; malvado es la palabra que define al ser humano, más aún, a cualquier ser vivo que pueda pensarse, por ejemplo un dios; humano y divino equivalen por tanto a diabólico, malvado. Los signos de bondad, misericordia y compasión son vistos con angustia, como insidias, como el preámbulo a una terrible conclusión, como maneras de aturdir y astucias, en suma como una refinada maldad. Cuando el estado de ánimo del individuo es de esta naturaleza, difícilmente puede surgir una comunidad, en todo caso la forma más primitiva de ella: de modo que en todas partes donde predomina esta concepción del bien y del mal, está cerca el ocaso de los individuos, de sus estirpes y razas. — Nuestra moralidad actual ha surgido sobre el terreno de las estirpes y castas *dominantes*.

46.

El compadecer es más fuerte que el padecer. — Hay casos en que el compadecer es más fuerte que el verdadero padecer. Por ejemplo, si un amigo nuestro ha demostrado ser culpable de una acción vergonzosa, nosotros sufrimos más que si la hubiésemos realizado nosotros mismos. Pues en primer lugar, nosotros creemos en la pureza de su carácter más que él; en segundo lugar, nuestro amor por él, quizá a causa de esta misma confianza, es más fuerte que su amor a sí mismo. Aunque en realidad su egoísmo padece más que el nuestro, pues él tiene que pagar de manera más dura las consecuencias de sus acciones, el altruismo que hay en nosotros —esta palabra nunca hay que entenderla en sentido estricto, sino sólo como una manera de hablar— se sentirá de todos modos más afectado debido a su culpa, que el altruismo que hay en él.

47.

Hipocondría. — Hay personas que, por compasión y preocupación hacia otra persona, se vuelven hipocondríacas; la clase de compasión que nace de ahí no es más que una enfermedad. Así también se da una hipocondría cristiana, que afecta a las personas solitarias, de espíritu religioso, las que siempre tienen presente la pasión y la muerte de Cristo.

48.

Economía de la bondad. — La bondad y el amor, en cuanto las hierbas y fuerzas más saludables en las relaciones humanas, son unos hallazgos tan preciados que se desearía usar estos medios balsámicos de la manera más económica posible: pero es imposible. La economía de la bondad es el sueño de los utopistas más audaces.

49.

Benevolencia. — Entre las cosas pequeñas pero infinitamente frecuentes y por tanto muy eficaces, a las que la ciencia tiene que prestar más atención que a las cosas grandes, hay que contar la benevolencia: quiero decir, esas manifestaciones de una actitud afable en los contactos humanos, esa sonrisa de los ojos, esos apretones de manos, ese agradar del que normalmente se reviste todo acto humano. Todo maestro y todo funcionario añaden este ingrediente a sus obligaciones; es un ejercicio constante de humanidad, algo así como las olas de su luz bajo las que todo crece; sobre todo en los entornos más pequeños, en seno a la familia, la vida sólo prospera y florece gracias a esa benevolencia. La indulgencia, el cariño y la amabilidad del corazón son flujos inagotables del instinto altruista y han edificado la cultura de manera mucho más efectiva que las manifestaciones más famosas de él, que se llaman compasión, caridad y sacrificio. Pero es costumbre menospreciarlas y, en verdad, hay en ellas muy poco altruismo. No obstante, la *suma* de estas pequeñas dosis es imponente, y su fuerza global está entre las más fuertes. — Del mismo modo, en el mundo hay mucha más felicidad de lo que ven unos ojos melancólicos: con que se haga un cálculo correcto y no se olvide todos los momentos agradables que enriquecen el día a día de cualquier vida humana, incluso la más atormentada.

50.

Querer suscitar compasión. — En el pasaje más notable de su autorretrato (impreso por primera vez en 1658) La Rochefoucauld acierta sin duda cuando previene frente a la compasión, a todas las personas dotadas de buen sentido y les aconseja que dejen este sentimiento a la gente del pueblo que (al no estar determinadas por la razón) necesitan las pasiones para sentirse impulsadas a socorrer al que sufre y a intervenir activamente en una desgracia; mientras que la compasión, a su juicio (y también al de Platón), debilita el alma humana[51]. Sin duda, se debe *manifestar* compasión pero evitar *sentirla*: pues los infelices son tan *tontos* que para ellos la manifestación de compasión constituye el bien más grande del mundo. — Quizá pueda prevenirse mejor frente al sentir compasión, si se entiende esa necesidad de los infelices, no como una idiotez o carencia intelectual, una especie de trastorno del espíritu provocado por la desgracia (como parece que hace La Rochefoucauld), sino algo muy distinto y más inquietante. Obsérvese, más bien, a los niños cuando lloran y gritan *con el fin* de ser compadecidos hasta que su estado llame la atención; vívase entre enfermos y personas con padecimientos psíquicos y pregúntese si sus elocuentes lamentos y lloriqueos, su ostentación de la propia infelicidad no busca en el fondo más que *hacer daño* a los presentes: la compasión que éstos demuestran es entonces una consolación para los débiles y los que padecen, que de este

[51] Cfr. La Rochefoucauld, *Réflexions, sentences et maximes morales, op. cit.*, p. 4.

modo descubren que aún poseen a pesar de su debilidad, un *poder*: el *poder de hacer daño*. En el sentimiento de superioridad, que la manifestación de compasión hace aflorar en su conciencia, el infeliz experimenta una especie de placer; su presunción se exalta, sigue siendo lo bastante importante como para producir dolor en el mundo. Por ello, la sed de compasión es una sed de autogoce[52] y en verdad a expensas del prójimo; muestra todo lo despiadado que es su querido yo, y no precisamente su «idiotez», como pretende La Rochefoucauld. — En la conversación en sociedad, tres cuartas partes de las preguntas y tres cuartas partes de las respuestas se hacen y se dan para hacer un poco de daño al interlocutor; por eso tantas personas están tan sedientas de sociedad: les da un sentimiento de fuerza. En tales innumerables y minúsculas dosis en las que se hace valer, la malicia constituye un potente estimulante de la vida: como la benevolencia, repartida de igual modo entre todos los hombres, es el remedio disponible en todo momento. — ¿Pero habrá muchas personas honestas que sean capaces de admitir que el hacer daño proporciona deleite? ¿que no pocas veces uno se divierte —y se divierte bien— ofendiendo, al menos con los pensamientos, a las otras personas y disparándoles perdigones de pequeña malicia? La mayoría son demasiado insinceros y algunos son demasiado buenos como saber algo de este *pudendum*[53]; así siempre pueden negar que Prosper Merimée tenga razón cuando dice: «Sachez aussi qu'il n'y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire»[54].

51.

Cómo la apariencia se convierte en ser. — Incluso en el dolor más profundo, el actor no puede evitar pensar en la impresión producida por su persona y en el efecto escénico de conjunto, por ejemplo en los funerales de su hijo; como espectador de sí mismo, él llorará sobre su propio dolor y las expresiones de éste. El hipócrita que recita siempre el mismo papel al final deja de ser hipócrita; por ejemplo, los curas que de jóvenes eran a menudo, conscientemente o no, hipócritas, terminan por volverse naturales y son entonces efectivamente y sin afectación curas; o bien, si el padre no lo consigue, lo conseguirá el hijo, que valiéndose de la ventaja del padre heredará su hábito. Si uno quiere durante mucho tiempo y con perseverancia *parecer* algo, al final difícilmente podrá *ser* otra cosa. La profesión de casi todas las personas, incluso la del artista, comienza con la hipocresía, con la imitación de lo exterior, con un copiar todo lo que produce efecto. Quien siempre se pone la máscara de expresiones amables, adquiere poco a poco el dominio de los sentimientos benevolentes, sin los cuales es imposible conseguir manifestar amabilidad, — pero al final éstos terminarán por tomar poder sobre él y *será* benévolo.

52.

El punto de la honestidad en el engaño. — En todos los grandes engañadores se da un proceso muy destacable al que deben su poder. En el mismo acto del engaño,

---

[52] «Selbstgenuss».

[53] «Motivo de vergüenza».

[54] «Sabed también que no hay nada más común que hacer el mal por el placer de hacerlo», P. Merimée, *Lettres à une inconnue, précédées d'une étude sur Merimée par H. Taine*, París, M. Lévy Frères, 1874, vol. I, p. 8 (BN). Nietzsche volverá a citar este pasaje en *La genealogía de la moral*, II, § 5.

entre todos los preparativos, entre el estremecimiento de la voz, la expresión y los gestos, en medio de esa eficaz puesta en escena, les invade de repente la *fe en sí mismos*: es ella entonces la que habla de manera tan prodigiosa y persuasiva a los circundantes. Los fundadores de religiones se diferencian de estos grandes engañadores en que no salen nunca de este estado de autosugestión, o en todo caso raramente tienen esos momentos de lucidez en los que padecen la duda; y normalmente se consuelan atribuyendo esos momentos de lucidez a la malicia del enemigo. Tiene que haber auto-engaño para que unos y otros *produzcan un efecto* imponente. Pues los hombres creen en la verdad de todo cuanto es creído con fuerza claramente.

53.

Presuntos grados de verdad. — Una deducción errónea muy frecuente es la siguiente: puesto que alguien es sincero y veraz con nosotros, entonces es que dice la verdad. Así el niño cree en los juicios de sus padres, y el cristiano en las afirmaciones del fundador de la iglesia. Así también no se quiere admitir que todo lo que los hombres en los siglos pasados han defendido, sacrificando la felicidad y la vida, no era más que error: quizá se diga que son grados de verdad. Pero en el fondo lo que se está pensando es que si alguien ha creído sinceramente en algo y por esta creencia ha combatido y perdido la vida, sería realmente muy *injusto* que hubiese sido movido sólo por un error. Un suceso así parece contradecir la justicia eterna; por esto el corazón de las personas sensibles decreta siempre, en contra de su cerebro, el siguiente principio: entre acciones morales y visiones intelectuales tiene que existir absolutamente un vínculo necesario. Desgraciadamente las cosas no son así, pues no hay ninguna justicia eterna.

54.

La mentira. — ¿Por qué los hombres, en la vida cotidiana, la mayoría de las veces dicen la verdad? — Desde luego no porque un dios les haya prohibido mentir. Más bien, en primer lugar: porque es más cómodo, pues la mentira requiere inventiva, disimulo y memoria (por esto Swift dice: quien cuenta una mentira raramente se da cuenta del peso tan grande con el que carga; pues para sostener una sola mentira tendrá que inventar otras veinte[55]). En segundo lugar, porque en las relaciones más sencillas es ventajoso decir directamente: quiero esto, he hecho esto y cosas parecidas; por tanto, porque el camino de la constricción y la autoridad es más seguro que el de la astucia. — Pero si un niño crece dentro de unas relaciones familiares difíciles, usará con mucha más naturalidad la mentira y sin querer dirá lo que conviene a su interés; el sentido de la verdad y la repugnancia por la mentira en sí le resultarán por completo extraños e inaccesibles, y por tanto mentirá con toda inocencia.

55.

Cuando la fe hace sospechar de la moral. — Ningún poder puede afirmarse si sólo lo representan hipócritas; por muchos elementos «seculares» que posea la iglesia católica, su fuerza reposa en esas naturalezas sacerdotales, aún hoy frecuentes, que apa-

[55] J. Swift, *Humoristische Werke [Obras humorísticas]*, ed. Franz Kottenkamp, 3 vols., Stuttgart, Scheible, Rieger & Sattler, 1844, vol. II, p. 188 (BN).

rentan la vida dura y profunda de significado, cuya mirada y cuyo cuerpo consumido hablan de vigilias nocturnas, ayunos, rezos ardorosos e incluso quizá flagelaciones; todo esto estremece a los hombres y les produce miedo: ¿si fuese *necesario*, cómo se podría vivir así? — ésta es la heladora pregunta que su contemplación pone en los labios. Difundiendo esta duda, ellos cimientan sin descanso nuevos pilares de su poder; incluso las personas de libres sentimientos[56] no se atreven a oponerse, con el duro sentido de la verdad, a quien se desprende de tal modo de sí mismo y decirle: «¡Tú que estás engañado, no engañes!» — Sólo les separa la diferencia de ideas, pero no de bondad o malicia; es normal tratar injustamente a lo que no gusta. Así se habla de la astucia y el arte infame de los jesuitas, pero no se ve qué grado de autosuperación se impone cada uno de ellos, y cómo la suavizada práctica de vida de los manuales jesuitas no pretende ser útil a ellos sino a los laicos. En cambio, podríamos preguntarnos si nosotros los ilustrados, con una táctica y una organización completamente iguales, seríamos instrumentos igual de buenos y admirables, gracias a las victorias sobre nosotros mismos, a nuestra disposición incansable y a nuestro sacrificio.

56.

Victoria del conocimiento sobre el mal radical. — A quien quiera llegar a ser sabio, le aporta una ganancia muy notable el haber contemplado alguna vez, durante un cierto periodo, la representación del ser humano como radicalmente malvado y corrompido: es falsa tanto como su contrario; pero ha dominado durante épocas enteras y sus raíces se han ramificado hasta muy dentro de nosotros y de nuestro mundo. Para comprendernos a nosotros mismos, tenemos que comprender*la*, pero luego, para subir más arriba, tenemos que superarla. Entonces conoceremos que no existen pecados en sentido metafísico, ni siquiera virtudes; que toda esta esfera de representaciones morales oscila continuamente, y que existen ideas más elevadas y profundas de bien y mal, de moral e inmoral. Quien a las cosas no les pide mucho más que conocerlas, consigue con facilidad la tranquilidad de ánimo, y en todo caso se equivocará (o, como dice el mundo, pecará) por ignorancia, pero difícilmente por avidez. Ya no querrá condenar y extirpar los deseos, sino que su única meta, la que lo domine completamente, la de *conocer* cosas en todo momento y de la mejor manera posible, lo volverá frío y suavizará cuanto hay de salvaje en su constitución. Además, se habrá librado de una gran cantidad de ideas tormentosas, y ya no experimentará nada en las palabras penas infernales, pecaminoso, incapacidad de hacer el bien: sólo verá en ellas las sombras evanescentes de equivocadas concepciones del mundo y de la vida.

57.

Moral como autoescisión de la persona. — Un buen autor, que ame realmente su causa, desea que llegue alguien que lo anule, representando de manera más clara la misma causa y respondiendo completamente a las cuestiones contenidas en ella. La joven enamorada desea ver confirmada la devota fidelidad de su amor en la infidelidad del amado. El soldado desea morir en el campo de batalla por su patria victoriosa, pues con la victoria de la patria también triunfa su deseo más elevado. La madre le da al hijo aquello de lo que se priva, el sueño, el mejor alimento, a veces la salud y sus

[56] «die Freigesinnten».

bienes. — ¿Pero acaso son estados no-egoístas? ¿Estos actos morales serían *milagros* puesto que, según la expresión de Schopenhauer, son «imposibles pero reales»? ¿No es evidente que en todos estos casos la persona ama *algo de sí misma*, un pensamiento, un deseo, un resultado, *más que cualquier otra cosa*; que por tanto *escinde* su ser en dos y sacrifica una parte a la otra? ¿Acaso ocurre algo *esencialmente* diferente cuando alguien dice con obstinación: «Preferiría hundirme antes que desviarme un solo paso de mi camino por causa de esta persona»? — En todos los casos mencionados está presente la *inclinación hacia algo* (deseo, instinto, aspiración); abandonarse a ella, con todas las consecuencias, no es desde luego una actitud «no-egoísta». — En cuestiones morales, el hombre no se trata a sí mismo como *individuum* sino como *dividuum*.

58.

Lo que uno puede prometer. — Se pueden prometer las acciones pero no los sentimientos: pues éstos son involuntarios. Quien promete a alguien amor eterno, odio eterno o eterna fidelidad, promete cosas que no están en su poder; en cambio, sí puede prometer esas acciones que normalmente son las consecuencias del amor, el odio o la fidelidad, pero que pueden derivarse también de otros motivos: pues muchas son las vías y los motivos que conducen a una acción. Por consiguiente, la promesa de amar siempre a alguien significa: mientras te ame, demostraré por ti acciones de amor; y cuando deje de amarte, seguirás recibiendo de mí los mismas acciones, aunque por motivos distintos: de esta manera, a la vista de los demás permanece la apariencia de que el amor es siempre el mismo, de que no ha cambiado. — Por tanto, uno promete en realidad la duración de la apariencia de amor, cuando sin autocegarse se le promete a alguien amor eterno.

59.

Entendimiento y moral. — Hace falta una buena memoria para mantener las promesas hechas. Hace falta una fuerte imaginación para sentir compasión. Así de estrecho es el vínculo de la moral con la calidad del entendimiento.

60.

Querer vengarse y vengarse. — Tener un pensamiento de venganza y ejecutarlo supone padecer un ataque de fiebre fuerte pero pasajero; tener, en cambio, un pensamiento de venganza sin tener la fuerza ni la valentía de ejecutarlo supone buscarse una enfermedad crónica, una intoxicación de cuerpo y alma. Como se limita a sopesar las intenciones, la moral juzga con el mismo patrón ambos casos, y normalmente se considera peor el primero (por las malas consecuencias que acaso el acto de venganza trae consigo). Ambas estimaciones son miopes.

61.

Saber esperar. — Saber esperar es tan difícil que los mayores poetas nunca han desdeñado como tema de sus poesías el no saber esperar. Así Shakespeare en *Otelo* y Sófocles en *Ayante*: si hubiese dejado entibiar al menos un día su sentimiento, el suicidio no le habría parecido ya necesario, como señala el oráculo; seguramente, le habría tomado el pelo a las terribles sugerencias de la vanidad ofendida y se habría di-

cho: ¿a quién no le ha pasado ya, en un caso como el mío, el haber confundido una oveja con un héroe? ¿Realmente es algo tan monstruoso? Todo lo contrario, es algo universalmente humano: así podría haberse consolado Ayante. La pasión no quiere esperar; en la vida de los grandes hombres, el elemento trágico no reside a menudo en su conflicto con la época o con la bajeza del prójimo, sino en su incapacidad de postergar la propia obra, uno o dos años: no saben esperar. — En todos los duelos, los amigos que actúan de testigos deben limitarse a establecer si las personas afectadas pueden seguir esperando: si ya no es posible, entonces es razonable el duelo, pues cada adversario se dice a sí mismo: «O continúo viviendo yo, y entonces el otro debe morir al instante, o viceversa». En casos así, esperar significaría seguir sufriendo el terrible suplicio del honor herido en presencia de su causante: y ello puede suponer precisamente sufrir más de lo que vale la vida.

62.

Complacencia en la venganza. — Las personas toscas que se sienten ofendidas suelen sobrevalorar lo más posible el grado de la ofensa, y describen su causa de manera muy exagerada, sólo para poder complacerse mejor en el sentimiento de odio y venganza suscitado.

63.

Valor de la denigración[57]. — No pocas, quizá la mayoría de las personas, para mantener en pie la consideración de sí mismas y cierta destreza al actuar, sienten la absoluta necesidad de menospreciar y denigrar con la imaginación a las personas conocidas. Pero puesto que las naturalezas pequeñas son la mayoría, y que muchas cosas dependen de que ellas tengan o pierdan esa destreza, entonces —

64.

El que se encoleriza. — Del que se encoleriza con nosotros debemos guardarnos como de quien atenta alguna vez contra nuestra vida: pues, *el que* sigamos vivos se debe a la ausencia del poder de matar; si bastasen las miradas, habría ocurrido ya desde hace mucho tiempo. El reducir a alguien al silencio, dejando que se manifieste claramente la ferocidad física y causando miedo, es un fragmento de cultura primitiva. — Así también, esa mirada fría que los nobles dirigen a sus servidores es un residuo de la diferencia de castas entre los hombres, un fragmento de tosca antigüedad; las mujeres, guardianas de lo antiguo, también han conservado de manera más fiel este *survival*[58].

65.

Adónde puede conducir la honestidad. — Alguien tenía la mala costumbre de expresarse con toda sinceridad sobre los motivos de su actuar, que eran buenos o malos

---

[57] Cfr. FP II, 1.ª, 26 [1].

[58] Literalmente: «supervivencia», en referencia a los "medios de supervivencia". Término inglés muy usado por el evolucionismo social para referirse a la supervivencia de los más aptos (Herbert Spencer) en la lucha por la vida. En esta época, Nietzsche había leído y anotado de Spencer, *Einleitung in das Studium der Sociologie [Introducción al estudio de la sociología]*, ed. H. Marquardsen, 2 vols., Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875 (BN).

igual que en los demás. Al principio suscitó escándalo, luego sospecha, más tarde fue proscrito poco a poco y expuesto al desprecio de la sociedad, hasta que al final la justicia se acordó de ese ser tan depravado en aquellas ocasiones en que, normalmente, ella no tenía ojos o los cerraba. La falta de discreción sobre el secreto común y la irresponsable tendencia a ver lo que nadie quiere ver —uno a sí mismo— lo condujeron a la prisión y a una muerte prematura.

66.

Reprensible, nunca reprendido. — Nuestro delito contra los delincuentes consiste en que los tratamos como bellacos.

67.

Sancta simplicitas[59] *de la virtud.* — Toda virtud tiene sus privilegios: por ejemplo, el llevar a la pira de un condenado el propio hatillo de leña.

68.

Moralidad y éxito. — No sólo los espectadores de una acción suelen medir todo lo que hay en ella de moral o inmoral por su resultado; no, también lo hace el mismo autor. Los motivos y las intenciones raramente están claros y son lo bastante sencillos, y a veces la misma memoria parece sentirse turbada por el resultado de la acción, y espontáneamente supone falsos motivos, o se tratan como esenciales los que en realidad no lo son. A menudo el éxito proporciona a la acción el honesto y pleno esplendor de la buena conciencia, mientras que un fallo arroja la sombra del remordimiento sobre la acción más respetable. De aquí nace la conocida praxis del político, quien piensa: «dadme el éxito, y tendré todas las almas honestas de mi parte — me volveré honesto ante mí mismo». — Del mismo modo, el éxito llega a sustituir a la mejor motivación. Todavía hoy muchas personas cultas siguen pensando que la victoria del cristianismo sobre la filosofía griega demuestra la verdad superior del primero — a pesar de que, en este caso, ha sido lo más tosco y violento que ha vencido a lo más espiritual y delicado. En qué pueda consistir luego esa verdad superior, lo podemos descubrir en el hecho de que el renacer de la ciencia va conectado, punto por punto, con la filosofía de Epicuro, mientras hace retroceder punto por punto al cristianismo.

69.

Amor y justicia[60]. — ¿Por qué se sobrevalora el amor en detrimento de la justicia y se dicen de él las cosas más bellas, como si fuese algo muy superior a ella? ¿No es en cambio claramente más tonto que ella? — Sin duda, pero precisamente por ello tanto *más agradable* para todos. El amor es tonto y posee una rica cornucopia: distribuye sus bienes a todos, incluso a los que no los merecen y ni siquiera los agradecen.

---

[59] «Santa simplicidad». Según la tradición, famosas palabras pronunciadas por Jan Hus en la hoguera, al ver una viejecita que cargaba pesadamente con su fardillo de leña para echarlo al fuego.

[60] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [43].

Es imparcial como la lluvia que, según la Biblia[61] y la experiencia, empapa hasta los huesos no sólo a los injustos, sino también, en ciertas circunstancias, a los justos.

70.

Ejecución. — ¿Cómo es que toda ejecución nos ofende más que un asesinato? Es por la frialdad de los jueces, por los penosos preparativos, porque captamos que en ella una persona es usada para infundir miedo a las demás. Pues la culpa, si acaso la hay, no es castigada en realidad: ella está en los educadores, en los padres, en el ambiente, en nosotros, no en el asesino, — es decir, en las circunstancias que lo han llevado a matar.

71.

La esperanza. — Pandora trajo la tina que contenía todos los males y la abrió[62]. Era el don de los dioses a los hombres, un don bello y seductor por fuera, llamado también «tina de la felicidad». Entonces escaparon todos los males de él, seres vivos y alados: desde entonces dan vueltas por el mundo y día y noche causan daño a los hombres. Un único mal no se había escapado aún de esa tina: entonces Pandora, según la voluntad de Zeus, bajó la tapa y el mal se quedó dentro. Ahora el hombre tiene para siempre la tina de la felicidad en su casa, e imagina maravillas sobre el tesoro que guarda dentro; la tina está a su disposición y la coge cuando quiere; pues no sabe que esa tina traída por Pandora era la tina de los males, y cree por tanto que el mal que ha quedado dentro es el bien que aporta la felicidad más grande, — es la esperanza. — Es decir, Zeus quiso que el hombre, aunque ya muy atormentado por los otros males, no tirase la vida, sino que continuara dejándose atormentar. Por ello dio al hombre la esperanza: en verdad, es el peor de los males, porque prolonga el tormento de los hombres.

72.

Grado desconocido de inflamabilidad moral. — Del hecho de que se hayan tenido o no visiones e impresiones estremecedoras, por ejemplo la de un padre ajusticiado, matado o martirizado injustamente, la de una mujer infiel o de una cruel agresión enemiga, depende que nuestras pasiones lleguen a hacerse abrasadoras y a guiar o no nuestra vida. Nadie sabe adónde pueden llevar las circunstancias, la compasión o la indignación: no conoce su punto de inflamabilidad. Pequeñas circunstancias miserables vuelven miserable; normalmente no depende de la cualidad de las vivencias sino de su cantidad, el ser una persona superior o inferior, en el bien y en el mal.

73.

El mártir contra su voluntad[63]. — En un partido había una persona tan temerosa y vil que nunca se atrevía a contradecir a sus camaradas: se le utilizaba para todo tipo de servicio, de él se obtenía todo porque temía la mala opinión de sus compañeros

---

[61] *Mateo*, 5, 45.

[62] Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 90-105, en *Obras y fragmentos*, ed. A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2000, pp. 67-69.

[63] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [106].

más que la muerte; era un alma débil y derrotada. Ellos se dieron cuenta y gracias a esa cualidad suya lo convirtieron en un héroe y al final incluso en un mártir. A pesar de que esa persona vil dijese siempre dentro de sí que no, su boca siempre decía sí, incluso en el patíbulo, cuando murió por las ideas de su partido: pues a su lado estaba uno de sus viejos camaradas, que con la mirada y la palabra lo subyugó hasta tal punto que asumió la propia muerte con la máxima dignidad, y desde entonces ha sido exaltado como mártir y persona de gran carácter.

74.

Metro cotidiano. — Nos equivocaremos raramente si atribuimos las acciones extremas a la vanidad, las mediocres a la costumbre y las mezquinas al miedo.

75.

Malentendido sobre la virtud. — Quien ha conocido el vicio en conexión con el placer, como quien tiene a las espaldas una juventud ávida de disfrutes, se imagina que la virtud debe ir unida al sufrimiento. Quien en cambio se ha sentido muy atormentado por vicios y pasiones, anhela en la virtud la tranquilidad y la felicidad de ánimo. Por tanto es posible que dos virtuosos no se entiendan uno a otro.

76.

El asceta[64]. — El asceta hace de la virtud necesidad.

77.

El honor transferido de la persona a la cosa. — Generalmente se alaban los actos de amor y de sacrificio hacia el prójimo siempre que se manifiestan. Por este medio se acrecienta la *estimación de las cosas* que se aman de esta manera y por las cuales uno se sacrifica: aunque en sí mismas no sean muy valiosas. Un ejército valiente convence de la bondad de la causa por la que combate.

78.

La ambición como sucedáneo del sentimiento moral[65]. — El sentimiento moral no debe faltar en absoluto en esas naturalezas que carecen de ambición. Los ambiciosos salen adelante incluso sin él y casi con el mismo éxito. — Por esto los hijos de familias modestas y sin ambiciones, una vez que han perdido el sentimiento moral, es fácil que se vuelvan rápidamente unos perfectos bribones.

79.

La vanidad enriquece. — ¡Qué pobre se volvería el espíritu humano sin la vanidad! Con ella, en cambio, parece un almacén bien surtido que no deja nunca de lle-

[64] Cfr. FP II, 1.ª, 16 [14].
[65] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [101].

narse, y que atrae compradores de toda clase: ellos pueden encontrar en él casi todo, pueden tenerlo todo, con que lleven consigo el tipo de moneda válida (la admiración).

80.

El anciano y la muerte. — Dejando a un lado las exigencias de la religión, nos podemos preguntar: ¿por qué una persona envejecida, que siente disminuir sus fuerzas, debe ser más loable si espera a agotarse y a disolverse lentamente, en lugar de poner fin a este proceso con toda conciencia? En este caso el suicidio es un acto perfectamente obvio y natural, que debería suscitar el debido respeto en cuanto victoria de la razón: y así ha sido, en los tiempos en los que los jefes de la filosofía griega y los más fervorosos patriotas romanos solían morir suicidándose. En cambio, el deseo de prolongar un día tras otro la propia existencia, consultando con angustia a los médicos y llevando una vida penosísima, el ansia de llegar, sin fuerzas, lo más cerca posible al término real de la vida, es mucho menos respetable. — Frente al desafío del suicidio, las religiones están llenas de formas de huida: por esto obtienen el favor de aquellos que están enamorados de la vida.

81.

Errores del que padece y del que actúa. — Cuando un rico le quita un bien a un pobre (por ejemplo, un príncipe que le quita la amada a un plebeyo), en el pobre se produce un error: piensa que el otro debe ser completamente malvado como para haberle quitado lo poco que posee. Pero el otro no es tan sensible al valor de una posesión *particular*, pues está acostumbrado a tenerlo todo en cantidad: no sabe por tanto ponerse en el lugar del pobre, y no comete una injusticia tan grave como éste cree. Los dos tienen una falsa idea del otro. La injusticia del poderoso, lo más indignante de la historia, no es tan grande como parece. El sentimiento de ser superior y de tener exigencias más elevadas le hace a uno bastante frío y mantiene la conciencia tranquila: incluso cualquiera de nosotros, cuando la diferencia que nos separa de otro ser es muy grande, no experimentamos ningún sentimiento de injusticia, y por ejemplo matamos un mosquito sin ningún remordimiento. Así, en Jerjes (que incluso los griegos describían, sin excepción, como extraordinariamente noble) no es un signo de maldad el que le arrancase el hijo al padre y lo mandase descuartizar, porque el padre había manifestado desconfianza cobarde y malos presagios con respecto a la expedición[66]: en este caso el individuo es eliminado como un insecto molesto, está demasiado abajo como para que siga suscitando, en un dominador del mundo, sentimientos que lo turben de manera prolongada. Más aún, toda persona cruel no lo es *tanto* como cree el maltratado; la idea del dolor no es igual al padecerlo. Así ocurre también con el juez inicuo, o con el periodista que con pequeñas faltas de honradez engaña al público. En todos estos casos, causa y efecto están rodeados de tipos de sentimientos y de pensamientos completamente distintos; pero, de manera involuntaria, se sigue presuponiendo que quien actúa y quien padece piensan y sienten de la misma manera, y en relación con este presupuesto se mide la culpa de uno según el dolor del otro.

---

[66] Cfr. Heródoto, *Historia*, vol. VII, ed. C. Schrader, Madrid, Gredos, 1985, lib. VII, 38-39, pp. 85-87.

82.

Piel del alma. — Igual que los huesos, las carnes, los intestinos y los vasos sanguíneos están envueltos por una piel que los hace soportables a la vista humana, así las tendencias y pasiones del alma están envueltas por la vanidad: ella es la piel del alma.

83.

Duerme la virtud[67]. — Cuando la virtud ha dormido, se levanta más fresca.

84.

Finura de la vergüenza. — Las personas no se avergüenzan cuando piensan algo sucio, sino cuando se imaginan que se las considera capaces de esos pensamientos sucios.

85.

La malicia es rara. — La mayor parte de las personas está demasiado ocupada consigo misma como para ser maliciosa.

86.

La aguja de la balanza. — Se alaba o se desprecia según que una cosa u otra ofrezca una ocasión mejor para hacer brillar nuestro juicio.

87.

Lucas, 18, 14, corregido[68]. — Quien se humilla quiere ser ensalzado.

88.

Impedir el suicidio. — Existe un derecho por el cual podemos quitarle la vida a una persona, pero no existe ningún derecho para quitarle la muerte: esto es pura crueldad.

89.

Vanidad[69]. — Nos basamos en la buena opinión de los demás mientras nos sea útil, y luego porque queremos agradarles (los hijos a los padres, los alumnos a los maestros y en general las personas benévolas a todas las demás). Sólo cuando alguien considera importante la opinión de los demás prescindiendo de cualquier ventaja o del deseo de agradar, hablamos de vanidad. En este caso, la persona quiere agradarse a sí misma,

---

[67] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 18 [18].
[68] Cfr FP II, 1.ª, 21 [52].
[69] Cfr. FP II, 1.ª, 20 [6].

pero a expensas del prójimo, transmitiéndole una falsa opinión de ella, o bien buscando un cierto grado de «buena opinión» con la que se vuelve penosa para todas las demás (suscitando la envidia). A menudo el individuo quiere confirmar y reforzar ante sí la opinión que tiene de sí mismo sirviéndose de la opinión de los demás; pero la fuerza del hábito de autoridad —un hábito tan antiguo como la humanidad— induce a muchas personas a fundar su autoridad en su fe en sí mismas, y por tanto a aceptarla sólo de la mano de los demás: se fían más del juicio exterior que del propio. — El interés hacia sí mismo, el interés por agradarse a sí mismo, alcanza en el vanidoso un nivel tan alto que transmite a los demás una falsa y demasiado elevada opinión de sí mismo, para atenerse luego a la autoridad de los demás: por tanto, provoca el error y luego se lo cree. — Hay que admitir, por consiguiente, que los vanidosos no quieren tanto gustar a los demás como a sí mismos, hasta tal punto que llegan a desatender lo que les beneficia: a menudo consiguen que el prójimo se vuelva hacia ellos desfavorable, hostil, envidioso y por tanto dañino, sólo por tener el placer de sí mismos, el autogoce.

90.

Límites del amor humano. — Cualquiera que haya declarado que el otro es un idiota o un mal compañero, se irrita luego si éste demuestra no serlo.

91.

Moralité larmoyante[70]. — ¡Cuánto hace disfrutar la moralidad! ¡Piénsese sólo qué mar de agradables lágrimas ha sido derramado con la narración de gestas nobles y valientes! — Este atractivo de la vida desaparecería si la creencia en la total irresponsabilidad llegase a ser excesiva.

92.

Origen de la justicia[71]. — La justicia (equidad) tiene su origen entre *potencias* casi *iguales*, como bien entendió Tucídides (en el terrible diálogo entre los enviados atenienses y los melios)[72]: donde no se da una superioridad de fuerzas claramente reconocible, de modo que un conflicto provocaría un daño inútil en ambas partes, surge el pensamiento de ponerse de acuerdo y de pactar las exigencias de ambas partes: el carácter inicial de la justicia es el del *contracambio*. Cada uno da satisfacción al otro recibiendo aquello que valora más que el otro. A cada uno se le da lo que quiere poseer, como algo suyo, y a cambio se recibe lo que se desea. La justicia es por tanto, compensación y contracambio, bajo el presupuesto de una posición de fuerzas casi pareja: así la venganza pertenece originariamente al ámbito de la justicia, es un contracambio. Lo mismo vale para la gratitud. — La justicia se remonta, naturalmente, al punto de vista de una inteligente conservación de sí mismo, por tanto al egoísmo de esta reflexión: «¿Por qué dañarme inútilmente, sin que sirva para conseguir mi objetivo?». Esto en cuanto al *origen* de la justicia. — Puesto que, siguiendo el hábito de

[70] «Moralidad lagrimosa». Cfr. FP II, 1.ª, 22 [87].
[71] Cfr. FP II, 1.ª, 6 [32].
[72] Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, ed. J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000, lib. V, 85-113, pp. 139-154.

su entendimiento, los hombres han *olvidado* el objetivo originario de las acciones llamadas justas, equitativas, y sobre todo porque los niños han sido educados desde hace miles de años para admirar e imitar esas acciones, ha surgido poco a poco la ilusión de que una acción justa es una acción altruista; y sobre esta ilusión descansa la alta estima que se tiene por ella y que además, como toda estima, tiende a aumentar: lo que se estima mucho se persigue con sacrificio, es imitado y reproducido, y crece porque al valor de lo estimado se añade el del esfuerzo y la diligencia empleados por cada uno. — ¡Qué poco moral parecería el mundo si no existiese la capacidad de olvidar! Un poeta podría decir que Dios ha puesto la capacidad de olvidar como guardián en el umbral del templo de la dignidad humana.

93.

Sobre el derecho del más débil. — Cuando uno se somete bajo condiciones a otro más potente, por ejemplo una ciudad sitiada, la premisa opuesta es que puede destruirse a sí mismo, puede quemar la ciudad y causar así una grave pérdida al poderoso. Por tanto, surge aquí una *especie de equiparación*, que puede servir de base para establecer unos derechos. El enemigo encuentra su ventaja en la conservación. — En este sentido existen derechos también entre esclavos y amos, justamente en la medida en que poseer al esclavo es para el amo útil e importante. El *derecho* originario llega *hasta donde* uno *se muestra* al otro valioso, esencial, insustituible, invencible y cosas así. En este aspecto, también el más débil sigue teniendo derechos, pero inferiores. De aquí el famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet*[73] (o más exactamente: *quantum potentia valere creditur*[74]).

94.

Las tres fases de la moralidad habida hasta ahora[75]. — El primer signo de que el animal se ha convertido en humano se da cuando su actuar no se dirige ya a su bienestar momentáneo sino al duradero, es decir, cuando el individuo se vuelve *utilitario* y *calculador*: en ese momento irrumpe por primera vez el libre dominio de la razón. Un nivel más alto se alcanza cuando el individuo reacciona según el principio del *honor*, gracias al cual se integra en un orden, se somete a sentimientos comunes, y esto lo eleva muy por encima de la fase en que lo guiaba lo útil en sentido puramente personal: él respeta y quiere ser respetado, es decir, entiende lo útil en función de lo que él piensa de los demás y los demás de él. Por último, en el más alto nivel de la moralidad *alcanzado hasta ahora*, él actúa según *su propio* criterio acerca de las personas y las cosas, y decide por sí mismo lo que es útil y honorable para sí y para los demás; se ha convertido en el legislador de las opiniones, sobre la base de un concepto cada vez más elevado de lo útil y lo honorable. El conocimiento le permite anteponer lo máximamente útil a lo útil personal, y el honesto reconocimiento de una validez común y duradera a la validez momentánea; él vive y actúa como individuo colectivo.

---

[73] «Cada uno goza de tanto derecho como poder posee», B. Spinoza, *Tratado político*, ed. A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, cap. II, § 4, p. 89. Nietzsche leyó la cita en A. Schopenhauer, *Parerga y paralipomena II*, ed. P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009, cap. IX: «Sobre la doctrina del derecho y la política», § 124, p. 258.

[74] «Cuanto cree poseer».

[75] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [36].

95.

Moral del individuo maduro. — Hasta ahora se ha considerado como verdadero signo distintivo de la acción moral lo impersonal; y se ha demostrado que en el origen fue la consideración de la utilidad general la que sirvió de base para alabar y honrar todas las acciones impersonales. ¿Pero no debería ser inminente una trasformación de estas opiniones, ahora que se va comprendiendo cada vez mejor que en la consideración más *personal* posible descansa al mismo tiempo la máxima utilidad colectiva, y que el actuar de manera estrictamente personal corresponde al concepto actual de moralidad (como utilidad general)? Hacer de sí mismo una *persona* completa y, en todo lo que se hace, tener presente el *máximo bien* para ella — esto hace avanzar mucho más que las inclinaciones y acciones compasivas hacia los demás. Todos nosotros estamos afectados todavía por una escasa consideración de lo que hay de personal en nosotros, — está mal desarrollada, confesémoslo: nuestra mente ha sido apartada de ella con violencia y ofrecida en sacrificio al Estado, a la ciencia, a todo lo que necesitaba ayuda, como si fuese el mal que debía ser sacrificado. También ahora queremos seguir trabajando por nuestro prójimo, pero sólo en la medida en que en este trabajo hallamos nuestro más alto beneficio, ni más ni menos. Todo depende de lo que se entienda por *propio beneficio*; sólo el individuo inmaduro, primitivo y tosco lo entenderá de la manera más tosca.

96.

Las costumbres y lo moral[76]. — Ser moral, decente o ético significa obedecer a una ley o tradición de antigua fundación. No importa que uno se someta a ella con esfuerzo o con ganas, lo importante es hacerlo. Se llama «bueno» a quien, gracias a una larga tradición heredada, actúa con facilidad y ganas, como si formara parte de su naturaleza, en conformidad con las costumbres tal como son en ese momento (por ejemplo la venganza, cuando el cumplir con la venganza formaba parte de las buenas costumbres como entre los antiguos griegos). Se le llama bueno porque es bueno «para algo»; pero como, a pesar del cambio de las costumbres, la benevolencia, la compasión y otros sentimientos parecidos han sido siempre considerados como «buenos para algo», hoy en día se define de manera más específica como «bueno» quien es benévolo y caritativo. «Malo» significa «no conforme a las costumbres» (inmoral), practicar malas costumbres, rebelarse a la tradición, sea razonable o insensata; pero en todas las leyes morales de todas las épocas causar daño al prójimo ha sido considerado como algo especialmente peligroso, de manera que hoy en día bajo la palabra «malo» pensamos sobre todo en el daño voluntario al prójimo. Lo «egoísta» y lo «no-egoísta» no es la oposición fundamental que ha llevado al ser humano a distinguir entre moral e inmoral, bueno y malo, sino el estar ligado a una tradición, a una ley, y el liberarse de ella. Cómo ha *surgido* esa tradición, es indiferente; sea como sea ella ha nacido independientemente del bien y del mal o de cualquier otro imperativo categórico inmanente, con el fin sobre todo de conservar una *comunidad*, un pueblo; todo uso supersticioso nacido a partir de la falsa interpretación de un acontecimiento genera una tradición, y seguirla es moral; liberarse de ella es por tanto mucho más peligroso y dañino para la *colectividad*, que para el individuo (en cuanto que la divinidad se venga de la impiedad

[76] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [87].

y de toda violación de sus privilegios sobre la comunidad, y sólo en este sentido también sobre el individuo). Ahora bien, toda tradición se va haciendo cada vez más respetable cuanto más lejano queda su origen, cuanto más se olvida; el respeto que se le tributa crece de generación en generación, y al final la tradición se vuelve sagrada y suscita veneración; y es así que en todos los casos la moral de la piedad religiosa es mucho más antigua que la moral que demanda acciones altruistas.

97.

El placer de la costumbre. — Un tipo importante de placer, y por tanto de fuente de moralidad, nace del hábito. Lo habitual se hace con más facilidad, mejor y por tanto con más ganas; se experimenta en ello placer y se sabe por experiencia que lo habitual es eficaz, y por tanto útil; una costumbre con la que es posible vivir se considera saludable, se establece como conveniente, en contraposición a todo experimento nuevo que aún no ha sido sometido a prueba. La costumbre es así la unión de lo placentero con lo útil, y además no exige reflexión. En cuanto puede ejercitar la constricción, el hombre la usa para introducir e imponer sus *costumbres*, pues para él son una eficaz sabiduría de vida. Del mismo modo, una comunidad de individuos obliga a cada uno de sus componentes a las mismas costumbres. Aquí reside el sofisma: por el hecho de encontrarse bien con una determinada costumbre, o al menos porque gracias a ella se le da valor a la propia existencia, esa costumbre es necesaria, como la *única* posibilidad de encontrarse bien; sólo de ella parece provenir el bienestar de la vida. Esta concepción de lo habitual como condición de la existencia es aplicada hasta en los más pequeños detalles de la costumbre: como en los pueblos y la culturas inferiores la conciencia de la causalidad es muy escasa, se contempla con miedo supersticioso el hecho de que todo siga siempre el mismo curso; incluso allí donde la costumbre es difícil, dura, pesada, se la conserva a causa de su altísima utilidad. Se ignora que también con costumbres diferentes puede subsistir el mismo grado de bienestar y que incluso podrían sacarse de ellas grados superiores. En cambio, es evidente que con el tiempo todas las costumbres, también las más rígidas, se van haciendo más agradables y suaves, y que incluso el modo de vida más severo puede convertirse en un hábito, y por tanto en un placer.

98.

Placer e instinto social. — De sus relaciones con los demás, el hombre extrae un nuevo tipo de *placer*, que se añade a los sentimientos placenteros que obtiene de sí mismo; de esta manera amplía notablemente la esfera general del sentimiento de placer. Acaso haya heredado una parte de esta esfera de los animales, que sienten un evidente placer jugando juntos, sobre todo las madres con los pequeños. Piénsese además en las relaciones sexuales, pues en vista al placer todas las hembras se vuelven interesantes para cualquier macho, y viceversa. El sentimiento de placer que surge de las relaciones humanas vuelve en general al hombre mejor; la alegría compartida, el placer disfrutado en común son mayores y le dan seguridad al individuo, lo hacen más bueno, disuelven la desconfianza y la envidia: porque uno se siente bien y percibe que el otro se siente bien igualmente. Las *manifestaciones iguales de placer* despiertan la fantasía de la simpatía, el sentimiento de ser iguales: lo mismo provocan también los dolores, las tempestades, los peligros y los enemigos padecidos en

común. Sobre esta base se construye luego la alianza más antigua, cuyo sentido reside en eliminar y rechazar en común la amenaza de un dolor por el bien de cada particular. Así, del placer nace el instinto social.

99.

La inocencia de las llamadas malas acciones[77]. — Todas las acciones «malas» están motivadas por el instinto de conservación, o más exactamente, por el deseo del individuo de buscar el placer y rehuir el dolor: pero no son malas por esta motivación. El «causar dolor en sí» *no existe*, salvo en la mente de los filósofos, ni tampoco el «causar placer en sí» (la compasión en el sentido de Schopenhauer). En la fase que *precede* al nacimiento del Estado, matamos al ser vivo, sea animal o humano, que pretende llevarse el fruto del árbol en el momento en que tenemos hambre y nos precipitamos hacia él: algo que también haríamos hoy en día con un animal al atravesar regiones inhóspitas. — Las malas acciones que más nos indignan hoy en día descansan en el error de que aquel que las inflige posee una voluntad libre, y que por tanto depende de su *arbitrio* el no hacernos ese daño. Creer en esa posibilidad de arbitrio suscita el odio, el deseo de venganza, la perfidia, todo el malearse de la fantasía, mientras que nos enfadamos muchísimo menos con un animal en cuanto que lo consideramos irresponsable. Hacer daño, no por instinto de conservación, sino por *revancha* — es la consecuencia de un juicio errado y por tanto también inocente. En la fase que precede al Estado, el individuo puede ser duro y feroz hacia los demás sólo para *intimidarlos*, para asegurarse la propia existencia mediante esas demostraciones de poder. Así actúa el violento, el poderoso, el fundador originario de un Estado, que somete a los más débiles. Tiene derecho a hacerlo, ese derecho que hoy en día sigue atribuyéndose el Estado; o mejor: no hay ningún derecho que pueda impedirlo. El terreno para la moralidad sólo puede ser preparado cuando un individuo mayor o un individuo colectivo, como la sociedad o el Estado, somete a los particulares, y por tanto los saca de su aislamiento y los ordena en una asociación. La moralidad va precedida de la *constricción*, es ella misma durante cierto tiempo constricción, en la que se busca refugio para evitar el dolor. Más tarde se convierte en costumbre, luego en libre obediencia y al final casi en instinto: entonces, como cualquier cosa que desde hace tiempo es habitual y natural, queda ligada al placer — y se la llama *virtud*.

100.

Pudor. — El pudor existe en todas partes donde hay «misterio»; pero éste es un concepto religioso, que tuvo una amplia difusión en los tiempos más antiguos de la cultura humana. En todas partes había zonas bien definidas a las que el derecho divino prohibía el acceso, salvo bajo determinadas condiciones: zonas que al principio fueron entendidas de manera puramente espacial, ciertos lugares no podían ser hollados por los pies de los no-iniciados, y en sus cercanías experimentaban horror y angustia. Este sentimiento fue trasladado luego a otras relaciones, por ejemplo a las relaciones sexuales, prerrogativa y *ádyton*[78] de la edad adulta, que debían ser sustraídas a la mirada de la juventud por su propio bien; para salvaguardar y santificar estas

[77] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [72].
[78] ἄδιτου: sagrario, la parte más reservada de los templos y santuarios griegos.

relaciones se imaginaron muchos dioses operantes custodiando el lecho conyugal. (Por esto en turco esta habitación se llama *harem*, «santuario», es decir, es definida con el mismo nombre que el que se usa para los atrios de las mezquitas). Así la realeza es como un centro que irradia potencia y esplendor, y para el súbdito un misterio lleno de secreto y pudor: hoy en día este efecto se sigue sintiendo con fuerza en pueblos que en otros aspectos son poco pudorosos. Del mismo modo, para los no-filósofos sigue siendo un misterio ese mundo de estados interiores llamado «alma», que durante tiempos inmemoriales fue considerado de origen divino y digno de entrar en relación con los dioses: es un *ádyton* y suscita pudor.

101.

No juzguéis[79]. — Al considerar épocas pasadas hay que guardarse de criticar injustamente. La injusticia de la esclavitud o la crueldad con la que se subyugaban a personas y pueblos enteros no debe medirse según nuestro patrón. Pues en aquellos tiempos el instinto de la justicia no estaba tan desarrollado como hoy en día. ¿Quién podría reprocharle al Calvino de Ginebra que mandase a la hoguera al médico Servet? Fue una acción consecuente que derivaba de sus convicciones, así también la Inquisición tenía sus buenas razones: las ideas dominantes estaban equivocadas y, como ya se nos han vuelto extrañas, producían consecuencias que hoy nos parecen duras. Por lo demás, ¿qué es la hoguera para un individuo, en comparación con la eternidad de las penas infernales destinadas a casi todos? Y sin embargo esa idea dominaba entonces en todo el mundo, sin que por su mayor terribilidad dañara sustancialmente la representación de Dios. También entre nosotros a las sectas políticas se las trata con dureza y crueldad, pero como hemos aprendido a creer en la necesidad del Estado, no experimentamos en ello crueldad, como ocurre en cambio cuando reprobamos ciertas ideas. La crueldad hacia los animales, por parte de los niños y los italianos, se remonta a una falta de comprensión por su parte: a causa sobre todo de los intereses de la doctrina eclesiástica, el animal ha sido puesto demasiado abajo con respecto al hombre. — Incluso muchas cosas terribles e inhumanas de la historia, que no querríamos creer, se atenúan si se piensa que quien manda y quien ejecuta son dos personas distintas: el primero no tiene la visión directa de las cosas y por tanto su fantasía no padece ninguna fuerte impresión, y el segundo obedece a un superior y no se siente responsable. Por carencia de imaginación, los príncipes y jefes militares parecen fácilmente en su mayoría duros y crueles sin serlo. *El egoísmo no es malvado* ya que en nosotros la imagen del «prójimo» —la palabra es de origen cristiano y no corresponde a la verdad— es muy débil, y hacia él nos sentimos libres e irresponsables casi como con una planta o una piedra. Que el otro sufra, es algo que hay que *aprender*: y nunca se podrá aprender del todo.

102.

«El hombre siempre actúa bien»[80]. — No acusamos a la naturaleza de inmoral cuando nos manda una tormenta y nos deja empapados: ¿y por qué calificamos de inmoral a la persona que causa daño? Porque en este caso suponemos una voluntad

[79] Cfr. *Mateo*, 7, 1.
[80] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [31 y 73].

libre, dominadora de su arbitrio, y en cambio, en el otro, una necesidad. Pero esta distinción es un error. Además, ni siquiera el hacer daño voluntariamente lo llamamos siempre inmoral; por ejemplo, se mata un mosquito intencionalmente y sin vacilaciones, porque su zumbido nos fastidia, se castiga al delincuente intencionalmente y se le inflige un castigo, para protegernos a nosotros y a la sociedad. En el primer caso es el individuo el que, para conservarse o evitar un dolor, hace intencionalmente daño; en el segundo caso es el Estado. Toda moral admite que se cause daño en caso de *legítima defensa*: ¡es decir, cuando se trata de la *propia conservación*! Pero estos dos puntos de vista *bastan* para explicar todas las malas acciones que el hombre comete contra el hombre: se quiere nuestro placer o se quiere alejar el dolor; en cualquier caso se trata de nuestra conservación. Sócrates y Platón tienen razón: haga lo que haga, el hombre siempre hace el bien; es decir, lo que le parece bueno (útil), según el nivel de su entendimiento y el grado que en cada ocasión alcanza su racionalidad.

103.

Lo inofensivo de la maldad. — La maldad no tiene como objetivo el dolor en sí de los otros, sino nuestro goce, por ejemplo como sentimiento de venganza o como aumento de excitación de los nervios. Toda burla muestra ya cuánto placer causa el desahogar sobre otro nuestro poder y alcanzar así un delicioso sentimiento de superioridad. ¿Lo *inmoral* consiste de verdad en experimentar *placer con el dolor ajeno*? ¿La alegría del mal ajeno es diabólica, como afirma Schopenhauer[81]? Ahora bien, en la naturaleza nos procuramos placer partiendo ramas, extrayendo piedras, luchando con animales feroces, y lo hacemos para tomar conciencia de nuestra fuerza. ¿Entonces el *saber* que otro sufre por nuestra causa volvería inmoral estas mismas acciones, con respecto a las cuales, en otros casos, nos sentimos irresponsables? Pero si no se supiese, el placer de la propia superioridad ni siquiera se experimentaría; sólo puede *darse a conocer* en el dolor ajeno, por ejemplo en la burla. Todo placer en sí mismo no es malo ni bueno; ¿de dónde tendría que derivar la norma según la cual, para obtener placer de sí mismo, no sería lícito causar dolor a otros? Sólo podría derivar del punto de vista de la utilidad, es decir, de la consideración de las *consecuencias*, del posible dolor, si el perjudicado, o el Estado en su lugar, provee al castigo y la venganza: sólo esto puede haber proporcionado en origen el motivo para prohibirse a sí mismo tales acciones. — Si, como se ha dicho, la maldad no tiene como fin el dolor en sí del otro, tanto menos la compasión el placer del otro. Pues esconde en sí misma al menos dos (o quizá muchos más) elementos de placer personal, y en este sentido es un autogoce: en primer lugar, el placer de la misma emoción, como la compasión en la tragedia; en segundo lugar, cuando empuja a la acción, como placer de la satisfacción al ejercitar el propio poder. Si además la persona que sufre es muy cercana, cumpliendo actos de compasión nos aliviamos nosotros mismos de un dolor. — Con excepción de algunos filósofos, la humanidad ha colocado siempre la compasión bastante abajo en la escala de los sentimientos morales: con razón.

[81] Cfr. A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. P. López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, [2]2002, «Sobre el fundamento de la moral», §§ 14 y 17, pp. 225 y 250; y *Parerga y paralipomena II*, § 114, p. 235. López de Santa María traduce el término *Schadenfreude*, «alegría del mal ajeno», por «sadismo».

104.

Legítima defensa[82]. — Si se admite en general que la legítima defensa es moral, entonces se deberían admitir también casi todas las manifestaciones del llamado egoísmo inmoral: se provoca dolor, se roba o se mata para conservarse o para defenderse, para prevenir una desventura personal; se miente cuando la astucia y la simulación son el medio adecuado para la propia conservación. El *perjudicar intencionalmente*, cuando se trata de nuestra existencia o nuestra seguridad, se admite como moral; desde este punto de vista también el Estado perjudica a alguien cuando aplica las penas. En el perjuicio involuntario no puede haber naturalmente inmoralidad, aquí gobierna la casualidad. ¿Existe entonces un tipo de perjuicio voluntario, en el que *no* se trata de la propia existencia, de la conservación de nuestro bienestar? ¿Existe un perjudicar por pura *maldad*, por ejemplo en la crueldad? Si no se *sabe* realmente cuánto daño hace una acción, entonces esa acción no es malvada; así el niño no es malicioso ni malvado con el animal: lo examina y lo destruye como si fuese un juguete suyo. ¿Pero acaso *sabemos* alguna vez de manera completa cuánto daño hace una acción a otra persona? Hasta donde llega nuestro sistema nervioso nos protegemos del dolor: si llegase más allá, hasta el interior del prójimo, no haríamos daño a nadie (salvo en los casos en que nos lo hacemos a nosotros mismos, es decir, cuando nos herimos para curarnos, y nos empleamos y esforzamos por nuestra salud). Nosotros *deducimos* por analogía que algo hace daño a alguien, y mediante la memoria y la fantasía podemos llegar a sentirnos mal nosotros mismos. ¿Pero no hay siempre una diferencia insalvable entre el dolor de muelas y el dolor (compasión) que la visión del dolor de muelas provoca? Por tanto: en el llamado perjudicar por maldad, el *grado* de dolor provocado permanece en todo caso siempre desconocido para nosotros; y en cambio, puesto que en esta acción hay un *placer* (sentimiento del propio poder, de la intensidad de la propia excitación), la acción es efectuada para conservar el bienestar del individuo y cae por tanto bajo un punto de vista parecido al de la legítima defensa y la legítima mentira. Sin placer no hay vida; la lucha por el placer es la lucha por la vida. Si el individuo combate esta lucha de manera que las personas lleguen a llamarlo *bueno*, o lo combate de manera que lo llamen *malo*, sobre esto decide la medida y la constitución de su *entendimiento*.

105.

La justicia retributiva. — Quien ha entendido completamente la teoría de la total irresponsabilidad, no puede reconducir ya la llamada justicia retributiva y punitiva al concepto de justicia: en el sentido de dar a cada uno lo suyo. Pues aquél que es castigado no merece el castigo: sólo es usado como medio para apartar en el futuro a los hombres de determinadas acciones; así también, quien es premiado no merece el premio: pues no podía actuar de otra manera que como lo ha hecho. El premio tiene sólo el sentido de un estímulo para él y los demás, para proporcionar, por tanto, un motivo para acciones posteriores; la alabanza se le grita a quien está corriendo por la pista, no a quien ha alcanzado la meta. Ni el castigo ni el premio son cosas que le correspondan a alguien como *suyas*; sólo se dan por razones de utilidad, sin que pueda pretenderlos con justicia. Se debe decir entonces: «El sabio no premia por el hecho de

[82] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [31].

que se haya actuado bien», del mismo modo que se ha dicho «El sabio no castiga por el hecho de que se haya actuado mal, sino para que no se actúe mal». Si premio y castigo llegasen a faltar, desaparecerían los motivos más fuertes que apartan de ciertas acciones y empujan a otras; la utilidad de las personas exige su subsistencia; y puesto que donde premio y castigo, alabanza y vituperio, influyen más sensiblemente es en la vanidad, la misma utilidad exige también que siga existiendo la vanidad.

106.

Junto a la cascada. — Mirando una cascada, en el variado doblegarse, serpentear y romperse de las olas creemos ver libertad de voluntad y libre albedrío; pero todo es necesario, y cada movimiento es matemáticamente calculable. Así ocurre también con las acciones humanas; si fuésemos omniscientes, se debería poder calcular con anticipación cada acción particular, así como todo progreso en el conocimiento, todo error, toda maldad. El agente vive en la ilusión del libre albedrío; si de repente la rueda del mundo se parase y una inteligencia omnisciente y calculadora aprovechase esta pausa, podría contar el futuro de cada ser hasta en los tiempos más lejanos e indicar cada huella por la que esa rueda tendría que pasar. El engaño del agente sobre sí mismo, la suposición de la voluntad libre, pertenece también a este mecanismo calculable.

107.

Irresponsabilidad e inocencia. — La total irresponsabilidad de la persona con respecto a sus acciones y a su ser es el trago más amargo que tiene que pasar el hombre del conocimiento, si en la responsabilidad y en el deber estaba acostumbrado a ver título de hidalguía de su humanidad. Todas sus estimaciones, preferencias y aversiones pierden así cualquier valor y se vuelven falsas: su sentimiento más profundo, el que tributaba a quien sufría, al héroe, se dirigía en realidad a un error; ya no puede alabar ni vituperar, pues no tiene sentido alabar o vituperar a la naturaleza o a la necesidad. Igual que ama, pero no elogia una buena obra de arte, pues no puede hacer nada por sí misma; igual que está ante una planta, así debe situarse ante las acciones de las personas y las suyas propias. Puede admirar en ellas la fuerza, la belleza, la plenitud, pero no puede hallar en ellas méritos: el proceso químico y la lucha de los elementos, el tormento del enfermo que anhela curarse, tienen tan poco mérito como esas luchas del espíritu y esos estados de necesidad en los que uno se ve zarandeado por motivos opuestos, hasta que se decide por el más poderoso de ellos — ésta es una manera de hablar (en verdad, habría que decir, hasta que el motivo más potente decide por nosotros). Pero además todos estos motivos, aunque los llamemos con los nombres más altisonantes, han crecido desde las mismas raíces donde anidan los venenos malignos; entre acciones buenas y malvadas no hay diferencia de género, sino a lo más de grado. Las acciones buenas son acciones malvadas sublimadas, y las acciones malvadas son acciones buenas avillanadas y embrutecidas. El único deseo del individuo de autogoce (junto al miedo de verse privado de ello) se satisface bajo todas las circunstancias; la persona puede actuar como quiere, es decir, como tiene que actuar: tanto en los actos de vanidad, de venganza, placer, utilidad, malicia, astucia, como en los actos de sacrificio, compasión y conocimiento. La mayor o menor capacidad de juicio determina en qué dirección se dejará trasportar por este deseo; toda sociedad, todo individuo, tiene siempre presente una jerarquía de bienes; sobre su

base determina sus acciones y juzga las ajenas. Pero este criterio cambia sin cesar, muchas acciones son calificadas de malvadas cuando son sólo estúpidas, pues el grado de inteligencia que las había elegido era muy bajo. Más aún, en cierto sentido, hoy en día *todas* las acciones siguen siendo estúpidas, porque el grado de inteligencia que se puede alcanzar actualmente será superado con toda seguridad: y entonces, al mirar atrás, todo *nuestro* actuar y juzgar parecerá tan limitado y precipitado, como nos parece hoy el actuar y juzgar de pueblos atrasados y salvajes. — Darse cuenta de todo ello puede ser muy doloroso, pero habrá una consolación: estos padecimientos son los dolores del parto. La mariposa quiere romper su involucro, lo araña y lo rasga: entonces se ve deslumbrada y turbada por la luz desconocida, el reino de la libertad. En las personas *capaces* de esa tristeza —¡qué pocos serán!— se está llevando a cabo este primer experimento: que la humanidad pueda *trasformarse* de *humanidad moral* en *humanidad sabia*. El sol de un nuevo evangelio arroja sus primeros rayos sobre la cima más alta del alma de esos individuos: allí las nieblas se vuelven más densas que nunca, y se juntan el esplendor más claro con el ocaso más oscuro. Todo es necesidad — esto dice el nuevo conocimiento; y él mismo es necesidad. Todo es inocencia: y el conocimiento es la vía para comprender esta inocencia. Si el placer, el egoísmo y la vanidad son *necesarios* para producir los fenómenos morales y su máximo esplendor, el sentido de la verdad y de la justicia en el conocimiento; el error y el capricho de la fantasía fueron el único medio por el que la humanidad pudo levantarse hasta este grado de autoiluminación y autorredención — ¿quién podría despreciar estos medios? ¿quién podría estar triste si divisa las metas a las que conducen esas vías? En el reino de la moral todo ha devenido, todo es cambiante, fluctuante, todo está en el río, es verdad: — pero *también todo está en la corriente*: hacia una meta. En nosotros puede seguir funcionando el hábito heredado de valorar, amar y odiar erróneamente, pero bajo el influjo de un conocimiento creciente se debilitará: un nuevo hábito de comprender, de no amar, no odiar y de mirar desde lo alto se va enraizando poco a poco en nosotros sobre el mismo terreno, y quizá dentro de miles de años será tan potente como para poder dar a la humanidad la energía de producir a la persona sabia e inocente (conciente de su inocencia) con la misma regularidad con la que ahora produce a la persona ignorante, injusta, con conciencia de culpa — *es decir, el necesario preludio de aquella, no su contrario.*

TERCERA PARTE

LA VIDA RELIGIOSA

108.

La doble lucha contra el mal[83]. — Cuando un mal nos golpea, se puede superar o eliminando su causa, o modificando el efecto que produce en nuestro sentimiento: es decir, invirtiendo el sentido de ese mal en un bien, cuya ventaja acaso se verá en el futuro. La religión y el arte (y también la filosofía metafísica) se esfuerzan en trabajar la trasformación del sentimiento, en parte trasformando nuestro juicio sobre las experiencias vividas (por ejemplo, con la ayuda del dicho: «Dios castiga a los que ama»[84]), en parte despertando cierto placer en el mismo dolor o en la emoción en general (de donde arranca el arte de lo trágico). Cuanto más nos inclinamos por darle al mal una interpretación y una función diferentes, menos consideraremos sus causas y lo eliminaremos; la transitoria mitigación y narcotización, que suele usarse por ejemplo para el dolor de muelas, le será suficiente incluso para los dolores más fuertes. Cuanto más se debilita el dominio de las religiones y de todo arte narcótico, con tanto más rigor se ocupan las personas de la eliminación efectiva de sus males: algo desde luego muy grave para los poetas trágicos —siempre hay menos material para la tragedia, pues el reino del destino implacable e inexorable se hace cada vez más angosto—, pero aún más para los curas; en efecto, ellos han vivido hasta ahora de la narcotización de los males humanos.

109.

La aflicción es conocimiento. — ¡Cómo nos gustaría cambiar las falsas afirmaciones de los curas de que existe un dios que nos exige el bien, guardián y testigo de cada acción, cada instante y cada pensamiento, y que nos ama y en cada desgracia quiere nuestro mayor bien — cómo nos gustaría cambiarlas con unas verdades tan saludables, tranquilizadoras y beneficiosas como esos errores! Pero unas verdades así no existen; la filosofía como mucho sólo puede oponerles unas verosimilitudes metafísicas (en el fondo, también unas no-verdades). Pero hoy la tragedia es la siguiente: ya no se puede *creer* en esos dogmas de la religión y de la metafísica, cuando uno posee en cuerpo y alma el método riguroso de la verdad; por otra parte, por la evolución de la humanidad, nos hemos vuelto tan delicados, excitables y atormentados que necesitamos medios de salud y consolación de una especie más elevada; de todo ello

[83] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [163], 18 [33] y 22 [26].
[84] *Hebreos*, 12, 6.

deriva el peligro de que la persona muera desangrada por las heridas que le ha infligido la verdad conocida. Esto es lo que expresa Byron en versos inmortales:

> Sorrow is knowledge: they who know the most
> must mourn the deepst o'er the fatal truth,
> the Tree of Knowledge is not that of the Life[85].

Contra estas inquietudes nada ayuda mejor que evocar, al menos en las horas peores y en los eclipses solares del alma, la festiva frivolidad de Horacio y con él decirnos a nosotros mismos:

> quid aeternis minorem
> consiliis animum fatigas?
> cur non sub alta vel platano vel hac
> pinu jacents —[86]

Desde luego, la frivolidad o la melancolía de cualquier grado son mejores que un retorno o deserción románticos, que un acercamiento al cristianismo bajo cualquiera de sus formas: pues en el estado actual del conocimiento, ya no nos podemos comprometer con él sin mancharnos irremediablemente y sacrificar ante los demás y ante nosotros mismos la propia *conciencia intelectual*. Esos sufrimientos pueden ser bastante penosos, pero sin sufrimientos no se puede llegar a ser un guía y educador de la humanidad — ¡y ay de quien quisiese hacer el intento sin tener ya esa conciencia pura![87]

110.

La verdad en la religión. — En la época de la ilustración no se hizo justicia al significado de la religión, de esto no hay duda: pero es igualmente cierto que en la reacción que siguió a la Ilustración se fue bastante más allá de la justicia, llegando a tratar a las religiones con amor e incluso enamoramiento, reconociéndoles una comprensión más profunda del mundo o incluso la más profunda; una comprensión que la ciencia sólo tendría que desvestir de sus ropajes dogmáticos para poseer entonces la «verdad» en su forma no-mítica. Así, las religiones expresaban —como afirmaban todos los enemigos de la ilustración— *sensu allegorico*[88], teniendo en cuenta la inteligencia de la masa, esa sabiduría antiquísima que es la verdad en sí, pues toda verda-

---

[85] «Conocer es sufrir. Los que más saben / comprenderán mejor el triste aserto: / el árbol del conocimiento no es el de la vida», Lord Byron, *Manfred*, acto I, esc. I, vv. 10-12, en G. N. G. Lord Byron, *The Works of Lord Byron*, Tauschnitz, Leipzig, 1866 (BN).

[86] «¿A qué fatigar tu espíritu / si eternas leyes pueden más que él? // ¿Por qué, mientras podamos, no tendernos / sin más bajo este plátano copudo / o este pino», Horacio, *Odas*, II, 11, vv. 11-14, *op. cit.*, p. 200.

[87] Este párrafo es un ataque encubierto al *Parsifal* de Wagner. Aunque no se estrenaría hasta 1882, Nietzsche recibió el libreto el 3 de enero de 1878 (Cfr. CO III, p. 263: carta 678, a R. von Seydlitz, 4 de enero de 1878). Además, por su amistad personal con Wagner, Nietzsche conocía con antelación los proyectos que había ido elaborando Wagner para un «festival sagrado para la escena» desde 1857. A su vez Nietzsche envió un ejemplar de *Humano, demasiado humano* en la primavera de 1878: «Este cruce de los dos libros — me pareció oír en él un tono ominoso. ¿No sonaban como si se cruzasen *espadas*?...» *Ecce homo*, «Humano, demasiado humano», § 5.

[88] «En sentido alegórico».

dera ciencia de la época moderna habría conducido hacia ella en lugar de distanciar de ella: de modo que entre los sabios más antiguos de la humanidad y todos los posteriores reinaría la armonía, la identidad de visiones; y el progreso del conocimiento —si se quiere hablar de un progreso de esta clase— no tiene que ver con su esencia sino con la manera de comunicarlo. Toda esta concepción de la religión y de la ciencia está totalmente equivocada; y nadie se atrevería hoy a profesarla, si no la hubiese puesto bajo su protección la elocuencia de Schopenhauer: esta elocuencia altisonante que, no obstante, sólo ha llegado a sus oyentes una generación después. Sin duda, la interpretación religioso-moral del hombre proporcionada por Schopenhauer puede ser muy útil para la comprensión del cristianismo y de las demás religiones, pero es igualmente cierto que él se equivocó sobre *el valor de la religión para el conocimiento*. En este aspecto fue un dócil discípulo de los maestros de ciencia de su época, todos ellos admiradores del romanticismo que habían renegado del espíritu de la ilustración; si hubiese nacido en nuestro tiempo, no podría haber hablado en absoluto del *sensus allegoricus* de la religión, sino que le habría rendido honores a la verdad, como solía hacer, con las palabras: *ninguna religión ha contenido nunca, ni directa ni indirectamente, ni como dogma ni como parábola, verdad alguna*. Pues cada una de ellas ha nacido de la angustia y la necesidad y se ha infiltrado en la existencia sirviéndose de los errores de la razón; no obstante, alguna de ellas, sintiéndose amenazada por la ciencia, introdujo en su sistema alguna doctrina filosófica para que así más tarde pudiese ser reencontrada en ella: pero esta es una acrobacia de teólogos, a la que se recurre cuando la religión ya duda de sí misma. Estas acrobacias teológicas (que en el cristianismo, en cuanto religión de una época culta, embebida de filosofía, se empezaron a practicar muy pronto) han llevado a esa superstición del *sensus allegoricus*, pero aún más lo ha hecho ese hábito de los filósofos (sobre todo de las naturalezas híbridas, los filósofos-poetas o los artistas filosofadores) de considerar como esencia fundamental del hombre todo lo que ellos encontraban en *sí mismos*, y otorgarles así a sus propios sentimientos religiosos una significativa influencia en la construcción conceptual de sus sistemas. Como los filósofos filosofaban de maneras muy variadas pero condicionados por la tradición de hábitos religiosos o al menos bajo la antigua y poderosa herencia de esa «necesidad metafísica», ellos llegaron a opiniones doctrinales que en realidad eran muy parecidas a las opiniones religiosas judías, cristianas o hindúes — parecidas como suelen serlo los hijos a la madre: sólo que en este caso los padres no reconocían con claridad esa maternidad, como ocurre a veces —, sino que, en la inocencia de su sorpresa, fantaseaban sobre un parecido de familia entre todas las religiones y la ciencia. De hecho, entre las religiones y la verdadera ciencia no existe parentesco ni amistad, ni siquiera hostilidad: ellas habitan en estrellas diferentes. Toda filosofía que, en la oscuridad de sus últimas visiones, haga relucir una cola de cometa religioso vuelve sospechoso en sí mismo todo lo que ha expuesto como ciencia: seguramente todo será también religión, sin bien adornado como ciencia. — Por lo demás, si todos los pueblos estuviesen de acuerdo sobre determinadas cuestiones religiosas, por ejemplo sobre la existencia de un dios (algo que, dicho de pasada, no ocurre), esto constituiría un *argumento contrario* a las tesis defendidas, por ejemplo la de la existencia de un dios: el *consensus gentium*[89] y en general *hominum*[90] puede ser reconducido perfectamente a una locura. Por el contrario, no existe ningún

[89] «Consenso del pueblo».
[90] «De los hombres».

consensus omnium sapientium[91], con respecto a nada, salvo aquello de que hablan los versos de Goethe:

> Todos los más sabios de todos los tiempos
> sonríen y guiñan y concuerdan:
> ¡Necedad ansiar la mejoría de los necios!
> ¡Oh hijos de la inteligencia, tened a los locos
> cual locos que son, como debe ser![92]

Dicho en prosa y aplicándolo a nuestro caso: el *consensus sapientium* consiste precisamente en considerar el *consesus gentium* como una locura.

111.

Origen del culto religioso[93]. — Si nos remontamos a los tiempos en los que la vida religiosa estaba en su máximo esplendor, hallamos una convicción de fondo que hoy ya no compartimos; por su causa tenemos cerradas de una vez para siempre las puertas de la vida religiosa: tiene que ver con la naturaleza y la relación con ella. En aquellos tiempos no se sabía nada de las leyes de la naturaleza: ni en el cielo ni en la tierra existía aún necesidad alguna; una estación, la luz del sol o la lluvia podían venir o demorarse. Faltaba en general todo concepto de causalidad *natural*. Cuando se rema, no es el acto de remar lo que hace mover la barca, sino que remar es sólo la ceremonia mágica con la que se obliga al genio a mover la barca. Todas las enfermedades, incluida la muerte, son el resultado de influjos mágicos. El enfermar y el morir no son procesos naturales; falta toda idea de «proceso natural» — sólo entre los antiguos griegos, en una fase muy tardía de la humanidad, comienza a asomarse el concepto de la Moira que manda sobre los dioses. Cuando se dispara con el arco, están siempre presentes una mano y una fuerza irracionales; si las fuentes se secan de repente, se piensa ante todo en los genios subterráneos y sus malicias; la flecha bajo cuya efecto invisible un hombre es abatido de golpe tiene que ser la flecha de un dios. En la India (según Lubbock[94]), el carpintero suele ofrecer sacrificios a su martillo, su hacha y otras herramientas de trabajo, y lo mismo hace el brahmán con la pluma con que escribe, el soldado con el arma que usa en el campo de batalla, el albañil con su paleta y el campesino con su arado. En la visión de los hombres religiosos, toda la naturaleza es una suma de acciones de seres conscientes y volentes, un inmenso complejo de *arbitrariedades*. Con respecto a todo lo que está fuera de nosotros, no está permitido concluir que algo *será* de una manera u otra, que algo *tiene que* ocurrir de una manera u otra; lo más o menos calculable y seguro somos nosotros: el hombre es la *regla*, la naturaleza la *carencia de regla*, — esta proposición contiene la convicción de fondo que domina en las culturas primordiales y rudas, productoras de religiones. Nosotros hom-

---

[91] «Consenso de todos los sabios».

[92] J. W. Goethe, «Kophtisches Lied [Canción copta]», en *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden*, Stuttgart y Augsburgo, J. G. Cotta, 1855-1858, vol. I, p. 103 (BN).

[93] Reelaboración de las lecciones *El culto griego a los dioses (1875-1876)*, § 2, en OC II, pp. 937-939.

[94] John Lubbock, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschensgeschlechtes, erläutert durch des innere und äussere Leben der Wilden [El nacimiento de la civilización primitiva del género humano, ilustrada mediante la vida interior y exterior de los salvajes]*, tr. del original inglés de A. Passow, prefacio de R. Virchow, Costenoble, Jena, 1875, p. 239 (BN).

bres de hoy sentimos de manera completamente contraria: cuanto más rico se siente el hombre en su interior, cuanto más polifónica es su subjetividad, con tanta más intensidad influye en él la armonía de la naturaleza; todos nosotros vemos con Goethe en la naturaleza el gran medio de apaciguamiento del alma moderna, escuchamos el batir del péndulo del reloj más grande con un anhelo de tranquilidad, familiaridad y silencio, como si pudiésemos absorber dentro de nosotros esta armonía y sólo así conseguir gozar de nosotros mismos. Antaño ocurría lo contrario: si pensamos en las rudas condiciones primitivas de los pueblos u observamos de cerca a los salvajes actuales, los hallamos determinados de la manera más estricta por la *ley* y la *tradición*: el individuo está ligado a ellas de manera casi automática y se mueve con la uniformidad de un péndulo. A él la naturaleza —la incomprendida, terrible y misteriosa naturaleza— le debe parecer como el *reino de la libertad*, del arbitrio, del poder superior, más aún, como el grado superhumano de la existencia, como Dios. Ahora bien, cada individuo de esos tiempos y situaciones, siente cómo de esas arbitrariedades de la naturaleza dependen su existencia, su felicidad, la de la familia, del Estado, el éxito de todas sus empresas: ciertos procesos naturales deben producirse y otros cesar en el tiempo oportuno. ¿Cómo se puede ejercitar un influjo en estas terribles incógnitas, cómo se puede atar el reino de la libertad? Así se pregunta, así se busca ansiosamente: ¿no existe algún medio para volver esos poderes tan regulares como lo eres tú mediante la tradición y la ley? — La reflexión de los hombres que creen en la magia y en los milagros busca *imponer una ley a la naturaleza* —: y dicho brevemente, el culto religioso es el producto de esta reflexión. El problema que se plantean esos hombres está conectado de la manera más estrecha con lo siguiente: ¿cómo puede la raza *más débil* dictar leyes a la *más fuerte*, determinarla, guiar sus acciones (en relación a la más débil)? Recordemos ante todo la clase más inocua de constricción, la que se ejerce cuando se ha obtenido la *simpatía* de alguien. Así, mediante súplicas y ruegos, mediante la sumisión, el obligarse a tributos y dones regulares, mediante alabanzas, es posible también ejercitar una constricción sobre los poderes de la naturaleza, en la medida en que los volvamos favorables: el amor ata y es atado. Luego se pueden cerrar *pactos*, con los que se obliga mutuamente a ciertos comportamientos, se ponen fianzas y se intercambian juramentos. Pero mucho más importante es una especie de constricción más potente, la que se ejerce con la magia y en el encantamiento. Igual que la persona que con ayuda del brujo sabe hacer daño incluso a un enemigo más fuerte y mantenerlo subyugado, igual que el hechizo de amor actúa a distancia, así el débil hombre cree poder influir también sobre los poderosos espíritus de la naturaleza. El medio principal para cualquier hechizo es conseguir poseer algo que pertenezca a la persona, cabellos, uñas, un poco de comida de su mesa, e incluso de su imagen o de su nombre. Con todo este aparato se pueden entonces hechizar, pues el presupuesto fundamental es el siguiente: a todo lo espiritual le pertenece algo corporal, con cuya ayuda se puede atar, dañar y destruir ese espíritu; lo corpóreo proporciona el asidero para poder apresar lo espiritual. Ahora bien, igual que el hombre puede influir sobre el hombre, así también puede influir en cualquier espíritu de la naturaleza; pues tiene un elemento corpóreo por el que puede ser apresado. El árbol, comparado a la semilla de la que ha surgido, — esta enigmática conjunción parece demostrar que en ambas formas ha tomado cuerpo un mismo espíritu, unas veces pequeño y otras grande. Una piedra que rueda de repente es un cuerpo sobre el que actúa un espíritu; si en una llanura solitaria hay un bloque y parece imposible pensar en una fuerza humana que lo haya llevado allí, el bloque entonces debe haberse movido

por sí solo, es decir, debe albergar un espíritu. Todo lo que tiene un cuerpo es accesible al hechizo, y por tanto también los espíritus de la naturaleza. Incluso cuando un dios está ligado a su imagen, también contra él se puede ejercitar una constricción directa (negándole el alimento sacrificial, azotándolo, encadenándolo, etc). En China, para arrancarle a su dios un favor que no ha otorgado, el pueblo bajo ata con cuerdas el simulacro de quien lo ha abandonado, lo tira al suelo y lo arrastra por las calles a través de montones de fango y estiércol; «tú, perro de un espíritu» dicen «te hemos dado para habitar un templo espléndido, te hemos dorado hermosamente, te hemos nutrido con abundancia, te hemos hecho sacrificios y tú te muestras tan desagradecido». Prácticas coercitivas parecidas se siguen dando en este siglo en países católicos contra efigies de santos o de la virgen, cuando éstas en momentos de epidemias o sequías no han querido pagar su deuda. — Todas estas relaciones mágicas con la naturaleza han dado vida a innumerables ceremonias: y al fin, cuando el enredo es demasiado grande, se esfuerzan en ordenarlas y sistematizarlas, de manera que llega a creerse que uno se garantiza el desarrollo favorable de todo el ciclo de la naturaleza, y en particular del gran ciclo anual, mediante el desarrollo de un sistema de procedimientos correspondientes. El sentido del culto religioso es el de influir y conjurar la naturaleza para la ventaja humana, es decir, el de *imprimir en ella unas leyes que no posee*; mientras que en nuestro tiempo se quiere *conocer* las leyes de la naturaleza para adaptarse a ellas. En suma, el culto religioso se basa en la idea de hechizos que funcionan de hombre a hombre; y el hechicero es más antiguo que el cura. Pero el culto religioso descansa *al mismo tiempo* sobre otras ideas más nobles: presupone la relación de simpatía entre los hombres, la existencia de la benevolencia, del reconocimiento, de la satisfacción de los suplicantes, de los pactos entres enemigos, del otorgamiento de fianzas, del derecho a la protección de la propiedad. Incluso en grados de cultura muy bajos, el hombre no está ante la naturaleza como un esclavo impotente, *no* es necesariamente su siervo privado de voluntad: en el grado griego de la religión, en especial en la relación con los dioses olímpicos, hay que pensar incluso en una convivencia de dos castas, una más noble y más poderosa, y una menos noble; pero ambas forman un único todo por su origen, son de un mismo linaje, no sienten vergüenza una de otra. Es la nobleza de la religiosidad griega.

112.

A la vista de ciertos instrumentos antiguos de sacrificio. — Hasta qué punto hemos perdido muchas maneras de sentir, puede verse por ejemplo en la unión del sentimiento religioso con lo burlesco, e incluso de lo obsceno: el sentido de la posibilidad de esta mezcla va desapareciendo, nosotros ya sólo podemos conocer que existió históricamente en las fiestas de Deméter y Dioniso, en las representaciones pascuales y misterios cristianos; no obstante, seguimos conociendo la unión de lo sublime con lo burlesco y cosas parecidas, lo emocionante mezclado con lo ridículo: acaso también esto no será comprendido por una edad posterior.

113.

El cristianismo como antigüedad. — Cuando en una mañana de domingo oímos resonar las viejas campanas, nos preguntamos: ¡pero será posible! Todo eso por un judío crucificado hace dos mil años, que decía ser el hijo de Dios. Y la prueba de ta-

maña afirmación falta. — Sin duda, en nuestra época la religión cristiana es una antigüedad que emerge de épocas remotísimas, y que se crea en esa afirmación —mientras somos tan rigurosos al examinar cualquier otra aserción— es acaso el fragmento más antiguo de esta herencia. Un dios que genera hijos con una mujer mortal; un sabio que incita a no trabajar más, a no pronunciar más sentencias y a ocuparse sólo de las señales sobre el próximo fin del mundo; una justicia que acepta al inocente como víctima subsidiaria; alguien que le pide a sus discípulos que beban de su sangre; rezos para pedir intervenciones milagrosas; pecados cometidos contra un dios, expiados por un dios; miedo hacia un más allá cuya puerta es la muerte; la forma de la cruz como símbolo en una época que ya no conoce el designio ni la ignominia de la crucifixión — ¡qué gélido soplo de terror nos manda todo ello, como desde el sepulcro de un antiquísimo pasado! ¿Quién creería que algo así sigue siendo creído?

114.

Lo que no es griego en el cristianismo[95]. — Los griegos no veían sobre sí a los dioses homéricos como amos y a sí mismos, bajo ellos, como siervos, a la manera de los judíos. Veían en ellos algo así como la imagen reflejada de los ejemplares más conseguidos de su misma casta, es decir, un ideal, no un opuesto de su naturaleza. Uno se siente emparentado mutuamente, hay un interés recíproco, una especie de *symmakhía*[96]. Cuando se dan unas divinidades de esta clase, el hombre piensa noblemente de sí mismo, y se coloca en la misma relación que hay entre una nobleza inferior y una superior; mientras que los pueblos itálicos tienen una auténtica religión de campesinos, con un miedo constante hacia fuerzas malignas y caprichosas y espíritus malvados. Allí donde los dioses olímpicos retrocedían, también la vida griega se volvía más oscura y llena de miedos. — En cambio, el cristianismo aplastó y quebró al hombre completamente y lo hundió en un profundo cenagal: luego, en el sentimiento de total abyección, hizo brillar de repente el esplendor de una piedad divina, de manera que el hombre, maravillado, aturdido por la gracia, emitió un grito de arrobamiento y por un instante creyó llevar dentro de sí el cielo entero. Sobre este morboso exceso de sentimiento, sobre la profunda corrupción de la mente y del corazón que presupone, funcionan todas las invenciones psicológicas del cristianismo: éste quiere aniquilar, quebrar, aturdir y embriagar, sólo una cosa no quiere: la *medida*, y por tanto, en el sentido más profundo, es algo bárbaro, asiático, no-noble, no-griego.

115.

La ventaja de ser religioso. — Hay personas lúcidas y profesionalmente hábiles que llevan la religión bordada como un ribete de humanidad superior: ellas hacen muy bien en mantenerla, las embellece. — Todas las personas que no son entendidas en ningún oficio de armas —incluidas como armas la palabra y la pluma— se vuelven serviles: la religión cristiana les resulta muy útil, pues el servilismo adopta la apariencia de una virtud cristiana y con ello se embellece extraordinariamente. — La gente a la que su vida cotidiana se le hace demasiado vacía y monótona se vuelve

[95] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [150]. Sobre el culto griego a los dioses cfr., además de las lecciones citadas en § 111, FP II, 1.ª, 5 [139, 155 y 165].

[96] συμμαχία: alianza de guerra, de apoyo y fidelidad entre iguales.

fácilmente religiosa: es comprensible y perdonable, pero ellos no tienen derecho a exigirle religiosidad a aquellos cuya vida no discurre vacía y monótona.

116.

El cristiano ordinario. — Si el cristianismo tuviese razón con su doctrina del Dios vengador, del estado de pecado universal, de la predestinación y del peligro de una condena eterna, sería un signo de debilidad mental y de falta de carácter el *no* hacerse cura, apóstol o ermitaño y no trabajar con temor y temblor en la salvación de uno mismo; sería insensato perder tanto de vista la ventaja eterna por la comodidad temporal. Suponiendo que en general se *crea*, el cristiano ordinario es una lamentable figura, una persona que en realidad ni siquiera puede contar hasta tres, y que, por lo demás, precisamente por su incapacidad mental para hacerse responsable de sus acciones, no merecería ser castigado tan duramente como el cristianismo le promete.

117.

De la astucia del cristianismo. — Uno de los trucos del cristianismo es el de enseñar con tanta vehemencia la completa indignidad, corrupción y abyección del hombre en general, que el desprecio del prójimo se hace imposible. «Que peque como quiera, no se distingue sustancialmente de mí: yo soy el que es indigno y despreciable en todos los grados», se dice a sí mismo el cristiano. Pero incluso este sentimiento ha perdido su aguijón más afilado, porque el cristiano ya no cree en su abyección personal, él es malo como lo son todos los hombres en general y se tranquiliza un poco diciendo: todos somos de la *misma* especie.

118.

Cambio de personal. — En cuanto una religión llegar a dominar, tiene como enemigos suyos a todos los que fueron sus primeros prosélitos.

119.

Destino del cristianismo[97]. — El cristianismo surgió para aliviar el corazón; pero ahora debe antes oprimirlo para poder luego aliviarlo. Por tanto perecerá.

120.

La prueba del placer. — La opinión placentera es considerada verdadera: ésta es la prueba del placer (o, como dice la iglesia, la prueba de la fuerza), de la que todas las religiones se enorgullecen tanto, mientras deberían avergonzarse. Si la fe no hiciese feliz, no sería creída: ¡qué poco valdrá entonces!

121.

Juego peligroso. — Quien hoy vuelve a hacerle sitio al sentimiento religioso, se ve obligado a dejarlo crecer, no puede hacer otra cosa. Entonces su ser se modifica

[97] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [56].

gradualmente, prefiere todo lo conexo y anexo al elemento religioso, el círculo entero del juicio y el sentimiento se cubre de nubes, sobrevolado por sombras religiosas. El sentimiento no puede detenerse; estemos pues en guardia.

122.

Los discípulos ciegos. — Mientras uno conozca muy bien la fortaleza y la debilidad de su doctrina, de su arte o de su religión, éstas tendrán aún una fuerza limitada. El discípulo y apóstol, que no tiene ojo alguno para la debilidad de la doctrina, de la religión, etc., cegado por la reputación del maestro y su devoción hacia él, a menudo tiene mayor poder que el maestro. Sin discípulos ciegos, el influjo de una persona y su obra nunca ha llegado a ser muy grande. Con frecuencia, ayudar a que un conocimiento alcance la victoria no significa otra cosa que: hermanarlo a la estupidez de tal manera que el peso de ella consiga a la fuerza la victoria para él.

123.

Demolición de las iglesias[98]. — No hay bastante religión en el mundo, ni siquiera para eliminar las religiones.

124.

Ausencia de pecado en el hombre. — Si se ha entendido cómo «el pecado vino al mundo», esto es, debido a errores de la razón por cuya causa los hombres se ven unos a otros, más aún, el individuo a sí mismo, de manera mucho más negra y malvada de lo que son en realidad, todos nuestros estados de ánimo resultan aliviados, y los hombres y el mundo se muestran así envueltos por una aureola de inocencia tal que uno se siente profundamente bien. En medio a la naturaleza el hombre es siempre el niño en sí. Este niño sueña desde luego alguna vez una pesadilla agobiante y angustiosa, pero cuando reabre los ojos se vuelve a encontrar siempre en el paraíso.

125.

Irreligiosidad de los artistas[99]. — Homero se encuentra tan en casa entre sus dioses y, como poeta, tiene una confianza tan grande con ellos que en cualquier caso debió ser una persona profundamente irreligiosa; con todo aquello que le aportaba la fe popular —una superstición miserable, ruda, en parte espantosa— se comportaba con tanta libertad como el escultor con su arcilla, es decir, con la misma desenvoltura que poseyeron Esquilo y Aristófanes, y por la cual en tiempo recientes se han distinguido los grandes artistas del renacimiento como Shakespeare y Goethe.

126.

Arte y fuerza de la falsa interpretación. — Todas las visiones, los miedos, las extenuaciones y los éxtasis del santo son conocidos estados enfermizos, que sólo él

---

[98] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [63].

[99] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [196]. Cfr. también FP II, 1.ª, 8 [6], 11 [18] y 14 [6].

interpreta, gracias a ciertos enraizados errores psicológicos y religiosos, de manera completamente opuesta, es decir, no como enfermedades. — Así acaso también el *dáimon* de Sócrates no fuese otra cosa más que un mal de oídos que, siguiendo su manera predominante de pensar moralmente, *interpretó* de modo diferente a como se haría hoy en día. Lo mismo ocurre con el delirio y los discursos maníacos de los profetas y oráculos; siempre ha sido el grado de sabiduría, de fantasía, de ambición y moralidad en la mente y el corazón de los *intérpretes* lo que ha *hecho* de todo ello algo grande. Entre las obras más grandes de *esas* personas llamadas genios y santos, está el procurarse intérpretes que los *malentiendan* para la salvación de la humanidad.

127.

Veneración de la demencia. — Como se había observado que a menudo una excitación volvía la mente más lúcida e inspiraba ideas felices, se pensó que, con excitaciones más intensas, se podían alcanzar las ideas e inspiraciones más felices: y así se veneró al demente como sabio y dispensador de oráculos. En su base hay una deducción errónea.

128.

Promesas de la ciencia. — La ciencia moderna tiene como objetivo el menor dolor posible y la vida más larga posible — por tanto, una especie de eterna beatitud, aunque desde luego muy modesta en comparación con las promesas de la religión.

129.

Generosidad prohibida. — En el mundo no existe bastante amor y bondad como para permitirse regalarlos a seres imaginarios.

130.

Pervivencia del culto religioso en el ánimo. — La Iglesia católica, y antes que ella todo culto religioso antiguo, dominaba la esfera entera de los medios que llevan al hombre a estados de ánimo excepcionales y lo sustraen al frío cálculo de las ventajas e inconvenientes o del puro pensamiento racional. Una Iglesia que tiembla por los tonos profundos, apelaciones oscuras, regulares y distantes de una multitud de sacerdotes que involuntariamente transmite su propia tensión a la comunidad y le obliga a escuchar casi con angustia, como si fuese a cumplirse un milagro; el escalofrío de una arquitectura que, como sede de la divinidad, se yergue en lo indeterminado y en cada espacio oscuro hace temer que se mueva — ¿quién querría restituirle a los hombres estos fenómenos si no se cree ya en sus presupuestos? No obstante, los resultados de todo ello no se han perdido: el mundo interior de los estados de ánimo sublimes, emocionados, llenos de presentimientos, profundamente compungidos, dichosos de esperanza, se ha enraizado en los hombres principalmente a través del culto; lo que existe de él en el alma de hoy fue cultivado entonces, cuando germinó, creció y floreció.

131.

Nostalgias religiosas[100]. — Por muy desacostumbrados que nos creamos de la religión, no hemos llegado al punto de no sentir placer al sumergirnos en sentimientos religiosos y en estados de ánimo religiosos de contenido ininteligible, por ejemplo en la música; y cuando una filosofía nos señala la corrección de ciertas esperanzas metafísicas y la profunda paz del alma que puede alcanzarse con ellas, y habla por ejemplo de «todo el evangelio patente en la mirada de las madonas de Rafael»[101], nosotros acogemos esas sentencias y explicaciones con un sentimiento especialmente agradable: aquí al filósofo le resulta más fácil demostrar que lo que ofrece corresponde a lo que el corazón acoge con ganas. En ello se puede advertir cómo los espíritus libres menos atentos sólo se escandalizan de hecho con los dogmas, pero conocen muy bien la magia del sentimiento religioso; les resulta doloroso tener que perderlo a causa de ellos. — La filosofía científica debe estar muy atenta a no dejar pasar errores a causa de esa necesidad — una necesidad que ha sido generada y que, por tanto es sólo pasajera —; incluso algunos lógicos[102] hablan de «presentimientos» de la verdad en la moral y en el arte (por ejemplo del presentimiento de que «la esencia de las cosas es una»): esto debería estarles prohibido. Entre las verdades puestas de manifiesto de manera rigurosa y esas cosas «presentidas» existe el abismo insalvable que media entre las cosas debidas al entendimiento y las debidas a la necesidad. El hambre no demuestra que *existe* un alimento para saciarla, sino que lo desea. «Presentir» no significa conocer que una cosa existe en algún grado, sino considerarla posible porque se desea o se teme; el «presentimiento» no hace avanzar un solo paso en el campo de la certeza. — Se cree involuntariamente que las partes de una filosofía coloreadas de religión están mejor demostradas que las otras; pero en el fondo es lo contrario, lo único que se tiene es el deseo interior de que así *sea* — y que, por tanto, lo que hace dichoso sea también lo verdadero. Este deseo nos empuja a tomar como buenas las malas razones.

132.

De la necesidad cristiana de redención[103]. — Mediante una observación cuidadosa tiene que ser posible hallar una explicación, libre de toda mitología, de ese proceso en el alma del cristiano que se llama necesidad de redención: una explicación puramente psicológica. En realidad, hasta ahora las explicaciones psicológicas de los estados de ánimo y de los hechos religiosos no habían gozado de mucho crédito, pues este campo estaba dominado por la estéril naturaleza de un teología que se llamaba libre: en ella se miraba desde el principio, como hace suponer el espíritu de su fundador, Schleiermacher, al mantenimiento de la religión cristiana y a la continuidad de los teólogos cristianos; y en este sentido, con el análisis psicológico de los «hechos» religiosos debía adquirir un nuevo fundamento y sobre todo una nueva tarea. Sin dejarnos desviar por estos precursores, nosotros nos atrevemos a dar de dicho fenómeno la siguiente interpretación. El hombre es consciente de ciertas acciones que en la je-

---

[100] Cf. FP II, 1.ª, 21 [55].

[101] Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003, lib. IV, § 71, p. 474.

[102] En la copia en limpio Nietzsche hace referencia explícita a Afrikan Spir, cfr. MA, § 18 y nota.

[103] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [107], 23 [41, 114 y 195].

rarquía usual que tiene de ellas ocupan un lugar inferior, más aún, él descubre en sí mismo una tendencia a acciones de este tipo, una tendencia que le parece tan inmutable como su ser. ¡Con cuántas ganas se emplearía en ese otro género de acciones que la voluntad general reconoce como las más altas y nobles; cómo querría sentirse invadido de esa buena conciencia que sigue a una manera no-egoísta de actuar! Pero desgraciadamente no puede ir más allá de este deseo: la insatisfacción de no poder realizarlo se añade a todas las otras especies de insatisfacción que su destino en general, o las consecuencias de esas acciones llamadas malas, han suscitado en él; de manera que surge en él un profundo malestar y busca un médico capaz de eliminar ese deseo y todas sus causas. — Este estado no lo viviría con tanta amargura si la persona se comparase de manera imparcial con las demás: entonces no tendría una razón especial para sentirse insatisfecha de sí misma, sólo estaría cargando con el peso general de la insatisfacción e imperfección humanas. Pero él se compara con un ser capaz sólo de esas acciones llamadas no-egoístas y que vive con la conciencia constante de una manera desinteresada de pensar: con Dios; y es por mirarse en ese claro espejo por lo que su ser se le muestra tan turbio, tan inusitadamente desfigurado. Además, le angustia el pensamiento de un ser así que se cierne sobre su fantasía como justicia castigadora: en cada experiencia vivida, grande y pequeña, cree reconocer su ira, se amenaza, más aún, cree sentir ya los latigazos de su juicio y su ejecución. ¿Quién puede ayudarlo en este peligro que, en la perspectiva de una duración inconmensurable de la pena, supera en atrocidad a cualquier otro terror de la imaginación?

133.

Antes de describir este estado en sus consecuencias ulteriores, queremos resaltar, no obstante, que el hombre ha llegado a caer en él no por su «culpa» o «pecado», sino por una serie de errores de la razón; que era un defecto del espejo si su ser se le mostraba tan oscuro y odioso, y que ese espejo era obra *suya*, la obra muy imperfecta de la fantasía y el juicio humanos. En primer lugar, un ser capaz sólo de acciones completamente no-egoístas es aún más fantástico que el ave fénix; ni siquiera es posible concebirlo con claridad, pues basta un examen riguroso para que el concepto entero de «acción no-egoísta» se esfume por los aires. Ningún hombre ha hecho nunca algo sólo por los demás y sin un móvil personal; más aún, ¿en qué sentido debería *poder* hace algo que no tuviese ninguna referencia con él, y por tanto sin una necesidad interior (que sin duda debería tener su razón en un deseo personal)? ¿Cómo podría el *ego* actuar sin *ego*? En cambio, un dios que fuese *todo* amor, tal como se presupone en ocasiones, sería incapaz de realizar una acción altruista; y aquí deberíamos recordar un pensamiento de Lichtenberg, extraído de un ámbito menos elevado: «Es imposible que *sintamos* por los otros, como se suele decir; sólo sentimos por nosotros. Esta frase suena dura, pero no lo es, basta con entenderla rectamente. No se ama al padre, ni a la madre, ni a la esposa ni al hijo, sino los dulces sentimientos que suscitan en nosotros»[104]; o como dice La Rochefoucauld: «Si on croit aimer sa maîtresse por l'amour d'elle, on est bien trompé»[105]. Sobre las causas por las que las acciones de amor son más *estima-*

[104] G. C. Lichtenberg, *Vermischte Schriften [Escritos misceláneos]*, Gotinga, Dieterich, 8 vols., 1867, vol. I, p. 83 (BN).

[105] «Quien cree amar a su amante por amor a ella, se equivoca completamente», La Rochefoucauld, *Réflexions, sentences et maximes morales, op. cit.*, § 374 (BN).

das que las demás, esto es, no por su naturaleza sino por su utilidad, véanse los mencionados análisis «sobre el origen de los sentimientos morales»[106]. Pero el que una persona deba desear ser todo amor como ese dios, hacer y querer todo por los demás y nada para sí, es algo imposible, ya sólo por el hecho de que, para poder hacer en general algo por amor a los demás, debe hacer *muchísimo* para sí. Además, esto presupone que el otro sea tan egoísta como para continuar aceptando ese sacrificio, esa vida dedicada a él: de modo que los hombres del amor y la entrega están interesados en que sigan existiendo egoístas sin amor e incapaces de sacrificio, y la moralidad más alta debería, para poder subsistir, *obtener por la fuerza* la existencia de la inmoralidad (con lo que se eliminaría por sí misma). — Además: la idea de un dios turba y desanima mientras se cree en ella, pero, en el estado actual de la etnología comparada, no existe ya ninguna duda acerca de cómo ha *surgido*, y si se toma conciencia de su origen, toda fe en ella se viene abajo. Al cristiano que compara su naturaleza con la de Dios, le ocurre como a Don Quijote, que no estima bastante su valor porque tiene en mente las gestas prodigiosas de los héroes de las novelas de caballería: en ambos casos la unidad de medida pertenece al reino de la fantasía. Pero si cae la idea de Dios, también cae el sentimiento del «pecado» como infracción de las prescripciones divinas, como mancha en una criatura consagrada a Dios. Entonces, probablemente, seguirá permaneciendo esa desazón, tan afín y soldada al miedo ante los castigos de la justicia terrenal, o ante el desprecio de los hombres; de todos modos, la desazón de los remordimientos de conciencia, el aguijón más afilado del sentimiento de culpa, se rompe cuando nos damos cuenta de que con nuestras acciones hemos delinquido contra tradiciones, cánones y ordenamientos humanos, pero no hemos comprometido nuestra «eterna salvación del alma» y su relación con la divinidad. Si, en fin, el hombre llega a adquirir la convicción filosófica de la necesidad incondicionada y total irresponsabilidad de todas las acciones, y consigue asimilarla en carne y hueso, desaparecerá también este último residuo de remordimientos de conciencia.

134.

Ahora bien, si el cristiano, como se ha dicho, ha caído en el sentimiento de autodesprecio a causa de ciertos errores, es decir, por una errónea y no-científica interpretación de sus acciones y experiencias, llegará un momento en que notará, con enorme asombro, cómo no dura ese estado de desprecio, de remordimientos de conciencia y en general de dolor, y cómo a veces vienen horas en que todo ello es como barrido de su alma y se siente de nuevo libre y valiente. En verdad, habrán vencido el placer de sí mismo, el bienestar por la propia fuerza, junto con la atenuación de toda excitación fuerte: el hombre se ama de nuevo, lo siente — pero justamente este amor, esta nueva estima de sí mismo le parecen increíbles, y sólo puede ver en ellos el descenso sobre él, completamente inmerecido, desde las alturas, del esplendor de la gracia. Si antes creía descubrir en cada acontecimiento admoniciones, amenazas, castigos y signos de toda especie de la ira divina, ahora *interpreta* sus experiencias a la luz de la bondad divina: este suceso le parece lleno de amor, ese otro una señal de ayuda divina, un tercero y en general toda esa alegre disposición de ánimo como una señal de la misericordia divina. Si antes, en su estado de desasosiego, interpretaba falsamente sobre todo sus acciones, ahora interpreta falsamente sobre todo sus vivencias; en su estado

[106] Cfr. MA, § 37 y nota.

de consolación ve el efecto de una fuerza que actúa fuera de él, y el amor por el que en el fondo él se ama a sí mismo se le aparece como amor divino; pero en realidad, lo que él llama gracia y preludio de redención, es una gracia que le viene de sí mismo, una autorredención.[107]

135.

Por consiguiente: una determinada especie de falsa psicología, una determinada especie de fantasía en la interpretación de los motivos y vivencias son el presupuesto necesario para que uno se vuelva cristiano y sienta la necesidad de redención. Con la captación de este error de la razón y la fantasía, deja uno de ser cristiano.[108]

136.

De la ascesis y santidad cristianas. — Por mucho que ciertos pensadores se hayan esforzado en introducir, en esas raras manifestaciones de moralidad a las que suele darse al nombre de ascesis y santidad, algo de milagroso contra lo que sería un sacrilegio y una profanación apuntar siquiera la luz de una explicación racional, tanto más fuerte se vuelve a su vez la tentación de cometer ese sacrilegio. Un poderoso impulso de la *naturaleza* ha llevado en todo tiempo a protestar contra esos fenómenos; en cuanto, como se ha dicho, es una imitación de la naturaleza, la ciencia se permite al menos elevar una protesta contra la pretendida imposibilidad de explicación o incluso de aproximación a esos fenómenos. En realidad, hasta ahora no lo ha conseguido: esos fenómenos siguen quedando sin explicar, con enorme placer por parte de esos admiradores de lo moralmente milagroso. Pues, hablando en términos generales, lo inexplicado debe seguir siendo algo completamente inexplicable, y lo inexplicable algo completamente innatural, sobrenatural, milagroso, — lo exige el alma de todos los religiosos y metafísicos (también de los artistas, cuando son pensadores); mientras la persona científica ve en tal exigencia el «principio del mal». — La primera observación verosímil de carácter general a la que se puede llegar, al considerar la santidad y la ascesis, es la siguiente: su naturaleza es *compleja*, pues en casi todas partes, tanto en el mundo físico como en el moral, se ha conseguido reducir con éxito lo pretendidamente milagroso a lo complejo y condicionado de muchas maneras. Arriesguémonos, por tanto, a aislar primero los impulsos particulares en el alma de los ascetas y santos, para comprender luego cómo se funden unos con otros.

137.

Existe una *tenacidad contra sí mismo* a cuyas más sublimadas manifestaciones pertenecen algunas formas de ascesis. Ciertas personas sienten tanta necesidad de ejercer su poder y avidez de dominio sobre algo que, a falta de otros objetos, o porque nunca lo han conseguido de otra manera, al final se ven obligados a tiranizar determinadas partes de su ser, algo así como secciones o grados de sí mismos. Así algunos pensadores profesan opiniones que claramente no contribuyen a aumentar o mejorar su reputación; otros se buscan incluso el desprecio de los demás, mientras le resulta-

[107] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [80] y 22 [20].
[108] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [80] y 22 [20].

ría muy fácil, simplemente callando, mantenerse como personas respetables; otros contradicen sus opiniones anteriores y no temen ser calificados de inconsecuentes: más aún, se emplean en ello, y se comportan como esos caballeros demasiado petulantes a los que le gusta el caballo cuando está encabritado, cubierto de sudor y asustado. Así el hombre escala las montañas más altas por los senderos más escarpados, para escarnecer riendo su miedo y el temblor de sus rodillas; así el filósofo profesa visiones de ascesis, humildad y santidad, bajo cuyo fulgor su propia imagen resulta atrozmente embrutecida. Este despedazarse a sí mismo, este escarnecer la propia naturaleza, este *spernere se sperni*[109], al que la religión ha dado tanta importancia, es en realidad un grado muy elevado de vanidad. Forma parte de ello todo el sermón de la montaña: el hombre experimenta una verdadera voluptuosidad al ejercer violencia sobre sí mismo con exigencias excesivas y en divinizar luego en su alma ese algo que lo tiraniza tanto con sus exigencias. — En toda moral ascética, el hombre adora una parte de sí mismo como Dios, y a tal fin se ve obligado a convertir en diabólica la parte restante. —

138.

A todas horas el hombre no es igualmente moral, esto se sabe: si se juzga su moralidad por su capacidad de autorrenuncia y de resoluciones grandes y altruistas (algo que, si es constante y habitual, constituye la santidad), él es sumamente moral en el *afecto*; la emoción más intensa le aporta motivaciones completamente nuevas, de las que ni siquiera se sentiría capaz si estuviese tranquilo y frío como de costumbre. ¿Cómo ocurre esto? Probablemente por la cercanía de todo lo grande y excitante: cuando el hombre llega a una tensión excepcional puede decidirse tanto por una terrible venganza, como por una terrible ruptura de su necesidad de venganza. Bajo el efecto de una potente emoción, en cualquier caso quiere lo grande, lo violento, lo inmenso, y si por casualidad nota que el sacrificio de sí lo satisface tanto, o incluso más, que el sacrificio del otro, él elige el primero. Por tanto, sólo le urge descargar su emoción: para aliviar su tensión, puede llegar a agarrar las lanzas de sus enemigos y hundirlas en su pecho. Que en la autorrenuncia, no sólo en el vengarse, haya algo de grande, sólo ha podido ser instilado en la humanidad mediante una prolongada habituación; una divinidad que se sacrifica a sí misma fue el símbolo más poderoso y eficaz de este tipo de grandeza. Como victoria sobre el enemigo más difícil de vencer, como repentino dominio de un afecto — así *se muestra* esta autorrenuncia; y en este sentido también es considerada como el culmen de la moralidad. En realidad, se trata sólo de la confusión de una concepción con otra, mientras el ánimo sigue manteniéndose a la misma altura, al mismo nivel. Las personas que se han desengañado, que se

[109] «Despreciar que uno es despreciado», es decir, «no tomar en cuenta el ser despreciado». Se trata del cuarto grado para alcanzar la humildad, tal como lo difundió sobre todo San Felipe Neri. Se remonta a Petrus Cantor (ca. 1127/1147 - 1197) y Hugo de Miramars (+ ca. 1250), pero fue San Buenaventura (1217/1218 - 1274) quien le dio su expresión modélica y lo detalló añadiéndole un quinto grado: «Humilitas autem habet hos gradus: spernere mundum, spernere nullum, spernere se ipsum, spernere se sperni, gaudere se spretum [Pero la humildad tiene estos grados: despreciar el mundo, no despreciar a nadie, despreciarse a sí mismo, despreciar que uno es despreciado y alegrarse de ser despreciado]», cfr. Bonaventura, *Sermones de tempore*, sermo 234, par. 4, p. 322, l. 21, en *The Library of Latin Texts (CLCLT)*, Turnhout, Brepols, 2002 s. (recurso electrónico en línea: última actualización 19.06.13).

han liberado del afecto, no entienden ya la moralidad de esos momentos, pero les sigue sosteniendo la admiración por todos aquellos que la han experimentado; el orgullo es su consuelo cuando disminuyen el afecto y la comprensión de su acción. Por tanto: en el fondo ni siquiera esos actos de autorrenuncia son morales, en el sentido de que sólo sean realizados en vista a los otros; más bien, es el otro el que proporciona al ánimo lleno de tensión la ocasión para descargarse, a través de esa renuncia.

139.

En bastantes aspectos, también el asceta busca facilitarse la vida, y normalmente lo hace mediante la completa subordinación a una voluntad ajena o a leyes y rituales que lo dominen todo, por ejemplo, a la manera del brahmán, que no deja absolutamente nada a la propia decisión y en cada minuto se regula según una prescripción sagrada. Esta subordinación es un potente medio para llegar a dominarse a sí mismo; se está ocupado, por tanto uno no se aburre y no padece las excitaciones de la propia voluntad y de la pasión; tras realizar la acción falta el sentido de responsabilidad y con ello el tormento del arrepentimiento. Se ha renunciado de una vez por todas a la voluntad, lo que es más fácil que renunciar a ella de cuando en cuando, igual que es más fácil renunciar completamente a un deseo que imponerle una medida. Si nos acordamos de la posición actual del hombre hacia el Estado, vemos que también aquí es más cómoda la obediencia incondicionada que la condicionada. El santo, por tanto, se facilita la vida con esa completa renuncia a la personalidad, y nos engañamos si admiramos en ese fenómeno el más alto heroísmo de la moralidad. En cada momento es más difícil realizar la propia personalidad sin vacilaciones y ambigüedad, que separarse de ella de esa manera; además requiere mucho más ingenio, tenacidad y reflexión.

140.

Después de haber hallado en muchas de las acciones más difíciles de explicar las manifestaciones de ese placer que reside en la *emoción en sí misma*, quisiera, también respecto a ese autodesprecio que forma parte de los signos de santidad, y a los actos de autotortura (con ayunos y flagelaciones, contorsiones de los miembros y simulaciones de locura), descubrirlos como medios mediante los cuales esas naturalezas luchan contra el debilitamiento general de su voluntad de vivir (de sus nervios): se sirven de los estimulantes y crueldades más dolorosos a fin de emerger, al menos por algún tiempo, de ese estado de apatía y tedio en el que caen tan a menudo, a causa de su gran indolencia espiritual y de esa descrita subordinación suya a una voluntad ajena.[110]

141.

El medio más común que emplean el asceta y el santo, para hacer que la vida siga siendo soportable e interesante, consiste en emprender una guerra de vez en cuando y en la alternancia de victoria y derrota. A tal fin, necesitan un adversario y lo encuentran en el «enemigo interior». Así explotan su propia inclinación a la vanidad, su propia sed de honores y dominio y en fin sus propios deseos sensuales, para poder considerar la propia vida como una continua batalla y a sí mismos como el campo de

[110] Cf. FP II, 1.ª, 23 [113 y 137].

batalla en el que espíritus buenos y malos combaten con éxitos alternos. Es sabido que la fantasía sensual puede ser moderada, e incluso casi reprimida, por la regularidad de las relaciones sexuales, y que por el contrario se vuelve desenfrenada y disoluta por la abstinencia y el desorden de las relaciones. La fantasía de muchos santos cristianos era cochina en grado extraordinario; pero gracias a esa teoría según la que estos deseos eran verdaderos demonios que rabiaban en su interior, ellos no se sintieron demasiado responsables de todo ello; a este sentimiento debemos la sinceridad tan instructiva de sus confesiones. Estaban interesados en que esta lucha estuviese siempre alimentada en cierta medida, porque mediante ella era alimentada, como se ha dicho, su vida tan monótona. Pero a fin de que la lucha pareciese lo bastante importante como para despertar en los no-santos una participación y admiración duraderas, hubo que marcar la sensualidad y volverla culpable cada vez más, más aún, el peligro de la condenación eterna fue vinculado a todas estas cosas tan estrechamente que, con toda probabilidad, durante épocas enteras los cristianos generaron hijos con mala conciencia; de manera que sin duda se provocó un gran daño a la humanidad. Y así la verdad está puesta aquí completamente boca abajo: lo que para la verdad es especialmente perjudicial[111]. Es decir, el cristianismo había dicho que cada persona es concebida y generada en el pecado, y en el insoportable cristianismo superlativo de Calderón este pensamiento fue anudado y engullido una vez más, de manera que se atrevió con la más retorcida paradoja que exista, en los conocidos versos:

> pues el delito mayor
> del hombre es haber nacido.[112]

En todas las religiones pesimistas el acto de la generación es sentido como malo en sí mismo, pero esto no es en modo alguno un sentimiento humano universal, y ni siquiera sobre ello el juicio de todos los pesimistas es idéntico. Empédocles, por ejemplo, no tiene ninguna noción de lo vergonzoso, diabólico y pecaminoso en todas las cosas eróticas; por el contrario, en la gran pradera de la desgracia ve una única aparición llena de salud y esperanza, Afrodita; para él es la garantía de que el conflicto no dominará eternamente, sino que un día cederá el cetro a un *dáimon* más apacible[113]. Como se ha dicho, los pesimistas cristianos de la praxis tenían interés en que siguiese prevaleciendo una concepción diferente; a causa de la soledad y la monotonía de su vida les hacía falta un enemigo que estuviese siempre vivo: y un enemigo reconocido universalmente, de manera que con el combate y la victoria sobre él pudiesen presentarse continuamente al no-santo como seres medio incomprensibles, medio sobrenaturales. Cuando al fin este enemigo, como resultado de su modo de vida y de su salud estropeada, emprendía la huida para siempre, ellos sabían *ver* en seguida su interior poblado de nuevos demonios. El oscilar arriba y abajo de los platos de la balanza, entre el orgullo y la humildad, mantenía vivas sus cabezas cavilosas tan bien como la alternancia del deseo y la tranquilidad del alma. Entonces la psico-

---

[111] Cf. VM § 208; y FP II, 1.ª, 21 [48].

[112] Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, ed. C. Morón, Cátedra, Madrid, 1989, jornada I, esc. II, vv. 111-112, p. 79. Nietzsche cita los versos castellanos originales, tomados de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, lib. III, § 51, p. 310 y lib. IV, § 63, p. 415.

[113] Cfr. *Los filósofos presocráticos II*, ed. N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. de la Croce y C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1979, «Empédocles de Agrigento», DK 31B17, p. 259; 31B26, pp. 264-265; 31B35, pp. 267-268; 31B36, p. 268; 31B121, p. 287; 31B128, pp. 288-289.

logía no sólo servía para volver sospechoso, sino también para denigrar, flagelar y crucificar todo lo humano; uno *quería* verse malo y malvado lo más posible, se quería pensar con angustia en la salvación del alma, se quería desesperar de la propia fuerza. Cualquier cosa natural a la que el hombre adhiere la idea de lo malo y pecaminoso (como sigue estando acostumbrado a hacerlo en el ámbito erótico) acosa y entristece la imaginación, vuelve la mirada huidiza, pone al hombre en conflicto consigo mismo, lo vuelve inseguro y desconfiado; incluso sus sueños adquieren un resabio de conciencia torturada. Y sin embargo, este sufrir por la naturaleza no tiene ningún fundamento en la realidad de las cosas: no es más que la consecuencia de las opiniones *sobre* las cosas. Es fácil ver por qué los hombres se vuelven peores al decretar como malo su inevitable componente natural y al sentirlo en lo sucesivo de ese modo. El artificio de la religión y de esos metafísicos, que pretenden que el hombre es malvado y pecador por naturaleza, es el de hacerle sospechar de esta naturaleza y así *volverlo* malvado a él mismo: pues desde el momento en que no puede quitarse el ropaje de la naturaleza, aprende poco a poco a sentirse malvado. Después de haber vivido tanto tiempo en la naturalidad, poco a poco se va sintiendo cargado con una carga tan grande de pecados que hacen falta potencias sobrenaturales para aliviarlo; así hace su aparición esa necesidad de redención de la que hemos hablado, que responde a una culpabilidad que no tiene nada de natural, sino que es imaginaria. Échese una ojeada a los enunciados morales particulares en los documentos del cristianismo, y se verá en todos que las exigencias morales son desmesuradas con el fin de que el hombre no *pueda* satisfacerlas: el propósito no es que el hombre *se vuelva* moral, sino que se sienta *lo más pecador posible*. Ahora bien, si este sentimiento no hubiese sido *agradable* al hombre — ¿con qué fin habría mantenido tal fantasía apegándose a ella tanto tiempo? Así como en el mundo antiguo fue empleada una cantidad inconmensurable de fuerzas de espíritu y de inventiva para acrecentar con cultos festivos la alegría de vivir, así, en la época cristiana, una cantidad de espíritu igualmente inconmensurable fue dirigida hacia otra aspiración: fuese como fuese, el hombre debía sentirse pecador y por ello debía ser *estimulado, vivificado y animado*. Estimular, vivificar y animar a toda costa — ¿no es éste el lema de una época cansada, demasiado madura, demasiado culta? El círculo de todos los sentimientos naturales había sido recorrido cien veces, el alma estaba cansada; y entonces el santo y el asceta inventaron un nuevo género de estimulantes vitales. Se presentaron ante la vista de todo el mundo, no precisamente como modelos a imitar por la mayoría, sino como un espectáculo espantoso pero fascinante, representado en esos confines entre mundo y supramundo donde, en esos tiempos, todo el mundo creía ver unas veces luces celestes y otras llamas siniestras serpenteando desde las profundidades. Los ojos del santo, con la mirada clavada en el terrible significado, en todos los aspectos, de la brevedad de la vida terrenal y en la proximidad de una última sentencia con respecto a nuevas extensiones ilimitadas de vida, estos ojos abrasadores en un cuerpo semidestruido hacían temblar hasta sus últimas fibras a los hombres de la antigüedad; mirar, apartar con estremecimiento la mirada, sentir de nuevo la fascinación del espectáculo, abandonarse a él, atracarse de él, hasta que el alma tiemble calenturienta por los escalofríos de la fiebre — este fue el último *placer que inventó la antigüedad*, una vez que se había vuelto apática, incluso a la vista de los combates de hombres y bestias[114].

[114] Cf. FP II, 1.ª, 23 [148].

142.

Resumiendo todo lo dicho: ese estado de ánimo en el que se complace el santo, o quien busca la santidad, se compone de elementos que todos nosotros conocemos muy bien, sólo que estos elementos, bajo el influjo de unas ideas distintas a las religiosas, muestran otros colores, y suelen recibir entonces la censura de los hombres con la misma fuerza con que, adornados con la religión y el sentido último de la existencia, pueden contar con su admiración e incluso adoración — o al menos contaban con ello en épocas pasadas. Unas veces, el santo ejercita contra sí mismo esa oposición emparentada tan estrechamente con la implacable sed de dominio, e infunde, incluso en el más solitario, el sentimiento de poder; otras veces, su sentimiento desbordante pasa del deseo de hacer explotar sus pasiones al de reventarlas, como caballos salvajes, bajo la enérgica presión de un alma petulante; otras, quiere el cese completo de todo sentimiento que moleste, atormente, excite, quiere un estado de sueño despierto, una quietud constante en el regazo de una obtusa indolencia de animal o planta; otras, busca la lucha y la atiza dentro de sí mismo, porque el tedio le ha mostrado su rostro de bostezos: con cruel desprecio de sí mismo flagela su propia divinización, se complace en la salvaje revuelta de sus apetitos, en el agudo dolor del pecado, más aún, en la idea de perdición; sabe tenderle una lazada a su afecto, por ejemplo al de la extrema sed de dominio, y pasar a la vez al afecto de una humillación extrema, de manera que su alma sacudida se siente completamente dislocada por estos contrastes; y en fin, cuando tiene ganas incluso de visiones, de conversaciones con muertos o seres divinos, en el fondo lo que desea es una extraña especie de lujuria, pero quizás sea la lujuria en la que se hallan atadas, en un único nudo, todas las demás. Novalis, una de las autoridades en materia de santidad por instinto y experiencia, expresa todo este secreto con ingenua alegría: «Es sorprendente que la asociación de voluptuosidad, religión y crueldad no haya atraído ya desde hace mucho tiempo la atención de los hombres sobre su íntima afinidad y su tendencia común»[115].

143.

No lo que el santo es, sino lo que el santo *significa* a los ojos de los no-santos, le proporciona su valor histórico universal. Por el hecho de que con respecto a él se equivocasen, se interpretasen mal sus estados de ánimo y se mantuviesen lo más posible separados de todos los demás, como algo absolutamente incomparable y extrañamente sobrehumano — él adquirió esa fuerza extraordinaria con la que pudo dominar la fantasía de pueblos y épocas enteras. Él mismo no se conocía; él mismo entendía los trazos de escritura de sus estados de ánimo, de sus inclinaciones y acciones, según un arte de la interpretación tan extravagante y artificial como la interpretación pneumática de la Biblia[116]. Lo excéntrico y morboso de su naturaleza, esa mezcla de pobreza espiritual, malos conocimientos, salud estropeada y nervios sobreexcitados quedó oculto a sus propios ojos y a los de los observadores. No fue una persona especialmente buena, y menos aún sabía: pero *significaba* algo que, en sabiduría y bondad, sobrepasaba toda medida humana. La fe en él servía de sostén a

[115] Novalis, *La enciclopedia (notas y fragmentos)*, ed. F. Montes, Madrid, Fundamentos, [2]1996, fr. 1228 (Fragmentos de los últimos años, 1799-1800), p. 304 (traducción levemente modificada).

[116] Cf. MA, § 8 y nota.

la fe en lo divino y milagroso, en el sentido religioso de toda la existencia y en la inminencia del día del juicio. En la luz crepuscular de un sol del fin del mundo, tal como resplandecía sobre los pueblos cristianos, la sombra del santo creció hasta hacerse enorme: tan alta, diríamos más bien, que incluso en nuestra época, que ya no cree en Dios, sigue habiendo suficientes pensadores que creen en el santo.

144.

Es evidente que a este perfil del santo, trazado sobre la base de la media de toda la especie, se pueden contraponer muchos otros que susciten sentimientos más agradables. En esa especie hay excepciones que sobresalen, sea por una gran clemencia y amor a los hombres, sea por el encanto de una extraordinaria fuerza de acción; otras tienen mucha fascinación porque ciertas locuras arrojan torrentes de luz sobre todo su ser: es el caso, por ejemplo, del célebre fundador del cristianismo, que se consideraba el unigénito de Dios y por ello se sentía libre de pecado; de este modo, con su imaginación —que no debe juzgarse con mucha severidad pues toda la antigüedad bullía de hijos de Dios— consiguió llegar al sentido de total inocencia, de total irresponsabilidad, a la misma meta que hoy en día cualquiera puede obtener de la ciencia. — Del mismo modo, no he tomado en consideración a los santos hindúes, que son un grado intermedio entre el santo cristiano y el filósofo griego, por lo que no representan un tipo puro: el conocimiento, la ciencia —en la medida en que existía entonces—, el elevarse por encima de los otros hombres mediante la disciplina lógica y la educación del pensamiento, eran exigidos por los budistas como signos de santidad, tanto como en el mundo cristiano, las mismas cualidades, eran rechazadas y tachadas como signos de no santidad.

CUARTA PARTE

DEL ALMA DE LOS ARTISTAS Y ESCRITORES

145.

Lo que es perfecto no debe de haber devenido[117]. — Ante todo lo perfecto estamos acostumbrados a dejar a un lado la pregunta por su devenir, y en cambio nos alegramos de lo que tenemos delante como si hubiese emergido de la tierra por un golpe de magia. Probablemente en esto seguimos padeciendo los efectos de un sentimiento mitológico antiquísimo. Ante un templo griego como el de Paestum, por ejemplo, seguimos sintiendo hoy *más o menos* como si una mañana un dios, por juego, hubiese construido con esos enormes bloques su vivienda; otras veces, como si de golpe un alma hubiese sido introducida mediante magia en una piedra y quisiese hablar a través de ella. El artista sabe que su obra sólo alcanza plenamente el efecto cuando hace creer que se trata de algo improvisado, en una milagrosa instantaneidad de su surgimiento; así él alimenta esta ilusión e introduce en el arte esos elementos de intranquilidad entusiasta, de un desordenado trastear a ciegas, de un soñar con los oídos aguzados en el inicio de la creación, como medios de engaño que predisponen al alma del espectador o del oyente a creer en el surgimiento repentino de la perfección. — La ciencia del arte debe, como es evidente, refutar de la manera más clara esta ilusión e indicar esas conclusiones equivocadas y vicios del entendimiento por cuya causa cae en las redes del artista.

146.

El sentido de la verdad del artista. — Con respecto al conocimiento de las verdades, el artista tiene una moralidad más débil que el pensador; no quiere en absoluto que se le prive de las profundas y brillantes interpretaciones de la vida, y se rebela contra los métodos y resultados sencillos y fríos. Aparentemente combate por una mayor dignidad y un significado más elevado del hombre, pero en realidad no quiere renunciar a los presupuestos *más efectivos* de su arte, es decir, lo mítico, lo fantástico, lo incierto, lo extremo, el sentido de lo simbólico y la sobrevaloración de la persona, la creencia en el milagro del genio: considera, por tanto, que la subsistencia de su manera de crear es más importante que la entrega científica a lo verdadero bajo todas sus formas, por muy sencillo que pueda parecer.

[117] Cf. FP II, 1.ª, 22 [36] y 23 [84].

147.

El arte como conjurador de muertos. — El arte cumple la tarea, entre otras, de conservar, de volver a darle un poco de color incluso a concepciones apagadas y palidecidas; al asumir esta tarea establece un vínculo entre épocas diferentes y resucita sus espíritus. Lo que nace de este modo es en verdad sólo una apariencia de vida, como entre tumbas, o como cuando en sueños vuelven seres queridos fallecidos, pero, al menos durante algunos momentos, el viejo sentimiento vuelve a despertar y el corazón late a un ritmo ya olvidado. Ahora bien, en consideración a esta utilidad general del arte, hay que perdonarle al artista el no hallarse entre las filas más avanzadas de la ilustración y de la progresiva *virilización* de la humanidad; durante toda su vida ha seguido siendo un niño, un adolescente, detenido en ese momento en que su impulso artístico lo invadió; y es manifiesto que los sentimientos de los primeros años de vida están más próximos a los de épocas pasadas, que los del siglo presente. Sin quererlo, su tarea consiste en infantilizar a la humanidad: ésta es su gloria y su limitación.

148.

Los poetas como aliviadores de la vida[118]. — En cuanto que los poetas también quieren aliviar la vida de los hombres, o bien hacen que se aparte la mirada del atormentado presente, o bien, con una luz que hacen fluir desde el pasado, le dan nuevos colores. Para poder hacerlo, ellos mismo deben ser, de alguna manera, seres vueltos hacia atrás: de modo que pueden ser utilizados como puentes tendidos hacia épocas y concepciones remotísimas, hacia religiones y culturas extinguidas o en vías de extinción. Propiamente, ellos son siempre y necesariamente *epígonos*. En realidad, sobre sus medios de aliviar la vida hay que señalar algún inconveniente: sólo tranquilizan y sanan provisionalmente, sólo por un momento, e incluso frenan a los hombres en el trabajar en un mejoramiento real de sus condiciones de vida, superando y descargando con paliativos justamente la pasión de los insatisfechos, de aquellos que empujan a la acción.

149.

La lenta flecha de la belleza. — La especie más noble de belleza no es aquella que atrapa inmediatamente, la de los ataques tempestuosos y embriagadores (que fácilmente suscita náusea), sino la que penetra lentamente, aquella que uno se lleva consigo casi sin darse cuenta y que un día se nos aparece en sueños, aquella que, al final, tras haber estado mucho tiempo y con modestia en nuestro corazón, se adueña por entero de nosotros, nos llena de lágrimas los ojos y el corazón de anhelo. — ¿Qué anhelamos al mirar la belleza? Ser bellos: nos imaginamos que de ello deba seguirse mucha felicidad. — Pero es un error.

150.

El arte se llena de alma. — El arte levanta la cabeza allí donde las religiones remiten. Asume dentro de sí una multitud de sentimientos y estados de ánimo produci-

[118] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [162]. Cfr. también FP II, 1.ª, 5 [163], 18 [33] y 22 [26].

dos por la religión, se los pone en el corazón y entonces se vuelve más profundo y lleno de alma, hasta poder comunicar elevación y entusiasmo, lo que no podía hacer antes. La riqueza del sentimiento religioso, aumentada hasta convertirse en un río, se desborda sin cesar y quiere conquistar nuevos dominios; pero la creciente ilustración ha sacudido los dogmas de la religión y ha inspirado una profunda desconfianza: así que el sentimiento, empujado por la ilustración fuera de la esfera religiosa, se vuelca en el arte; en casos particulares, también en la vida política, e incluso directamente en la ciencia. Dondequiera que en las aspiraciones humanas se observa una coloración más oscura e intensa, podemos suponer que han quedado adheridos el miedo a los espíritus, el olor a incienso y las penumbras de iglesia.

151.

Cómo embellece el metro[119]. — El metro pone un velo sobre la realidad; produce cierta artificiosidad en el discurso y cierta impureza en el pensamiento; con la sombra que proyecta sobre el pensamiento, unas veces esconde y otras revela. Igual que la sombra es necesaria para embellecer, así lo «oscuro» es necesario para aclarar. — El arte hace soportable la visión de la vida porque pone sobre ella el velo del pensamiento impuro.

152.

El arte del alma fea[120]. — Se le ponen barreras demasiado angostas al arte, cuando se pretende que en él sólo deba expresarse el alma ordenada, la que se mueve en un equilibrio moral. Como en las artes plásticas, así también en la música y en la poesía existe, junto al arte del alma bella, un arte del alma fea; y los efectos más vigorosos del arte, el romper las almas, mover las piedras y volver humanos a los animales, quizá sean conseguidos en mayor medida precisamente mediante esas artes.

153.

El arte vuelve pesado el corazón del pensador. — Cuán fuerte es la necesidad metafísica, y cuánto le cuesta al final a la misma naturaleza el despedirse de ella, lo puede revelar el hecho de que incluso en el espíritu libre, que se ha desembarazado de toda metafísica, los efectos más elevados del arte producen fácilmente en él una resonancia de esa cuerda metafísica que desde hace tanto tiempo se había callado o hasta se había partido; como por ejemplo, cuando, en un determinado pasaje de la novena sinfonía de Beethoven, se siente suspendido sobre la tierra, en una catedral de estrellas, con el corazón lleno del sueño de la *inmortalidad*: parece entonces que todos los astros brillan a su alrededor y que la tierra se hunde cada vez más abajo. — Si toma conciencia de este estado, experimentará una profunda punzada en el corazón, y anhelará a alguien que le traiga la amada perdida, se llame religión o metafísica. En tales instantes se pone a prueba su carácter intelectual.

---

[119] Cfr. FP II, 1.ª, 9 [1], 15 [27] y 17 [1, 16, 18, 32 y 79].
[120] FP II, 1.ª, 22 [39] y 23 [112].

154.

Jugar con la vida[121]. — La ligereza y la frivolidad de la fantasía homérica eran necesarias para calmar y neutralizar temporalmente el ánimo extremadamente pasional y la inteligencia demasiado aguda de los griegos. Cuando en ellos habla el entendimiento, ¡qué áspera y horrenda se muestra la vida! Ellos no se engañan, sino que rodean deliberadamente la vida de mentiras. Simónides aconsejaba a sus conciudadanos que se tomaran la vida como un juego[122]; la seriedad les resultaba demasiado conocida como dolor (la miseria de los hombres era el tema sobre el que a los dioses les gustaba tanto oír cantar), y ellos sabían que sólo mediante el arte la misma miseria podía convertirse en goce. Como castigo por esta forma de pensar, se volvieron tan apegados al gusto de fabular que en la vida cotidiana les resultaba difícil mantenerse libres de mentira y ficción; del mismo modo que todos los pueblos de poetas tienen un gusto parecido por la mentira junto a la inocencia en ejercerla. A los pueblos vecinos esto a veces los desesperaba por completo.

155.

Creencia en la inspiración. — Los artistas tienen interés en que se crea en las repentinas iluminaciones, las llamadas inspiraciones; como si la idea de una obra de arte, de un poema o el pensamiento de fondo de una filosofía bajasen del cielo como un rayo de la gracia. En realidad, la fantasía del buen artista o pensador produce continuamente cosas buenas, mediocres y malas, pero su *juicio*, extremadamente agudizado y ejercitado, desecha, selecciona, concatena; como ahora puede verse en los cuadernos de notas de Beethoven, que construyó las melodías más majestuosas poco a poco, y en cierta manera las sacó de múltiples trozos. Quien distingue con menos rigor y ama abandonarse a la memoria imitadora, podrá en ciertos casos llegar a ser un gran improvisador; pero con respecto al pensamiento artístico seleccionado con seriedad y esfuerzo, la improvisación artística se halla muy debajo. Todos los grandes fueron grandes trabajadores, incansables no sólo en el inventar, sino también en el desechar, vislumbrar, trasformar y ordenar.

156.

Una vez más la inspiración. — Cuando la energía creativa se ha ido acumulando durante cierto tiempo y algún obstáculo le ha impedido derramarse, al final se desborda tan de repente que parece que se produce una inspiración inmediata, sin un trabajo interno preliminar, es decir, un milagro. Esto da lugar a ese conocido efecto ilusorio en cuyo perdurar, como se ha dicho, están demasiado interesados los artistas. El capital sólo ha sido *acumulado*, no ha caído de golpe del cielo. Este tipo de inspiración se da por lo demás en otros campos, por ejemplo en el campo de la bondad, de la virtud, del vicio.

---

[121] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [115 y 121].

[122] «παίζειν ἐ τῷ βίῳ», cfr. Elio Teón de Alejandría, *Ejercicios de retórica [Progymnasmata]*, ed. M. D. Reche Martínez, Gredos, Madrid, 1991, p. 111 (*Rhetores greci*, ed. Christian Walz, Stuttgart y Tubinga, 1832, 34 9-10, p. 215, BN).

157.

Los penas del genio y su valor. — El genio artístico quiere dar alegría, pero, cuando alcanza un nivel muy elevado, carece fácilmente de personas que puedan disfrutarla; ofrece manjares que nadie quiere. Esto le proporciona en ciertas circunstancias un *pathos* conmovedor y a la vez ridículo; porque en el fondo no tiene ningún derecho a obligar a los hombres al placer. Su pífano suena, pero nadie quiere bailar: ¿acaso es una tragedia? — Quizá. Al final, como compensación por esta privación, obtiene más placer en la creación de cuanto puedan hacerlo todos los demás hombres con cualquier otra actividad. Sentimos sus sufrimientos de manera exagerada porque el tono de sus lamentos es más alto y su boca más elocuente; *a veces,* sus dolores son realmente muy intensos, pero sólo porque tanto mayores han sido su ambición y su envidia. Los genios del conocimiento, como Kepler o Spinoza, no son normalmente tan ansiosos y no hacen tanto ruido con sus sufrimientos y privaciones, realmente mucho mayores. Pueden contar con mayor seguridad con la posteridad y desembarazarse del presente; mientras que un artista que haga lo mismo juega siempre una partida a la desesperada, en la que su corazón sufre inevitablemente. En casos muy raros, — cuando en un mismo individuo se funden el genio de la maestría, el del conocimiento y el genio moral — a los dolores mencionados se añade esa especie de dolores que pueden ser considerados las excepciones más extrañas del mundo: los sentimientos extra y suprapersonales, dirigidos a un pueblo, a la humanidad, a toda la cultura, a todo ser que sufre, los cuales adquieren su valor por estar conectados con conocimientos especialmente difíciles y remotos (en sí misma, la compasión vale poco). — Pero ¿qué criterio, qué balanza de orfebre existe que pueda medir su autenticidad? ¿No es casi una obligación la desconfianza hacia todos aquellos que *hablan* de sentimientos de esta especie?

158.

Destino de la grandeza[123]. — A todo gran fenómeno le sigue la decadencia, sobre todo en el terreno del arte. El modelo de la grandeza empuja a las naturalezas vanidosas a imitarlo de manera exterior o a sobrepasarlo; además, todos los grandes talentos llevan consigo el destino de aplastar muchas fuerzas y gérmenes más débiles y casi despoblar por completo la naturaleza circundante. En el desarrollo de un arte, el caso más afortunado se da cuando muchos genios se mantienen a raya mutuamente; esta lucha, a menudo, concede aire y luz también a las naturalezas más débiles y frágiles.

159.

El arte, peligroso para el artista[124]. — Cuando el arte se adueña violentamente de un individuo, lo hace retroceder a las visiones de esas épocas en las que estaba en su máximo esplendor: actúa, por tanto, de manera involutiva. El artista cae cada vez más en venerar las emociones tumultuosas, cree en dioses y demonios, atribuye un alma a la naturaleza, odia la ciencia, se vuelve inconstante en sus estados de ánimo como los

[123] Cf. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [146].
[124] Cfr. FP II, 1.ª, 16 [54].

hombres de la antigüedad, y desea la subversión de todos los vínculos no favorables al arte, y todo ello con la vehemencia y la falta de equidad de un niño. Ahora bien, ya en sí mismo el artista es un ser atrasado, que se ha quedado en aquello que es propio de la infancia y la juventud, el juego: a esto se añade esa involución que sufre de manera gradual hacia otros tiempos. Al final se genera un violento antagonismo entre él y sus contemporáneos, y un triste final; así como, según cuentan los antiguos, Homero y Esquilo terminaron por vivir y morir en la melancolía.

160.

Hombres creados. — Cuando se dice que el dramaturgo (y el artista en general) realmente *crea* caracteres, se está cayendo en una bella ilusión y exageración, en cuya existencia y difusión el arte celebra uno de sus triunfos involuntarios a la par que excesivos. De hecho, no comprendemos mucho de un hombre vivo real, y generalizamos muy superficialmente cuando le atribuimos un carácter u otro: de esta *muy imperfecta* posición con respecto al hombre parte a su vez el poeta, convirtiendo en hombres (y en este sentido «creando») unos meros esbozos, que son tan superficiales como lo es nuestro conocimiento del hombre. Hay mucha falsa apariencia en estos caracteres creados por los artistas; no son en absoluto productos de la naturaleza, sino que, como los hombres retratados, son muy poco detallados, no soportan su visión de cerca. Cuando luego se dice que el carácter del hombre normal se contradice a menudo, y que el carácter creado por el dramaturgo es el arquetipo seguido por la naturaleza, se está afirmando algo muy equivocado. Un hombre real es algo por completo *necesario* (incluso en esas llamadas contradicciones), aunque no siempre llegamos a conocer esta necesidad. El hombre creado por la poesía, el fantasma, quiere significar algo necesario, pero sólo para aquellos que también al hombre real lo comprenden bajo una burda e innatural simplificación: de modo que un par de trazos fuertes, a veces reiterados, bajo una luz intensa rodeada de sombras y claroscuros, satisfacen plenamente sus exigencias. Por tanto, ellos están predispuestos a considerar al fantasma como hombre real, necesario, porque están acostumbrados a tomar por el todo, en el hombre real, un fantasma, una sombra, una abreviación arbitraria. — Que precisamente sean el pintor y el escultor los que expresan la «idea» de hombre, es una vana quimera y un engaño de lo sentidos; cuando se afirma algo parecido, se está tiranizado por la vista, que ya en el cuerpo humano sólo ve la superficie, la epidermis, cuando también el cuerpo interior debería pertenecer a la idea. El arte plástico quiere hacer visible la superficie de los caracteres; el arte de las palabras las emplea con el mismo fin, dando forma al carácter mediante sonidos. El arte parte de la natural *ignorancia* del hombre acerca de su propio interior (del cuerpo y del carácter): no es para físicos y filósofos.

161.

Sobrevaloración de sí mismo en la fe en artistas y filósofos. — Todos nosotros pensamos que el valor de una obra de arte y de un artista se demuestra cuando nos sacude y nos cautiva. Pero antes debería quedar demostrado el *valor de nuestro propio juicio y sentimiento*, lo que no es el caso. ¿Quién en el ámbito de las artes plásticas ha impactado y cautivado más que Bernini; quién ha tenido un influjo más fuerte que ese rétor post-Demóstenes, que introdujo e impuso durante dos siglos el estilo

asiático[125]? El que un estilo predomine durante siglos enteros no prueba nada sobre su valor y su valía duradera; por eso no debemos estar tan seguros cuando depositamos nuestra fe en algún artista: no se trata sólo de la fe en la veracidad de nuestro sentimiento, sino también en la infalibilidad de nuestro juicio, en tanto que juicio, sentimiento, o ambos a la vez, podrían ser demasiado toscos o delicados, burdos o agudos. También los efectos benéficos y beatificantes de una filosofía o una religión no demuestran nada sobre la verdad de ellas; del mismo modo que, sobre la racionalidad de su idea, igual de poco demuestra la felicidad de la que disfruta el loco gracias a su idea fija.

162.

Culto del genio por vanidad[126]. — Puesto que pensamos bien de nosotros, pero no por ello creemos que podamos hacer nunca el esbozo de un cuadro de Rafael o de una escena de un drama shakesperiano, nos convencemos de que una capacidad así es una enorme maravilla, un caso extremadamente raro, o bien, si aún somos religiosos, que es una gracia de las alturas. Así, nuestra vanidad, nuestro amor propio incrementan el culto al genio: pues sólo cuando lo pensamos muy alejado de nosotros, como un *miraculum*, no nos ofende (incluso Goethe, tan poco envidioso como era, llamaba a Shakespeare su estrella de las más remotas alturas[127]; y a este propósito podemos recordar los versos: «no se anhelan las estrellas»[128]). Pero, aparte de estas sugestiones de la vanidad, la actividad del genio no se revela básicamente diferente a la del inventor de mecanismos, del astrónomo, del historiador o del maestro de táctica. Todas estas actividades se explican si pensamos en hombres cuyo pensamiento funciona en una sola dirección, que todo lo utilizan como material, que miran con celo y asiduidad la vida interior, propia y ajena, que en todas partes descubren ejemplos y estímulos, y no se cansan de combinar sus medios. También el genio no hace otra cosa que aprender primero a colocar las piedras y luego a construir, a buscar siempre material nuevo y a plasmarlo sin cesar. Toda actividad del hombre es asombrosamente complicada, pero ninguna es un «milagro». — ¿De dónde procede entonces la creencia de que el genio sólo se da en el artista, el rétor o el filósofo, y que sólo ellos están dotados de «intuición»? (¡Con ella se les atribuye una especie de lente milagrosa, mediante la cual mirarían directamente dentro de la «esencia»!) Evidentemente los hombres hablan de genio sólo allí donde los resultados de una gran inteligencia les resultan más agradables, y por su parte no quieren experimentar envidia. Llamar a alguien «divino» es como decir: «Aquí no hay nada con qué competir». Además: a todo lo que es acabado y perfecto se le mira con admiración, y todo lo que está en devenir es infravalorado. Ahora bien, en la obra del artista nadie puede ver cómo ha *devenido*: y ésta es su ventaja, porque dondequiera que se pueda observar el hacerse de algo, nos enfriamos bastante. El arte consumado de la representación aleja todo pensamiento

---

125 Hegesias de Magnesia, s. III a.C.

126 FP II, 1.ª, 21 [8].

127 J. W. Goethe, «Zwischen beiden Welten [Entre ambos mundos]», en *Sämmtliche Werke*, *op. cit.*, vol. II, p. 86. Nietzsche altera ligeramente el original: «remotas alturas» en lugar de «bellas alturas».

128 «No se anhelan las estrellas, / mas de su esplendor se alegra uno / y con encanto se mira arriba, / en cada noche serena», J. W. Goethe, «Trost in Tränen» [Consuelo en las lágrimas], en *Sämmtliche Werke, op. cit.*, vol. I, p. 707.

acerca de su devenir, y nos tiraniza como perfección presente. Por esto se consideran geniales, con prevalencia, a los artistas de la representación, mientras no ocurre lo mismo con los hombres de ciencia. En realidad, esa estima y esta infravaloración son sólo un infantilismo de la razón.

163.

La seriedad del oficio[129]. — ¡No habléis sólo de dotes naturales, de talentos innatos! Se pueden citar grandes hombres de toda clase que eran poco dotados. Pero *adquirieron* grandeza, llegaron a ser «genios» (como se dice), gracias a cualidades de cuya carencia, si se es consciente, a nadie le gusta hablar: todos ellos tenían esa diligente seriedad en el oficio, que ante todo aprende a formar perfectamente las partes y sólo después se atreve a componer el gran conjunto; empleaban en ello mucho tiempo, porque sentían mayor placer en hacer bien lo pequeño y secundario que en el efecto de un conjunto deslumbrante. Por ejemplo, la receta para llegar a ser un buen escritor de novelas cortas es fácil de obtener, pero seguirla presupone cualidades que a menudo se pasan por alto cuando se dice: «no tengo bastante talento». Háganse cien o más borradores de novelas cortas, ninguno más largo de dos páginas, pero tan claros que en ellos cada palabra sea necesaria; escríbanse cada día anécdotas hasta que se haya aprendido a encontrar su forma más significativa y eficaz; no se canse nunca de recoger y delinear tipos y caracteres humanos; sobre todo, cuéntense historias lo más a menudo posible, y óigase contarlas, aguzando la vista y el oído para captar el efecto sobre los presentes; viájese cuanto un pintor de paisajes o un dibujante de costumbres; sáquese de cada ciencia particular todo lo que, bien expresado, produce efectos artísticos; reflexiónese, en fin, sobre los motivos de las acciones humanas, sin desdeñar ninguna indicación para saber más; y hágase día y noche colección de todas estas cosas. Déjese pasar una decena de años en este ejercicio múltiple: y entonces aquello que se habrá creado en el taller podrá al fin salir a la luz de la calle. — ¿Qué hace en cambio la mayoría? No empiezan con la parte, sino con el todo. Quizás alguna vez tienen un feliz acierto y despiertan la atención, pero desde entonces van haciendo cosas cada vez peores, por buenas y naturales razones. — A veces, cuando faltan la razón y el carácter para formar un programa de vida artística de ese tipo, pasan a ocupar su puesto el destino y la necesidad, conduciendo paso a paso al futuro maestro a través de todas las condiciones de su oficio.

164.

Peligro y ganancia en el culto del genio[130]. — La creencia en espíritus grandes, superiores, fecundos va ligada, no necesariamente pero sí muy a menudo, a esa superstición religiosa, en todo o en parte, según la cual esos espíritus tendrían origen sobrehumano y dotes milagrosas, gracias a las cuales podrían adquirir sus conocimientos por medios completamente diferentes al resto de los hombres. Se les atribuye una visión directa de la esencia del mundo, como a través de un agujero en el manto de la apariencia, y se cree que, sin el esfuerzo y el rigor de la ciencia y gracias a esta prodigiosa visión, ellos pueden comunicar cosas decisivas y definitivas sobre el hombre y el

[129] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [181].
[130] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [173].

mundo. Mientras en el campo del conocimiento haya quien crea en los milagros, se puede admitir incluso que los creyentes puedan obtener alguna ventaja de esta creencia, puesto que, subordinándose de manera incondicionada a los grandes espíritus, ellos le proporcionan, durante el desarrollo de su espíritu, la disciplina y escuela mejores. En cambio, es como poco problemático que la superstición del genio, de sus privilegios y de sus poderes particulares, sea de alguna utilidad para el genio mismo, una vez que ha enraizado en él. Pues en todos los aspectos es un síntoma peligroso que los hombres se sientan subyugados por ese escalofrío ante sí mismos, sea el aquel famoso de César, o el del genio, del que estamos hablando; y que el perfume de los sacrificios, que con justicia sólo se le tributa a un dios, penetre en el cerebro del genio, hasta que éste empieza a tambalearse y a creerse sobrehumano. A la larga las consecuencias son: el sentimiento de irresponsabilidad, de derechos excepcionales, la convicción de conceder una gracia sólo por el hecho de tener relaciones con los demás, una ira demencial si se intenta compararlo con otros, o incluso estimarlo inferior y poner en evidencia las partes no conseguidas de su obra. Puesto que deja de ejercer la crítica sobre sí mismo, de su plumaje terminan por caerse, una tras otra, las plumas remeras: esa superstición socava de raíz su fuerza, y una vez que lo haya abandonado, puede que incluso lo convierta en un hipócrita. Por tanto, para los espíritus grandes es probablemente más útil tomar clara conciencia de su propia fuerza y de su origen, es decir, entender qué cualidades estrictamente humanas han confluido en ellos, y qué circunstancias favorables han contribuido: por tanto, ante todo, una persistente energía, la entrega absoluta a fines particulares, una gran valentía personal, y luego la suerte de una educación que contó a tiempo con los maestros, los modelos y los métodos mejores. Desde luego, si su fin es el de producir el mayor *efecto* posible, la falta de claridad sobre sí mismos y la contribución de esa semienajenación son muy efectivas, pues en ellos siempre se ha admirado y envidiado justamente esa fuerza con la que privan a los hombres de su voluntad y los inducen a creer en la ilusión de que ante ellos caminan guías sobrenaturales. Sin duda, creer que alguien posee poderes sobrehumanos eleva y entusiasma a los hombres: en este sentido, la enajenación ha aportado, como dice Platón, las mayores bendiciones a los hombres[131]. — En casos raros y especiales, esta parte de enajenación puede haber sido el medio que permitió mantener unida una naturaleza exuberante en todas direcciones: también en la vida de los individuos los delirios, que en sí son venenos, tienen a menudo el valor de remedios saludables; pero en todo «genio» que cree en su divinidad, el veneno termina por aflorar a medida que el «genio» envejece; recordemos por ejemplo a Napoleón, cuyo genio alcanzó esa poderosa unidad que lo eleva por encima de todos los hombres modernos, gracias precisamente a esa fe en sí mismo y en su estrella, y al consiguiente desprecio de los hombres, hasta que esta misma fe se trasformó en un fatalismo casi demente, le quitó rapidez y agudeza y fue la causa de su decadencia.

165.

El genio y la nada. — Entre los artistas, son precisamente las mentes originales, que extraen de sí mismas la creatividad, las que pueden a veces producir el vacío y la insipidez absolutos, mientras las naturalezas más dependientes, los llamados talentos, son ricos en recuerdos de todas las cosas buenas posibles y aún en casos de debilidad

[131] Cfr. Platón, *Fedro*, 244a, ed. E. Lledó, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1988, pp. 340-341.

producen cosas pasables. Si en cambio los originales se ven abandonados de sí mismos, el recuerdo no les proporciona ninguna ayuda: se vuelven vacíos.

166.

El público. — De la tragedia, el pueblo no desea otra cosa que el sentirse muy conmovido, para poder finalmente llorar con libertad; en cambio, el artista que asiste a una nueva tragedia encuentra placer en los hallazgos ingeniosos y los artificios técnicos, en el tratamiento y la distribución del contenido, en el nuevo empleo de viejos temas o de viejos pensamientos. Su posición ante la obra de arte es estética, es la posición del que crea; la primera, que sólo considera el contenido, es la del pueblo. De quien está en medio no vale la pena hablar, no es ni pueblo ni artista y no sabe lo que quiere: por tanto también su disfrute es confuso e insignificante.

167.

Educación artística del público. — Si el mismo tema no es tratado de cien maneras distintas por artistas diferentes, el público no aprende a ir más allá del interés por el contenido; sólo así puede captar y gozar incluso los matices, las delicadas y nuevas invenciones en el tratamiento del tema, puesto que lo conoce desde hace tiempo gracias a sus numerosas elaboraciones y no siente ya la fascinación de la novedad y la tensión.

168.

El artista y su séquito deben mantener el paso. — El progreso de un grado de estilo a otro debe ser tan lento como para que lo sigan no sólo los artistas, sino junto con ellos los oyentes y espectadores, y sepan así qué está sucediendo exactamente. En caso contrario, se abre de repente ese gran abismo entre el artista, que crea sus obras desde unas remotas alturas, y el público, que no puede alzarse a esas alturas y desanimado termina por caer mucho más abajo. En efecto, si el artista deja de elevar a su público, éste se hunde rápidamente; más aún, se precipita tanto más abajo y con tanto mayor peligro, cuanto más arriba lo haya llevado el genio; comparable al águila, de cuyas garras la tortuga, elevada hasta las nubes, cae para su desgracia[132].

169.

Origen de lo cómico. — Si se tiene en cuenta que, durante algún centenar de millares de años, el hombre fue un animal extremadamente expuesto al miedo, y que cada suceso repentino e imprevisto lo obligaba a estar listo para la lucha y quizás para la muerte; y que incluso más tarde, en las relaciones sociales, toda seguridad sólo se basaba en lo que era esperable y tradicional en la manera de pensar y actuar, no hay que sorprenderse que, frente a todo los sucesos repentinos, imprevistos y que sobrevienen sin peligro ni daño en las palabras y los actos, el hombre se descargue y pase a lo contrario del miedo: el ser estremecido y tembloroso de miedo se relaja y se destensa — el hombre ríe. Este tránsito desde un miedo momentáneo a un breve estado

[132] Cfr. Esopo, *Fábulas*, 264, en *Fábulas. Vida de Esopo. Vida de Babrio*, ed. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal, Madrid, Gredos, 1985.

de loca alegría se llama lo *cómico*. En cambio, en el fenómeno de lo trágico, el hombre pasa rápidamente de una grande y duradera alegría a un gran miedo; pero como entre los mortales, una alegría grande y duradera es mucho más rara que las ocasiones de angustia, en el mundo hay mucho más de cómico que de trágico; nos reímos mucho más a menudo de cuanto nos sentimos estremecidos.

170.

Ambición de artista. — Los artistas griegos, por ejemplo los trágicos, hacían poesía para vencer; todo su arte no es pensable sin la competición: la buena Eris de Hesíodo, la ambición, daba alas a su genio[133]. Ahora bien, esta ambición exigía ante todo que su obra conservase la máxima excelencia ante *sus propios ojos*, según el concepto que *ellos* tenían de excelencia, es decir, sin tener en cuenta el gusto predominante y la opinión general sobre lo que en una obra de arte debía ser excelente; así Esquilo y Eurípides estuvieron mucho tiempo sin tener éxito, hasta que consiguieron *educar* para sí mismos a unos jueces artísticos que valorasen su obra según criterios establecidos por ellos mismos. Ellos buscaban así la victoria sobre sus rivales, sobre la base de su propia valoración, ante su propio jurado, querían *ser* más excelentes de manera efectiva; exigían que su valoración fuese aprobada desde el exterior, que su juicio fuese confirmado. Aspirar a los honores significaba en este caso «hacerse superiores y desear que esto mismo se haga patente en público». Si falta lo primero y no obstante se desea lo segundo, se habla de *vanidad*. Si falta lo segundo, sin sentir su carencia, se habla de *orgullo*.

171.

Lo necesario en la obra de arte[134]. — Aquellos que hablan tanto de la necesidad que domina en una obra de arte exageran, *in maiorem artis gloriam*[135] si son artistas, y por ignorancia si son profanos. Las formas de una obra de arte, que dan voz a los pensamientos contenidos en ella y son por tanto su modo de hablar, poseen siempre algo de opcional, como todo tipo de lenguaje. El escultor puede añadir a su obra muchos pequeños retoques, o bien omitirlos: así también el intérprete, sea un actor o, en el campo musical, un virtuoso o un director. Esta acumulación de pequeños retoques y matices le gustan hoy, mañana ya no, existen más por el artista que por la obra de arte, porque también él necesita a veces, en el rigor y en la autodisciplina que requiere la plasmación del pensamiento principal, golosinas y juguetes para no volverse gruñón.

172.

Hacer olvidar al maestro[136]. — El pianista que interpreta la obra de un maestro habrá tocado de la mejor manera si consigue hacerlo olvidar y dar la impresión de contar la historia de su propia vida o de estar viviendo algo justo en ese momento.

---

[133] Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 11-41, en *Obras y framentos*, *op. cit.*, pp. 62-64 (sobre las dos Érides).

[134] Cfr. su redacción previa en FP II, 1.ª, 22 [82].

[135] «A mayor gloria del arte».

[136] Cfr. su redacción previa en FP II, 1.ª, 22 [82]. Cf. También FP II, 1.ª, 23 [100].

Ahora bien: si no *es* algo significativo, todo el mundo maldecirá la verbosidad con la que habrá contado su vida. Por ello debe saber capturar la fantasía del oyente. De aquí se explican, entre otras cosas, todas las debilidades y manías del «virtuosismo».

173.

Corriger la fortune[137]. — En la vida de los grandes artistas hay casos desafortunados que, por ejemplo, obligan al pintor a esbozar su cuadro más importante sólo como pensamiento fugaz, u obligaron por ejemplo a Beethoven a dejarnos en algunas grandes sonatas (como la gran sonata en si bemol mayor[138]) sólo la insuficiente reducción para piano de una sinfonía. Aquí el artista siguiente debe intentar corregir posteriormente la vida de los grandes: algo que podría hacer quien, por ejemplo, como maestro de todos los efectos orquestales, resucitase esa sinfonía destinada a su muerte aparente en el piano.

174.

Empequeñecer. — Hay cosas, hechos y personas que no soportan ser tratados según una medida pequeña. No se puede empequeñecer a figuras de baratija el grupo del Laocoonte: su grandeza es necesaria. Pero mucho más raro es que algo pequeño por naturaleza resista el engrandecimiento; por esto, los biógrafos conseguirán siempre mejor representar como pequeño al hombre grande, que como grande al hombre pequeño.

175.

Sensualidad en el arte actual. — A menudo los artistas actuales cometen un error de cálculo, cuando se esfuerzan en dar a sus obras un efecto sensual; en efecto, los espectadores y los oyentes no tienen ya unos sentidos plenos, y a causa de esa obra de arte, caen, en contra de todo el propósito del artista, en una «santidad» del sentimiento, emparentada estrechamente con el aburrimiento. — Su sensualidad quizá empiece justo allí donde termina la del artista, ambos por tanto sólo coinciden como mucho en un solo punto.

176.

Shakespeare como moralista. — Shakespeare meditó mucho sobre las pasiones y a muchas de ellas tuvo fácil acceso probablemente a causa de su temperamento (en general, los dramaturgos son bastante malas personas). Pero no sabía hablar de ellas, como Montaigne, y ponía en boca de personajes apasionados observaciones *sobre* las pasiones; algo en realidad contra naturaleza, pero que vuelve a sus dramas tan ricos de pensamientos que todos los demás parecen vacíos y suscitan con facilidad aversión. — Las sentencias de Schiller (que casi siempre tienen como base ideas falsas o insignificantes) son precisamente sentencias teatrales, y como tales producen un fuerte efecto: mientras las de Shakespeare hacen honor a su modelo Montaigne y en-

---

[137] «Corregir la fortuna».

[138] L. v. Beethoven, Sonata para piano n.º 29, en si bemol mayor, op. 106, con el título original «Gran sonata para piano de martillos [Hammerklavier]».

cierran de manera concisa pensamientos completamente serios, pero justo por ello demasiado lejanos y sutiles a los ojos del público del teatro, y por tanto ineficaces.

177.

Hacerse oír bien. — No sólo hay que saber tocar bien, sino además hacerse oír bien. Si la sala es demasiado grande, incluso las manos del más grande maestro del violín sólo emitirían un chirrío; podríamos confundir entonces al maestro con un chapucero.

178.

Lo incompleto como lo eficaz. — Igual que las figuras en relieve impresionan fuertemente la fantasía porque parecen casi despegarse de la pared para detenerse de golpe, como retenidas de alguna manera; así a veces la exposición incompleta, en relieve, de un pensamiento, de toda una filosofía, es más eficaz que una exposición exhaustiva: se deja mayor espacio al trabajo del espectador, que se ve estimulado a completar la creación de lo que tiene delante bajo un claroscuro tan fuerte, a pensarlo hasta el fondo y a superar él mismo ese obstáculo que hasta entonces impedía que saliese fuera completamente.

179.

Contra los originales. — Cuando el arte se viste con la tela más gastada, se le reconoce mejor como arte.

180.

Espíritu colectivo. — Un buen escritor no sólo posee su propio espíritu sino también el de sus amigos.

181.

Dos especies de desconocimiento. — La desgracia de los escritores claros y agudos es que se les toma por planos, por lo que no se les dedica ningún esfuerzo: y la suerte de los oscuros es que el lector se esfuerza con ellos y atribuye al mérito de ellos la alegría que les proporciona su propia diligencia.

182.

Relación con la ciencia. — No sienten ningún interés real hacia una ciencia todos aquellos que sólo comienzan a apasionarse cuando ellos mismos han hecho algún descubrimiento en ella.

183.

La llave. — Ese único pensamiento al que un hombre importante le atribuye gran valor, entre el escarnio y la risa de los mediocres, es para él una llave para ocultas cámaras del tesoro, y para los demás nada más que un hierro envejecido.

184.

Intraducible. — Lo que en un libro es intraducible no es lo mejor ni lo peor de él.

185.

Paradojas del autor. — Las llamadas paradojas del autor, con las que se escandaliza el lector, a menudo no están en absoluto en el libro del autor, sino en la cabeza del lector.

186.

Ingenio. — Los autores más ingeniosos suscitan una sonrisa apenas perceptible.

187.

La antítesis[139]. — La antítesis es la puerta estrecha a través de la cual al error más le gusta colarse hasta la verdad.

188.

Los pensadores como estilistas.[140] — La mayoría de pensadores escriben mal porque nos comunican no sólo sus pensamientos, sino también lo que piensan de sus pensamientos.

189.

Pensamientos en la poesía. — El poeta conduce solemnemente sus pensamientos sobre el carro del ritmo: a menudo porque esos pensamientos no saben ir a pie.

190.

Pecado contra el espíritu del lector. — Cuando el autor reniega de su talento, sólo para ponerse a la altura del lector, comete el único pecado mortal que éste, en caso de que se dé cuenta, no le perdonará nunca. A una persona pueden decírsele cosas malas: pero *con la manera en que* se dicen hay que saber consolar de nuevo su vanidad.

191.

Límite de la honestidad. — Incluso al escritor más honesto se le escapa una palabra de más cuando quiere redondear un período.

192.

El mejor autor[141]. — El mejor autor será aquél que se avergüence de convertirse en escritor.

---

[139] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [29].
[140] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [22].
[141] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [32].

193.

Ley draconiana contra los escritores. — Habría que considerar al escritor como un malhechor que sólo en casos rarísimos merece la gracia o la absolución: sería un buen remedio contra la proliferación de libros.

194.

Los bufones de la cultura moderna. — Los bufones de las cortes medievales se corresponden con nuestros folletinistas; son el mismo tipo de hombre, semirrazonables, ingeniosos, exagerados, necios, que a veces sólo sirven para mitigar con chismorreos y ocurrencias un ambiente cargado de *pathos*, y para tapar con su vociferar el redoble de campanas demasiado grave y solemne de grandes acontecimientos; antaño al servicio de la nobleza y los príncipes, hoy en día al servicio de los partidos (del mismo modo que, en el sentimiento y la disciplina de partido, pervive aún una buena parte de la vieja sumisión del pueblo a los príncipes). Pero toda la clase moderna de los literatos está muy cerca de los folletinistas: son los «bufones de la cultura moderna», que podemos juzgarlos con menos severidad si no se les considera responsables del todo. Considerar el oficio de escritor como una profesión para ganarse la vida debería ser visto como una clase de locura.

195.

Tras los griegos. — Hoy en día el gran obstáculo del conocimiento está en que, a causa de una secular exageración del sentimiento, todas las palabras se han vuelto brumosas y ampulosas. Ese nivel superior de cultura que se pone bajo la autoridad (si bien no la tiranía) del conocimiento, necesita una gran sobriedad del sentimiento y una fuerte concentración de todas las palabras; en esta tarea nos han precedido los griegos de los tiempos de Demóstenes. Característica de todos los escritos modernos es la tensión excesiva; en ellos, incluso cuando han sido escritas con sencillez, las palabras son *sentidas* aún de manera demasiado excéntrica. Rigurosa reflexión, concisión, frialdad y sencillez, llevadas incluso deliberadamente hasta el límite, y en general control del sentimiento y laconismo, — sólo esto puede servir de remedio. — Por lo demás, esta manera fría de escribir y sentir también está resultando ahora, por contraste, muy fascinante: y en ello reside verdaderamente un nuevo peligro. Pues el frío agudo es tan estimulante como un alto grado de calor.

196.

Buenos narrando, malos explicando. — A menudo en los buenos narradores, la admirable seguridad y coherencia psicológica que demuestran en las acciones de sus personajes, contrasta, incluso de manera ridícula, con la falta de pericia en su pensamiento psicológico: de modo que su cultura parece en un primer momento excepcionalmente elevada, y un momento después deplorablemente baja. También suele ocurrir muy a menudo que explican de manera claramente *falsa* el carácter y las acciones de sus propios héroes — no hay duda de ello, por muy increíble que suene todo esto. Quizá el pianista más grande haya reflexionado de manera insuficiente sobre las condiciones técnicas y sobre la virtud, vicio, utilidad y educabilidad específicas de cada dedo (ética dactilar), y cometa burdos errores cuando habla de estas cosas.

197.

Los escritos de los conocidos y sus lectores. — Leemos los escritos de las personas que conocemos (amigos y enemigos) de dos maneras, puesto que, por una parte, nuestro conocimiento personal nos susurra continuamente: «Esto es suyo, es un signo de su naturaleza íntima, de sus vivencias, de su talento»; y por otra, un tipo de conocimiento diferente intenta establecer cuál es el alcance de esa obra en sí misma, qué valor merece en general prescindiendo de su autor, qué enriquecimiento del saber supone. Como es obvio, estas dos maneras de leer y sopesar se entorpecen mutuamente. Incluso la conversación con un amigo sólo puede producir buenos frutos para el conocimiento, cuando los dos interlocutores sólo piensan en el asunto y se olvidan de ser amigos.

198.

Sacrificios rítmicos[142]. — Los buenos escritores modifican el ritmo de algunos períodos sólo porque no reconocen en el lector común la capacidad de captar la cadencia de la frase en su primera redacción: así los vuelven más fáciles, dando preferencia a ritmos más conocidos. — Este miramiento hacia la incapacidad rítmica de los lectores actuales ha arrancado ya muchos suspiros, porque mucho se le ha sacrificado. — ¿No les pasa lo mismo a los buenos músicos?

199.

Lo incompleto como atractivo artístico. — Lo incompleto es a menudo más eficaz que lo completo, sobre todo en un elogio: en vista a sus objetivos hace falta precisamente una estimulante incompletud, como elemento irracional que simule ante la fantasía del lector un mar y, como una niebla, esconda la costa de enfrente, y por tanto la limitación del objeto del elogio. Si se habla de los méritos conocidos de un hombre, describiéndolos amplia y exhaustivamente, esto deja siempre la sospecha de que sean los únicos méritos. Quien elogia de manera completa se pone por encima del elogiado, parece casi *abrazarlo con la mirada*. Por esto, la completud tiene el efecto de debilitar.

200.

Cuidado con el escribir y el enseñar[143]. — Quien ha escrito alguna vez y siente en sí mismo la pasión de escribir, de todo aquello que hace y vive sólo aprende lo que puede ser comunicado con la escritura. Ya no piensa en sí mismo, sino en el escritor y en el público: quiere comprender, pero no para su propio uso. Quien enseña es en la mayoría de los casos incapaz de hacer algo para su propio bien, piensa siempre en el bien de sus alumnos, y todo nuevo conocimiento sólo le satisface si puede comunicárselo a otros. Termina por verse a sí mismo como una mera vía del saber y en general como un medio, de modo que deja de tomarse en serio a sí mismo.

---

[142] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [49].
[143] Cfr. FP II, 1.ª, 16 [3].

201.

Los malos escritores necesarios. — Siempre tendrá que haber malos escritores, porque responden al gusto de épocas no desarrolladas e inmaduras; éstas también tienen sus necesidades, igual que las maduras. Si la vida humana fuese más larga, el número de los individuos maduros prevalecería, o por lo menos sería igual al de los inmaduros; en cambio, la mayoría muere demasiado joven, es decir, hay siempre muchas más inteligencias no desarrolladas y con mal gusto. Éstas además desean con la mayor vehemencia, como es propio de la juventud, que sus necesidades sean satisfechas, y *obligan a producir para sí mismas* malos autores.

202.

Demasiado cerca y demasiado lejos. —A menudo el lector y el autor no se entienden porque el autor conoce demasiado bien su tema y le resulta casi aburrido, por lo que se ahorra los ejemplos, que conoce a centenares; el lector, en cambio, es ajeno al asunto y fácilmente le puede parecer mal fundado si se le priva de los ejemplos.

203.

Una preparación para el arte ya desaparecida. — De todo lo que se estudiaba en el bachillerato, lo más preciado era el ejercicio del estilo latino; pues éste era al mismo tiempo un *ejercitarse en el arte*, mientras todas las demás tareas sólo miraban al saber. Anteponerle la redacción en alemán es una barbarie, pues nosotros los alemanes no tenemos un estilo alemán modélico que se haya formado progresivamente en la elocuencia pública; pero si con la redacción en alemán se pretende favorecer el ejercicio del pensamiento, sin duda es mejor prescindir provisionalmente del estilo en general, separando el ejercicio del pensamiento del ejercicio en la exposición. Este último debería referirse a la múltiple plasmación de un contenido dado, y no a la invención autónoma de un contenido. La exposición sencilla de un contenido dado era la tarea del estilo latino, por el que los antiguos profesores poseían una finura[144] de oído ya desaparecida. Quien antaño aprendía a escribir bien en una lengua moderna se lo debía a este ejercicio (hoy nos vemos obligados a ir a la escuela de los antiguos franceses); más aún: él se hacía una idea de la altura y dificultad de la forma y era preparado para el arte en general a través del único camino correcto, a través de la praxis.

204.

Lo oscuro y lo clarísimo uno junto a otro. — Los escritores que normalmente no saben darle ninguna claridad a sus pensamientos, eligen con preferencia, para los detalles, las expresiones y los superlativos más fuertes y exagerados: nace así un efecto de luz parecido al de las antorchas a través de confusos senderos de bosque.

205.

Pintura literaria[145]. — La mejor manera de representar un objeto importante es tomando del mismo objeto los colores que hacen falta para pintarlo, como hace el

---

[144] Corrección de los *Nachberichte*: «Feinheit» en lugar de «Freiheit».
[145] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 22 [64].

químico, y luego usarlos como hace el artista: haciendo surgir el diseño de los márgenes y las transiciones del color. La pintura adquiere así algo del fascinante elemento natural que vuelve significativo al objeto mismo.

206.

Libros que enseñan a danzar. — Hay escritores que representando lo imposible como posible y hablando de las cosas morales y geniales como si fuesen sólo un capricho, un arbitrio, producen una sensación de desbordante libertad, como si el hombre se pusiese de puntillas y tuviese que danzar por entero ante el placer que siente dentro de sí.

207.

Pensamientos no acabados. — Así como no sólo la edad adulta, sino también la infancia y la juventud tienen un valor en sí mismas y no hay que considerarlas en absoluto como pasajes o puentes, también los pensamientos no acabados tienen su valor. Por tanto, no hay que atormentar a un poeta con sutiles interpretaciones, sino complacerse en la incertidumbre de su horizonte, como si el camino estuviese aún abierto a muchos pensamientos. Uno se encuentra en el umbral, se espera casi como si fuese a desenterrar un tesoro: es como si fuésemos a hacer en el instante un feliz descubrimiento de pensamientos profundos. El poeta anticipa algo del placer del pensador que halla un pensamiento fundamental, y nos transmite el deseo de él, de modo que queremos apresarlo: pero éste pasa revoloteando sobre nuestras cabezas y nos muestra sus bellísimas alas de mariposa — pero se nos escapa.

208.

El libro casi convertido en hombre. — Todo escritor se queda boquiabierto una y otra vez de cómo el libro, una vez que se ha separado de él, vive una vida propia; para él es como si de un insecto se hubiese separado una parte que continuase andando su camino. Quizá él se olvida del todo de ese libro, quizá se eleva por encima de las ideas que expresó en él, quizá él mismo ya no lo entienda y haya perdido las alas con las que volaba cuando lo ideó: mientras tanto el libro se busca sus lectores, enardece vidas, alegra, espanta, crea nuevas obras, se convierte en el alma de propósitos y acciones — en suma: vive como un ser dotado de espíritu y alma, y sin embargo sigue sin ser hombre. — El destino más feliz es el de aquel autor que puede llegar a decir, cuando es viejo, que todo lo que había en él, pensamientos y sentimientos creadores de vida, fortificantes, ennoblecedores, esclarecedores, continúa perviviendo en sus escritos, y que él sólo es ya una ceniza gris, mientras el fuego es salvaguardado y difundido por todas partes. — Si se considera además que toda acción humana, y no sólo un libro, se convierte de algún modo en motivo de otras acciones, deseos y pensamientos, y que todo lo que ocurre está indisolublemente anudado a todo lo que ocurrirá, se descubre la única verdadera *inmortalidad* que existe, la del movimiento: lo que una vez movió, queda encerrado y se vuelve eterno en la concatenación total de todo lo existente, como un insecto en el ámbar.

209.

Alegría en la vejez. — El pensador y el artista que han puesto lo mejor de sí mismos en sus obras, experimentan una alegría casi maligna en la visión de cómo el tiempo ataca y destruye lentamente su cuerpo y espíritu: es como si desde un rincón viesen a un ladrón esforzarse en abrir su caja de caudales, sabiendo que está vacía y que todos los tesoros ya están a salvo.

210.

Fertilidad tranquila. — Los aristócratas del espíritu por nacimiento no son demasiado diligentes; sus creaciones aparecen y caen del árbol en una tranquila tarde de otoño, sin desearlas, extraerlas y empujarlas con ansiedad a causa de la novedad. La incesante voluntad de crear es vulgar y signo de celos, envidia y ambición. Si uno es algo, no hace falta propiamente hacer nada — y a pesar de ello se hace mucho. Por encima del hombre «productivo» hay una especie más alta.

211.

Aquiles y Homero. — Ocurre siempre como entre Aquiles y Homero: uno tiene la experiencia vivida, el sentimiento, el otro la *describe*. Un verdadero escritor se limita a darle palabras al afecto y a la experiencia de otros; es artista por saber adivinar mucho de lo poco que ha sentido. Los artistas no son en absoluto hombres de las grandes pasiones, pero a menudo *se hacen pasar* por ellos, creyendo inconscientemente que se prestará mayor crédito a las pasiones que describen si su vida atestigua una experiencia en este campo. Basta dejarse ir, no controlarse, dejar que se desahoguen libremente la propia ira, los propios deseos, y en seguida todos gritan: ¡qué apasionado es! Pero la pasión que excava en profundidad, que consume y a menudo devora al individuo es otra cosa: quien la siente, desde luego no la describe en dramas, música o novelas. Los artistas son a menudo individuos *desenfrenados*, precisamente en tanto que no son artistas: pero esto es otra cosa.

212.

Viejas dudas sobre el efecto del arte[146]. — ¿La compasión y el miedo realmente se descargan mediante la tragedia, como quiere Aristóteles[147], de modo que el espectador se vuelve a casa más frío y tranquilo? ¿Las historias de espíritus nos vuelven menos temerosos y supersticiosos? En algunos procesos físicos, como por ejemplo el goce amoroso, es verdad que con la satisfacción de su necesidad sobreviene la atenuación y debilitamiento temporales del instinto. Pero el miedo y la compasión no son, en este sentido, necesidades de determinados órganos que quieren ser satisfechas. Y a la larga, con la repetida satisfacción, todo instinto resulta *reforzado*, a pesar de esas periódicas mitigaciones. Podría ocurrir que en cada ocasión la compasión y el miedo fuesen atenuados y descargados por la tragedia, pero en conjunto aumentarían

[146] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [99] y 21 [75].

[147] Cfr. Aristóteles, *Poética*, ed. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974, lib. I, 6, 1449b27-28, p. 145; y *Política*, ed. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, lib. VIII, 1341b 38ss., pp. 474-475.

por efecto de lo trágico, y entonces tendría razón Platón cuando opinaba que la tragedia nos vuelve a la larga más angustiados y sentimentales. El mismo poeta trágico adquiriría entonces necesariamente una visión del mundo oscura y angustiada, y un alma blanda, excitable, lagrimosa; y concordaría con la opinión de Platón el hecho de que los poetas trágicos y las enteras comunidades estatales que se recrean en ello terminan degenerando en una progresiva carencia de medida y freno[148]. — ¿Pero qué derecho tiene nuestra época a dar una respuesta a la gran pregunta de Platón acerca del influjo moral del arte? ¿Aunque tuviésemos arte — dónde tenemos nosotros el influjo, *algún tipo* de influjo del arte?

213.

Disfrute del sinsentido. — ¿Cómo puede el hombre disfrutar del sinsentido? Pues esto ocurre siempre que en el mundo se ríe; más aún, se puede decir que casi en todas partes donde hay felicidad, está la alegría del sinsentido. La inversión de la experiencia en su contrario, lo útil en inútil, lo necesario en arbitrario, pero de tal manera que no provoque daños y sea representado sólo por petulancia, nos deleita porque nos libera momentáneamente de la constricción de lo necesario, de lo útil, de lo conforme a la experiencia, cosas todas que solemos ver como nuestros amos implacables; jugamos y reímos cuando lo que esperamos (que normalmente nos pone tensos y amedrentados) se descarga sin daño. Es la alegría de los esclavos en las fiestas de las Saturnales.

214.

Ennoblecimiento de la realidad. — Por el hecho de que los hombres veían en el instinto afrodisíaco una divinidad y sentían sus efectos internos con veneración y gratitud, a lo largo de los tiempos este afecto se ha ido compenetrando de ideas más elevadas y de este modo se ha ennoblecido enormemente. Así algunos pueblos, gracias a ese arte de la idealización, convirtieron las enfermedades en grandes fuerzas auxiliares de la cultura: los griegos, por ejemplo, que en los primeros siglos sufrían de grandes epidemias nerviosas (del tipo de la epilepsia o el baile de San Vito), formaron a partir de ellas el espléndido tipo de la bacante. — En efecto, los griegos nada tenían menos que una salud robusta; — su secreto fue el de adorar como divinidad también a la enfermedad, siempre que tuviese *poder*.

215.

Música[149]. — La música en y por sí misma no es tan significativa para nuestra interioridad, tan profundamente excitante como para poder ser considerada como el lenguaje *inmediato* del sentimiento; sino que su antiquísima unión con la poesía ha introducido tanto simbolismo en el movimiento rítmico, en la intensidad y debilidad de las notas, que ahora nos *imaginamos* que habla directamente a la interioridad y que proviene *de la* interioridad. La música dramática sólo es posible cuando el arte musical se ha empadronado de un campo vastísimo de medios simbólicos, a través de la canción, la ópera y centenares de ensayos de pintura musical. La «música absoluta» es o bien forma en

[148] Cfr. Platón, *República*, lib. X, 605c — 606b, en *Diálogos IV*, ed. C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986, pp. 474-475.

[149] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [52].

sí, en un estadio aún tosco de la música, cuando el sonar produce goce mediante el ritmo y la variedad de intensidad, o bien es simbolismo de las formas sin poesía, que ya consigue hablarle al entendimiento, después de que las dos artes hayan ido unidas en el curso de un largo desarrollo y la forma musical al final se haya entretejido con los hilos de los conceptos y sentimientos. Los hombres que se han quedado atrasados en la evolución musical pueden sentir de manera puramente formal la misma pieza musical en la que los avanzados, en cambio, lo entienden todo simbólicamente. En sí misma ninguna música es profunda y está llena de significado, no habla de la «voluntad» ni de la «cosa en sí»; esto sólo ha podido inventárselo el entendimiento en una época en la que ya había conquistado para el simbolismo musical toda la esfera de la vida interior. Ha sido el mismo entendimiento lo que ha *introducido* en el sonido este significado, así como ha introducido, en las proporciones de líneas y masas de la arquitectura, un significado que en sí es completamente extraño a las leyes mecánicas.

216.

Gestos y lenguaje[150]. — Más antiguo que el lenguaje es la imitación espontánea de los gestos, que aún hoy en día, cuando normalmente se intenta reprimir el lenguaje gestual y se aprende a dominar los propios músculos, es tan fuerte que no podemos ver un movimiento en un rostro sin que se produzca una reacción en el nuestro (se puede observar que un bostezo simulado provoca, en el que mira, un bostezo natural). El gesto imitado llevaba a aquél que lo imitaba al sentimiento que se expresaba en el rostro y en el cuerpo que eran objetos de la imitación. Así se aprendió a entenderse: así aprende todavía el niño a entender a la madre. Por lo general, puede que los sentimientos de dolor fuesen expresados con gestos que a su vez producían dolor (por ejemplo, arrancarse los pelos, golpearse el pecho, contraer o torcer violentamente los músculos de la cara). Viceversa: los gestos del placer eran ellos mismos placenteros y se prestaban por tanto con facilidad a establecer un mutuo entendimiento (la risa como expresión del cosquilleo, que es algo placentero, servía a su vez para expresar otros sentimientos de placer). — En cuanto hubo entendimiento mediante los gestos, pudo nacer un *simbolismo* del gesto: es decir, se dio un acuerdo sobre un lenguaje de signos y sonidos, de manera que primero se daban juntos sonido *y* gesto (al que el primero se añadía simbólicamente) y luego sólo sonido. — Parece que en los tiempos antiguos se producía eso mismo que hoy sigue ocurriendo, ante nuestros ojos y oídos, en la evolución de la música, a saber, en la música dramática: mientras que al principio la música, sin danza y mimo que la expliquen (lenguaje gestual), es un ruido vacío, el oído, a través de una larga habituación a esa conjunción de música y movimiento, es adiestrado en la interpretación inmediata de figuras musicales y alcanza al final un nivel de rápida comprensión, en el que ya no necesita el movimiento visible y *entiende* al músico también sin él. Se habla entonces de música absoluta, es decir, de música en la que todo es entendido en seguida simbólicamente sin más ayuda.

217.

Desensualización del arte superior. — Gracias al extraordinario ejercicio al que la evolución artística de la nueva música ha sometido a nuestro entendimiento, nues-

[150] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [110].

tros oídos se han vuelto cada vez más intelectuales. Por consiguiente, hoy soportamos intensidades sonoras mucho mayores, mucho más «ruido», porque estamos ejercitados, mejor que nuestros predecesores, a oír *lo racional* que hay *en él*. En efecto, hoy en día todos nuestros sentidos están bastante embotados porque, precisamente, siempre buscan en seguida la razón, es decir, el «esto significa» y ya no el «esto es»; y este embotamiento se revela en el predominio absoluto del temperamento musical, pues hoy en día son excepcionales los oídos capaces de hacer sutiles distinciones como entre do sostenido y re bemol. Desde este punto de vista nuestro oído se ha vuelto más grosero. Además ha sido conquistada para la música la parte fea del mundo, originariamente hostil a los sentidos; su esfera de poder para expresar sobre todo lo sublime, terrible y misterioso se ha ampliado así de manera sorprendente y nuestra música hace hablar a cosas que antes no tenían habla. De la misma manera, algunos pintores[151] han hecho al ojo más intelectual y han superado ampliamente lo que antes se llamaba el disfrute con los colores y las formas. También en este campo, el entendimiento artístico ha conquistado esa parte del mundo que antes pasaba por fea. — ¿Cuál es la consecuencia de todo ello? Cuanto más capaces de pensamiento se vuelven la vista y el oído, tanto más se acercan al límite en que se vuelven insensibles: el disfrute se traslada al cerebro, los mismos órganos de los sentidos se embotan y se debilitan, lo simbólico va ocupando progresivamente el lugar de lo existente — y por este camino llegaremos con tanta seguridad a la barbarie cuanto por cualquier otro. Entretanto se sigue diciendo: el mundo es más feo que nunca, pero *significa* el mundo más bello que haya existido nunca. No obstante, cuanto más se difunda y volatilice el perfume ambarino del significado, tanto más raros serán aquellos que lo perciban: el resto terminará por quedarse con lo feo, intentando gozar de él directamente, lo que sin embargo nunca conseguirán. Así existe en Alemania una doble corriente de evolución musical: aquí una legión de diez mil con exigencias progresivamente más elevadas y delicadas, que cada vez ponen más el oído en «lo que significa»; y allí la inmensa mayoría que año tras año se vuelve más incapaz de entender el significado, incluso bajo las formas de la fealdad sensible, y aprende por tanto a captar en la música, con mayor placer cada vez, el elemento feo y repugnante en sí mismo, es decir, la bajeza sensual.

218.

La piedra es más piedra que antes. — En general nosotros ya no comprendemos la arquitectura, al menos no del mismo modo que la música. Hemos crecido fuera del simbolismo de las líneas y las figuras, igual que nos hemos deshabituado a los efectos sonoros de la retórica y no hemos mamado esa especie de leche materna de la cultura desde el primer instante de vida. Originalmente en un edificio griego o cristiano todo significaba algo, esto es, en vista a un orden superior de las cosas: esta atmósfera de significado inagotable rodeaba el edificio como un velo mágico. La belleza entraba en el sistema sólo posteriormente, sin menoscabar en lo esencial ese sentimiento fundamental de lo inquietante y sublime, de lo consagrado por la magia y la cercanía de una divinidad; a lo más, la belleza *mitigaba el espanto*, — pero este espanto era en todas partes el presupuesto. — ¿Qué es hoy para nosotros la belleza de un edificio? Lo mismo que el bello rostro de una mujer sin espíritu: una máscara.

---

[151] En la redacción previa Nietzsche menciona a Arnold Böcklin.

219.

Origen religioso de la música moderna. — La música llena de alma nace del catolicismo reinstaurado tras el Concilio de Trento, gracias a Palestrina, quien expresó en sonidos el despertar de una nueva espiritualidad, íntima y profundamente emotiva; más tarde, Bach hizo lo mismo en el protestantismo, cuando por obra de los pietistas fue profundizado y liberado del carácter dogmático fundamental que tenía en sus orígenes. Presupuesto y fase previa necesaria para este doble nacimiento fue el dedicarse a la música como se había hecho en el Renacimiento y en el pre-Renacimiento, esto es, con esa labor de investigación en música, con ese placer esencialmente científico en el virtuosismo de la armonía y la conducción de las voces. Por otra parte, también hacía falta el precedente de la ópera: en ella el profano expresaba su protesta contra una música demasiado intelectualista que se había vuelto fría, quería darle de nuevo a Polimnia un alma. — Sin esa trasformación profundamente religiosa de su atmósfera, sin la resonancia de un sentimiento rebosante de fervor, la música se habría quedado en intelectualista u operística; el espíritu de la Contrarreforma es el espíritu de la música moderna (pues el pietismo de la música de Bach es una especie más de contrarreforma). Así de grande es nuestra deuda con la vida religiosa. — La música fue el *Contra-renacimiento* en el campo del arte; a él pertenece la tardía pintura de Murillo y quizá también el estilo Barroco: en todo caso más que la arquitectura del Renacimiento o de la Antigüedad. Y aún hoy podríamos preguntarnos: ¿si nuestra música moderna pudiese mover las piedras, las recompondría en una arquitectura antigua? Lo dudo mucho. Pues lo que dirige a esta música, el afecto, el placer en los estados de ánimo extremadamente tensos y elevados, el querer volverse viva a toda costa, los bruscos cambios de sentimiento, el fuerte efecto de relieve de luces y sombras, la yuxtaposición de éxtasis e ingenuidad, — todo esto reinó ya en las artes plásticas y creó nuevas leyes del estilo: — pero no fue ni en la Antigüedad ni en la época del Renacimiento.

220.

El más allá en el arte. — No sin profundo dolor tenemos que admitir que los artistas de todas las épocas, en su expansión más elevada, han llevado a una celeste transfiguración justamente esas ideas que hoy en día reconocemos como falsas: son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no podrían haberlo sido sin una fe absoluta en su verdad. Ahora bien, si la fe en esas verdades empieza a disminuir en general, empalidecerán los colores irisados en torno a los límites del conocimiento y el fantasear humanos: entonces ya no podrá florecer ese género de arte que, como en la *Divina comedia*, los cuadros de Rafael, los frescos de Miguel Ángel y las catedrales góticas tiene como presupuesto un significado de los objetos artísticos no sólo cósmico sino incluso metafísico. Que haya existido un arte y una fe de artista así se convertirá en una leyenda emocionante.

221.

La revolución en la poesía. — La rígida constricción que se autoimponían los dramaturgos franceses, respecto a la acción, el lugar y el tiempo, respecto al estilo, a la construcción del verso y la frase, a la elección de las palabras y los pensamientos, fue

una escuela tan importante como la del contrapunto y la fuga en la evolución de la música moderna, o como las figuras gorgianas en la elocuencia griega. Atarse de esa manera puede parecer absurdo; pero no existe otro medio para salir del naturalismo que el de restringirse ante todo de la manera más fuerte (y acaso más arbitraria). Se aprende así poco a poco a andar con gracia incluso sobre los angostos pensamientos que cruzan abismos vertiginosos, y se lleva consigo, como botín, la máxima agilidad de movimientos: como lo demuestra la historia de la música a todos los hombres de hoy. Aquí se observa de qué modo las ataduras van cayendo poco a poco hasta parecer que han caído del todo: esta *apariencia* es el resultado más alto del necesario desarrollo del arte. En la poesía moderna no se ha producido ese progresivo y exitoso desprendimiento de las ataduras autoimpuestas voluntariamente. Lessing ridiculizó en Alemania la forma francesa, es decir, la única forma artística moderna y remitió a Shakespeare; se perdió así la continuidad de ese desatarse y se dio un paso atrás, hacia el naturalismo — es decir, hacia los inicios del arte. Goethe intentó salvarse imponiéndose una y otra vez nuevas ataduras de distintas maneras; pero, una vez partido el hilo de la evolución, incluso el hombre más dotado no llega más que a un continuo experimentar. Schiller debe la relativa seguridad de su forma al modelo, que inconscientemente veneraba aún repudiándolo, de la tragedia francesa, y se mantuvo bastante independiente de Lessing (cuyos intentos dramáticos, como se sabe, rechazaba). A los mismos franceses empezó a faltarles de repente, después de Voltaire, los grandes talentos que habrían podido orientar la evolución de la tragedia desde la constricción hacia esa apariencia de libertad; más tarde, siguiendo el ejemplo alemán, también ellos dieron el salto hacia una especie de rousseauniano estado de la naturaleza en el arte y se dedicaron a experimentar. Baste leer de vez en cuando el *Mahoma* de Voltaire para entender cuánto se ha perdido definitivamente para la cultura europea con esa ruptura de la tradición. Voltaire fue el último de los grandes dramaturgos en domar con mesura griega su alma multiforme, estando además a la altura de las más altas tempestades trágicas — pudo hacer lo que ningún alemán podía aún, porque la naturaleza de los franceses es mucho más afín a la griega que la de los alemanes—; fue también el último de los grandes escritores que, en el tratamiento del discurso en prosa, poseía un oído griego, conciencia artística griega y simplicidad y gracia griegas; así como fue uno de los últimos hombres capaces de asumir dentro de sí mismo la máxima libertad de espíritu junto a sentimientos no revolucionarios. Después de él, en todo los campos artísticos se ha difundido el espíritu moderno, con su desasosiego, su odio a la mesura y al límite, espíritu que, desencadenado primero por la fiebre de la revolución, se puso luego por sí sólo las riendas, cuando le asaltó el miedo y el horror de sí mismo — pero las riendas de la lógica, ya no de la mesura artística. Gracias a la caída de esas ataduras, nosotros disfrutamos por cierto tiempo, es verdad, de la poesía de todos los pueblos, de todo lo que ha crecido en lugares escondidos, de lo primitivo, salvaje, extrañamente bello y gigantescamente irregular, desde la canción popular hasta el «gran bárbaro» Shakespeare; degustamos las delicias del color local y de las costumbres de época, desconocidos hasta ahora para todos los pueblos artísticos; aprovechamos ampliamente esas «ventajas bárbaras»[152] de nuestra época que

[152] Cfr. J. W. Goethe, *Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog Rameau's Neffe erwähnt wird [Observaciones sobre las personas y temas que aparecen en el diálogo «El sobrino de Rameau»]*, «Geschmack [Gusto]», en *Sämmtliche Werke*, *op. cit.*, vol. XXIX, pp. 328-332. Cfr. también FP II, 1.ª, 11 [9].

Goethe hizo valer contra Schiller para iluminar con luz más favorable la carencia de forma de su *Fausto*[153]. ¿Pero durante cuánto tiempo aún? La desbordante marea de poesía de todos los estilos de cada pueblo tendrá que expandirse poco a poco por toda la Tierra, donde aún podría haber sido posible un silencioso y tranquilo crecimiento; todos los poetas se volverán, en efecto, imitadores y experimentadores, temerarios copistas, por muy grande que sea al inicio su energía. El público, en fin, que ha desaprendido a ver en la *sujeción* de la fuerza de imaginación, en la dominación organizativa de todos los medios artísticos, el acto propiamente artístico, tendrá necesariamente que apreciar cada vez más la fuerza por la fuerza, el color por el color, el pensamiento por el pensamiento, la inspiración por la inspiración, y en consecuencia sólo disfrutará *aisladamente* de los elementos y condiciones de la obra de arte, y terminará presentando la exigencia natural de que el artista *tenga* que presentárselos aislados. Sí, han sido rechazadas las irracionales ataduras del arte francés y griego, pero sin darnos cuenta nos hemos habituado a ver como irracionales todas las ataduras, todas las limitaciones; de esta manera, el arte corre hacia su disolución, tocando entretanto —algo muy instructivo— todas las fases de sus inicios, de su infancia, de su imperfección, de sus atrevimientos y excesos de antaño: el arte, en su decaer, interpreta su propio nacimiento, su devenir. Uno de los grandes de cuyo instinto nos podemos fiar, y a cuya teoría sólo le faltó una treintena de años *más* de praxis, Lord Byron, dijo una vez: «En cuanto a la poesía en general, cuanto más medito sobre ello, más me convenzo de que todos vamos sin excepción por un camino equivocado. Todos nosotros seguimos un sistema revolucionario intrínsecamente equivocado — y nuestra generación, o la que venga, llegarán al mismo convencimiento»[154]. Éste es el mismo Byron que dijo: «Considero a Shakespeare el peor modelo, aunque el poeta más extraordinario»[155]. ¿En el fondo no dice lo mismo el juicio artístico del Goethe maduro, en la segunda mitad de su vida? — ese juicio con el que se ganó una ventaja tan grande sobre toda una serie de generaciones que, a grandes rasgos, se puede afirmar que Goethe aún no ha producido su influjo y que su tiempo aún está por venir. Justamente porque su naturaleza lo retuvo durante tanto tiempo en el camino de la revolución poética, y porque degustó hasta el fondo todo nuevo descubrimiento, idea y medio técnico que se hallaron indirectamente con esa ruptura, desenterrados, por así decirlo, de las ruinas del arte, su tardía trasformación y conversión tienen tanto peso: ella nos dice que Goethe sintió muy profundamente el deseo de reconquistar la tradición del arte y de restituir poéticamente, a las ruinas y columnas del templo aún en pie, la antigua perfección y totalidad al menos con la fantasía del ojo, si acaso la fuerza del brazo se revelaba demasiado débil para construir allí donde ya para destruir habían sido necesarias fuerzas tan enormes. Así él vivió en el arte recordando el verdadero arte: su poesía se convirtió en la ayuda para recordar, para comprender épocas artísticas desaparecidas desde hacía tanto tiempo. Ahora bien, respecto a la fuerza de la nueva época sus exigencias eran incolmables; pero el dolor que deriva de ello era compensado sobradamente por la alegría de que ellas *fueron* colmadas antaño, y de que también nosotros podemos participar de esta consumación. Nada de indi-

[153] Cfr. Goethe a Schiller, 27 de junio de 1797.

[154] Byron a Murray, 15 de septiembre de 1817, en *Vermischte Schriften, Briefwechsel und Lebensgeschichte [Miscelánea de escritos, correspondencia y biografía]*, ed. E. Ortleb, 3 vols., J. Scheible, Stuttgart (sin fecha), vol. II, p. 360 (BN).

[155] Byron a Murray, 14 de septiembre de 1821, en *loc. cit.*, vol. III, p. 139.

viduos, sino máscaras más o menos idealizadas; nada de realidad, sino una universalidad alegórica; los rasgos de época y los colores locales mitigados y matizados hasta volverse casi invisibles; el sentir del presente y los problemas de la sociedad actual reducidos a sus formas más simples, despojados de sus cualidades estimulantes, excitantes, patológicas, vueltos *ineficaces* en todos los sentidos salvo en el artístico; nada de materiales y caracteres nuevos, sino siempre una nueva vivificación y trasformación de los antiguos y habituales desde hace tiempo: éste es el arte tal como lo *entendió* el Goethe tardío, y como los griegos y también los franceses lo *practicaron*.

222.

Qué nos queda del arte. — Es verdad que bajo ciertos presupuestos metafísicos el arte posee un valor mucho mayor, por ejemplo si rige la creencia de que el carácter es inmutable y que la esencia del mundo se expresa continuamente en todos los caracteres y todas las acciones: entonces la obra del artista se convierte en la imagen de lo que *permanece eternamente*, mientras, según nuestra concepción, el artista puede darle a su imagen una validez sólo temporal, porque en conjunto el hombre es algo devenido y cambiante, e incluso el hombre concreto no es nada fijo y permanente. — Lo mismo ocurre con otro presupuesto metafísico: suponiendo que nuestro mundo visible sea sólo apariencia, como piensan los metafísicos, el arte vendría a estar muy cerca del mundo real: pues entre el mundo de la apariencia y el mundo de sueño del artista habría demasiada semejanza, de modo que para diferenciarlos se pondría el significado del arte por encima del significado de la naturaleza, porque el arte representaría lo igual, los tipos y los modelos de la naturaleza. — Pero estos presupuestos son falsos: admitido esto, ¿qué posición le queda aún al arte hoy en día? Ante todo, el arte ha enseñado durante milenios a mirar con interés y placer la vida bajo todas sus formas, y a estimular nuestro sentimiento hasta el punto de llegar a exclamar: «Sea como sea, la vida, es algo bueno»[156]. Esta enseñanza del arte de encontrar placer en la existencia y de considerar la vida humana como un fragmento de naturaleza, sin dejarse implicar demasiado en ella, como objeto de un desarrollo conforme a leyes, — esta enseñanza ha crecido dentro de nosotros y ahora vuelve a salir a la luz como una desbordante necesidad de conocimiento. Se podría renunciar al arte, pero no por ello se perdería la capacidad que hemos aprendido de él; así como se ha renunciado a la religión, pero no a las intensificaciones y elevaciones de ánimo que hemos adquirido con ella. Igual que el arte plástico y la música representan la medida de la riqueza de sentimiento realmente adquirida y acumulada por medio de la religión; así, una vez desaparecido el arte, la intensidad y la multiplicidad de la alegría de vivir que él ha sembrado en nosotros, seguirían exigiendo ser satisfechas. El hombre científico es la evolución ulterior del hombre artístico.

223.

Ocaso del arte. — Igual que en la vejez nos acordamos de la juventud y celebramos fiestas en su memoria, así dentro de no mucho la humanidad se encontrará, respecto al arte, en una relación de emocionado recuerdo de las alegrías de la

[156] J. W. Goethe, «Der Bräutigam [El novio]», últimos versos, en *Sämmtliche Werke*, *op. cit.*, vol. II, p. 88.

juventud. Quizá el arte no haya sido entendido nunca como hoy, cuando la magia de la muerte parece rodearlo y trasformarlo. Piénsese en esa ciudad griega del sur de Italia que cierto día del año celebra aún sus fiestas griegas, con lamento y tristeza porque cada vez más la barbarie extranjera triunfa sobre sus costumbres; nunca lo helénico ha sido gozado tanto, en ningún lugar este néctar dorado ha sido absorbido con tanto deleite como entre estos helenos en vías de extinción. Pronto se mirará al artista como una espléndida reliquia, y se le rendirán honores que difícilmente tributamos a nuestros semejantes, como a un maravilloso extranjero de cuya fuerza y belleza dependía la felicidad de tiempos pasados. Lo mejor de nosotros quizá lo hayamos heredado de sentimientos de épocas antiguas, a las cuales ya no podemos llegar de manera directa; el sol ya se ha puesto, pero el cielo de nuestra vida arde y resplandece aún con él, aunque no lo veamos más.

QUINTA PARTE

INDICIOS DE CULTURA SUPERIOR E INFERIOR

224.

Ennoblecimiento a través de la degeneración[157]. — De la historia se puede aprender que en un pueblo se conserva mejor *esa* estirpe en la que la mayor parte de los individuos posee un intenso sentimiento de comunidad, como consecuencia de la igualdad de sus principios habituales e indiscutibles, por tanto como consecuencia de su fe común. Con ello la costumbre buena y honesta se refuerza, se aprende la subordinación del individuo y, ya desde la infancia, se le otorga al carácter esa firmeza que luego será inculcada mediante la educación. El peligro de estas comunidades fuertes, basadas en individuos llenos de carácter y de igual naturaleza, es la progresiva idiotización, aumentada poco a poco por la herencia, que como una sombra acompaña a toda estabilidad. El *progreso espiritual* de esas comunidades depende de los individuos menos atados, mucho más inseguros y moralmente más débiles: ellos son los hombres que ensayan nuevas y múltiples cosas. Son innumerables los individuos de este tipo que, por debilidad, perecen sin ejercitar un influjo bastante observable: pero en general, sobre todo cuando tienen descendientes, ellos debilitan el elemento estable de una comunidad y de vez en cuando producen en él una herida. Justo en este punto herido y debilitado es *inoculado*, por así decirlo, algo nuevo en toda la comunidad; y ella debe ser en conjunto tan fuerte como para poder acoger en su sangre y asimilar este elemento nuevo. Las naturalezas desviadas son de la máxima importancia dondequiera que debe producirse un progreso; todo progreso global debe ser precedido por un debilitamiento parcial. Las naturalezas más fuertes *conservan* el tipo, las más débiles contribuyen a *desarrollarlo*. — Algo parecido ocurre con el individuo particular: raramente se produce una degeneración, una mutilación, incluso un vicio y en general una pérdida física o moral, sin que resulte alguna ventaja en alguna otra parte. Por ejemplo, el hombre enfermo, en medio de una estirpe inquieta y belicosa, tendrá mayores posibilidades de permanecer apartado y de hacerse más sabio, el miope tendrá una vista más aguda y el ciego mirará con más profundidad en su interior y tendrá un oído más fino. En este sentido, la famosa lucha por la existencia no me parece que sea el único punto de vista bajo el que puede explicarse la evolución o el fortalecimiento de un hombre o una raza. Más bien, se necesita la confluencia de dos

[157] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 12 [22].

elementos distintos: en primer lugar, el acrecentamiento de la fuerza estable mediante la unión de los espíritus en una comunidad de fe y sentimiento; luego, la posibilidad de alcanzar metas superiores debido a la aparición de naturalezas degeneradas y, por su causa, de parciales debilitamientos y heridas de la fuerza estable; justamente la naturaleza más débil, en cuanto más libre y delicada, hace posible normalmente cualquier progreso. Un pueblo que se vuelve en algún punto débil y fragmentado, pero en conjunto sigue siendo aún sano y fuerte, es capaz de recibir la infección de la novedad e incorporarla en su provecho. Para el hombre particular, la tarea de la educación suena así: volverlo tan estable y seguro que en conjunto ya no pueda ser desviado de su camino. Pero para ello el educador debe infligirle heridas o utilizar las que el destino le inflige, y una vez que aparecen el dolor y la necesidad, en los puntos heridos puede inocularse algo nuevo y noble. Toda su naturaleza lo absorberá dentro de sí y demostrará más tarde, en sus frutos, su efecto ennoblecedor. — En cuanto respecta al Estado, Maquiavelo dice que «la forma de los gobiernos tiene muy poca importancia, a pesar de que la gente de cultura media piensa de otra manera. El gran objetivo del arte del gobierno debería ser la *duración*, que compensa cualquier otra cosa, siendo mucho más preciada que la libertad». Sólo mediante una duración máxima, segura en sus bases y garantías, es posible por regla un desarrollo continuo y una inoculación ennoblecedora. Desde luego, la peligrosa compañía de toda duración, la autoridad, como siempre se opondrá a ello.

225.

Espíritu libre, concepto relativo. — Se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus sometidos la regla: ellos le recriminan que sus libres principios derivan de la manía de llamar la atención, o incluso que parecen revelar acciones libres, es decir, acciones incompatibles con la moral sometida. A veces, también se dice que unos u otros de los principios libres[158] deben ser reconducidos a extravagancias o hipertensiones de la mente; pero así sólo habla la malicia que, no creyendo ella misma en lo que dice, quiere hacer daño de esa manera: pues normalmente el espíritu lleva el testimonio de su mayor bondad y agudeza escrito en el rostro de manera tan legible que los espíritus sometidos lo captan perfectamente. Pero las otras dos maneras de explicar el origen de los espíritus libres son correctas, muchos espíritus libres también se forman según alguna de ellas. Pero por esta razón, las conclusiones a las que llegaron por esos caminos podrían ser, precisamente por ello, más verdaderas y fiables que las de los espíritus sometidos. En el conocimiento de la verdad, lo que importa es *tenerla* y no ya qué ha impulsado a buscarla o por qué camino se ha llegado a ella. Si los espíritus libres tienen razón, entonces los sometidos se equivocan, y no cuenta para nada el que los primeros hayan llegado a la verdad por inmoralidad y el que los otros hayan permanecido fieles a la no-verdad por moralidad. — Además, no es propio de la esencia de un espíritu libre el tener opiniones más justas moralmente, sino más bien el haberse liberado de la tradición, con éxito o no. Pero normalmente tendrá de su parte la verdad, o al menos el espíritu de búsqueda de la verdad: él exige razones, los demás fe.

---

[158] «freien Grundsätze».

226.

Origen de la fe[159]. — El espíritu sometido toma posición, no sobre la base de ciertas razones, sino por hábito; por ejemplo, es cristiano no porque posea una idea sobre las distintas religiones y haya elegido entre ellas, es inglés no porque se haya decidido por Inglaterra, sino que se ha encontrado con el cristianismo y la cualidad de inglés, y los ha aceptado sin ninguna razón, como el que, habiendo nacido en una región vinícola, llega a ser un bebedor de vino. Más tarde, cuando ya es cristiano o inglés, quizá halla además razones a favor de su hábito; se podrán refutar estas razones, pero no por ello se le refutará en su posición. Oblíguese, por ejemplo, a un espíritu sometido a exponer sus razones contra la bigamia, y se verá si su santo celo por la monogamia se basa sobre razones o bien sobre el hábito. El hábito de principios intelectuales sin razones se llama fe.

227.

A partir de las consecuencias concluir si está justificado o no[160]. —Todos los Estados y organizaciones sociales: las clases, el matrimonio, la educación, el derecho, todo ello tiene su fuerza y duración únicamente en la fe que los espíritus sometidos le prestan — por tanto, en la ausencia de razones, o por lo menos en el rechazo a ponerlas en cuestión. Los espíritus sometidos no lo admiten de buena gana, y sienten claramente que esto es un *pudendum*. El cristianismo, que era muy inocente en sus hallazgos intelectuales, no se dio cuenta de este *pudendum*, exigió fe y nada más que fe, y rechazó con pasión la búsqueda de razones; él se remitía al éxito de la fe: sentiréis pronto la ventaja de la fe, explicaba, gracias a ella llegaréis a ser dichosos. En efecto, también el Estado actúa así, y todos los padres educan de manera parecida a los hijos: considera esto como verdadero y sentirás cuánto bien te aporta. Pero esto significa que la *verdad* de una opinión debería ser demostrada a partir de la *utilidad* personal que aporta, y que la utilidad de una doctrina debería ser la garantía de su certeza y fundamentación intelectual. Es como si el acusado dijera ante el tribunal: mi defensor dice toda la verdad, y lo veréis por el resultado de su discurso: yo seré absuelto. — Como los espíritus sometidos poseen sus principios en razón de su utilidad, suponen que también el espíritu libre busca con sus opiniones su propia utilidad y sólo considera como verdadero lo que lo hace dichoso. Pero como parece beneficiarle lo contrario de lo que beneficia a sus compatriotas o a los de su clase, ellos consideran sus principios peligrosos para ellos; dicen y sienten: no puede tener razón, porque es perjudicial para nosotros.

228.

El carácter fuerte y bueno[161]. — El sometimiento a las opiniones, cuando se ha convertido en instinto por hábito, lleva a lo que se llama fuerza de carácter. Cuando alguien actúa sobre la base de pocos motivos y siempre los mismos, sus acciones adquieren gran energía; cuando estas acciones armonizan con los principios de los

[159] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [71] y 19 [10].
[160] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 17 [76].
[161] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [93].

espíritus sometidos, obtienen el reconocimiento y además producen en quien las realiza el sentimiento de buena conciencia. Pocos motivos, acciones enérgicas y buena conciencia constituyen lo que se llama firmeza de carácter. Al hombre de carácter fuerte le falta el conocimiento de las muchas posibilidades y direcciones del actuar; su entendimiento no es libre, está sometido, porque en cada caso sólo le muestra a lo más dos posibilidades; debe elegir entonces entre estas, según su propia naturaleza, y lo hace por tanto sin vacilaciones y dificultades, pues no tiene que elegir entre cincuenta posibilidades. La educación impartida por el entorno quiere convertir a todo hombre en no-libre, poniéndole siempre ante los ojos el menor número de posibilidades. El individuo es tratado por sus educadores efectivamente como si fuese algo nuevo, pero que tuviese que convertirse en una *repetición*. Si el hombre se presenta en un primer momento como algo desconocido, algo que nunca ha existido, debe ser trasformado en algo conocido, algo que ya ha existido. En un niño se llama buen carácter al manifestarse de un sometimiento a lo que ya ha existido; y el niño, poniéndose de parte de los espíritus sometidos, revela por primera vez el despertar en él del sentido de comunidad; sobre cuya base, más tarde, llegará a ser útil al Estado y a su clase.

229.

Medida de las cosas en los espíritus sometidos. — Los espíritus sometidos llaman justas a cuatro tipos de cosas. Primero: son justas todas las cosas que tienen duración; segundo: son justas todas las cosas que no nos molestan; tercero: son justas todas las cosas que nos benefician; cuarto: son justas todas las cosas por las que nos hemos sacrificado. Esto último explica por qué, por ejemplo, una guerra, iniciada contra la voluntad del pueblo, es continuada luego con entusiasmo en cuanto han caído las primeras víctimas. — Los espíritus libres que defienden su causa ante el tribunal de los espíritus sometidos, deben demostrar que siempre han existido espíritus libres, y por tanto que la libertad de espíritu es algo duradero; luego, que no quieren resultar molestos, y en fin que en conjunto benefician a los espíritus sometidos; pero no pudiendo convencer de este último punto a los espíritus sometidos, de nada vale el haber demostrado el primero y el segundo.

230.

Esprit fort[162]. — Comparado con aquel que tiene de su parte la tradición y para actuar no necesita razones, el espíritu libre es siempre débil, sobre todo en las acciones; conoce demasiados motivos y puntos de vista, y tiene por tanto la mano insegura y torpe. ¿Qué medios hay para volverlo *proporcionalmente fuerte*, para que al menos pueda afirmarse y no perecer inútilmente? ¿Cómo nace el espíritu libre (*esprit fort*)? Es ésta, en especial, la cuestión sobre la producción del genio. ¿De dónde proviene la energía, la fuerza inflexible, la resistencia con la que el individuo, contraponiéndose a la tradición, intenta adquirir un conocimiento completamente individual del mundo?

[162] «Espíritu fuerte», cfr. La Bruyère, *Los caracteres o las costumbres de este siglo*, ed. C. Berges, Madrid, Hermida Editores, 2013, cap. XV.

231.

El nacimiento del genio. — El ingenio con el que el prisionero busca los medios para liberarse, la manera en que aprovecha, con la máxima paciencia y sangre fría, cualquier ventaja mínima, puede enseñar los instrumentos de los que a veces se sirve la naturaleza para crear al genio —término que ruego se entienda sin ninguna connotación mitológica o religiosa—: ella lo encierra en un calabozo y estimula hasta el extremo su deseo de libertad. O, con otra imagen: cuando en un bosque alguien se ha perdido completamente e intenta salir fuera con extraordinaria energía en una dirección cualquiera, puede descubrir a veces un sendero nuevo que nadie conoce: así nacen los genios cuya originalidad se celebra tanto. — Ya hemos dicho que una mutilación, una atrofia, un grave defecto en un órgano a menudo dan ocasión a otro órgano de desarrollarse extraordinariamente bien, al tener que cumplir con su función y además con otra. De aquí se explica el origen de muchos talentos brillantes. — Aplíquese estas indicaciones generales sobre el nacimiento del genio al caso particular del nacimiento de un espíritu completamente libre.

232.

Conjetura sobre el origen del librepensamiento. — Igual que los glaciares aumentan cuando el sol, en las zonas ecuatoriales, quema los mares con mayor ardor que antes, del mismo modo un librepensamiento muy fuerte y violento puede ser indicio de que en alguna parte ha aumentado extraordinariamente el ardor del sentimiento.

233.

La voz de la historia[163]. — En general la historia *parece* ofrecer, acerca de la producción del genio, esta enseñanza: ¡maltratad y atormentad a los hombres —así le grita a las pasiones de la envidia, el odio y la competitividad— llevadlos al extremo, uno contra otro, pueblo contra pueblo, y hacedlo durante siglos! Entonces quizá arda de repente la luz del genio, como a partir de una chispa encendida por la tremenda energía acumulada de ese modo: entonces la voluntad, como un caballo que se encabrita bajo las espuelas del jinete, se desbocará y saltará a otro dominio. — Quien llegase a conocer cómo se produce el genio y quisiese además traducir a la práctica el proceso que la naturaleza suele seguir para ello, debería ser tan malvado y carente de miramientos como la naturaleza. — Pero quizá lo hayamos entendido mal.

234.

Valor de la mitad del camino[164]. — Quizá la producción del genio sólo esté reservada a un periodo limitado de la humanidad. Pues del futuro de la humanidad no podemos esperar todo lo que sólo unas muy concretas condiciones de algún pasado fueron capaces de crear; por ejemplo, los sorprendentes efectos del sentimiento religioso. También éste ha tenido su tiempo, y muchas cosas buenas no podrán volver, porque

[163] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [191 y 194].
[164] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [185]. Cfr. también FP II, 1.ª, 22 [98].

sólo podían venir de él. Así, ya no existirá un horizonte de la vida y la cultura circunscrito por la religión. Acaso incluso el tipo del santo sólo es posible dada una cierta timidez del entendimiento, terminada la cual también él se acaba para siempre, como parece. Y así, quizá el culmen de la inteligencia sólo haya sido reservado a una época de la humanidad: se ha manifestado —y se manifiesta, porque seguimos viviendo en ella— cuando una energía extraordinaria de la voluntad, acumulada durante mucho tiempo, se invirtió de manera excepcional, a través de la herencia, en fines *intelectuales*. Ese culmen desaparecerá cuando ese furor y energía ya no sean cultivados en grande. Quizá la humanidad se esté acercando más a sus verdaderos fines hacia la mitad de su camino, en la edad media de su existencia, más que en el final. Por ejemplo, las fuerzas que determinan el arte podrían incluso agotarse; el placer de la mentira, de lo indefinido, de lo simbólico, de la embriaguez, del éxtasis, podría llegar a ser despreciado. Más aún, en cuanto la vida haya sido ordenada en un Estado perfecto, ya no se podrá sacar del presente ningún tema poético, y sólo los hombres atrasados desearán una irrealidad poética. Ellos mirarían entonces atrás con nostalgia, hacia los tiempos del Estado imperfecto, de la sociedad semibárbara, hacia *nuestros* tiempos.

235.

Genio y Estado ideal en contradicción[165]. — Los socialistas desean instaurar el bienestar de la mayoría más grande posible[166]. Si se alcanzase realmente esa patria duradera del bienestar, el Estado perfecto, entonces ese bienestar destruiría el terreno sobre el que nace el gran entendimiento y, en general, el gran individuo: es decir, la energía fuerte. Una vez obtenido este Estado, la humanidad sería demasiado débil para seguir produciendo al genio. ¿No habría que desear entonces que la vida mantuviese su carácter violento, y que se suscitasen una y otra vez fuerzas y energías salvajes? Ahora bien, el corazón generoso y compasivo quiere precisamente la *eliminación* de ese carácter violento y salvaje; y el corazón más cálido que pueda imaginarse lo desearía de la manera más apasionada: mientras que precisamente es a partir de ese carácter salvaje y violento de la vida que su pasión, más aún, toda su existencia, ha adquirido fuego y calor; el corazón más cálido quiere por tanto la eliminación de su fundamento, la destrucción de sí mismo, lo que significa: quiere algo ilógico, no es inteligente. La inteligencia más alta y el corazón más generoso no pueden coexistir en la misma persona, y el sabio que declara su juicio sobre la vida se pone por encima también de la bondad y la ve sólo como algo a tener en cuenta entre otras cosas para una valoración global de la vida. El sabio debe *oponerse* a estos deseos inmoderados de bondad no inteligente, porque lo que le urge es conservar su tipo y hacer surgir al fin el entendimiento más alto; por lo menos no contribuirá a la fundación del «Estado perfecto», en tanto que en el él sólo hay sitio para los individuos debilitados. Cristo en cambio, que por una vez deseamos pensarlo como el corazón más cálido, favoreció la idiotización de los hombres, se puso de parte de los pobres de espíritu y frenó la producción del entendimiento mayor: y fue coherente. Su opuesto, el sabio perfecto —podemos predecirlo sin duda— obstaculizará con la misma necesidad la producción de un Cristo. — El Estado es una inteligente institución dirigida a proteger a los individuos unos de otros: pero si se continúa con su perfeccionamiento, el individuo

[165] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [188].
[166] Cfr. FP II, 1.ª, 20 [12].

terminará por debilitarse a causa de ello, más aún, se disolverá, — y por tanto será abortado de la manera más radical el fin originario del Estado.

236.

Las zonas de la cultura[167]. — Haciendo una comparación, se puede decir que las épocas de la cultura se corresponden a distintas franjas climáticas, salvo situándolas una tras otra y no una junto a otra, como las zonas geográficas. En comparación con la zona templada de la cultura, hacia la que tenemos la tarea de pasar, la precedente da la impresión general de un clima *tropical*. Contrastes violentos, bruscas transiciones del día a la noche, colores cálidos y luminosos, veneración de todo lo repentino, misterioso y terrible, irrupción violenta de huracanes, y por todas partes el derrochado brotar de las cornucopias de la naturaleza; por el contrario, en nuestra cultura, un cielo claro pero no brillante, un aire puro y bastante constante, acritud, incluso frío: así se contraponen las dos zonas. Cuando allí vemos cómo las pasiones más furiosas son partidas y abatidas por las fuerzas inmensas de las concepciones metafísicas, es como si ante nuestros ojos unos feroces tigres tropicales fuesen estrangulados en las espirales de monstruosas serpientes; acontecimientos de esta clase faltan en nuestro clima espiritual, nuestra fantasía es moderada, y ni siquiera en sueño nos hacemos una idea de lo que los pueblos antiguos veían despiertos. ¿Pero no deberíamos alegrarnos de este cambio, aun admitiendo que los artistas quedasen sustancialmente dañados por la desaparición de la cultura tropical y les parezca que nosotros, los no artistas, somos demasiados sobrios? En este sentido, ellos tienen todo el derecho a negar el «progreso», porque desde luego es dudoso que los últimos tres milenios hayan supuesto un avance progresivo de las artes; de modo que un filósofo metafísico como Schopenhauer no tiene motivo alguno para reconocer un progreso, al considerar los últimos cuatro milenios desde el punto de vista de la religión y la filosofía metafísica. — Para nosotros, en cambio, la misma *existencia* de una zona templada de la cultura constituye ya un progreso.

237.

Renacimiento y Reforma. — El Renacimiento italiano absorbió en sí mismo todas las fuerzas positivas a las cuales se debe la cultura moderna: es decir, la emancipación del pensamiento, el desprecio de la autoridad, la victoria de la formación sobre la vanagloria del linaje, el entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de la humanidad, la liberación del individuo, el ardor por la veracidad y el rechazo de la apariencia y el mero efecto (este ardor llameó en muchísimas personalidades artísticas que, con una altísima pureza moral, sólo buscaron en sus obras la perfección y nada más que la perfección); más aún, el Renacimiento poseyó unas fuerzas positivas tan grandes que *hasta ahora*, en nuestra cultura moderna, no han recuperado aún su energía. A pesar de sus lacras y vicios fue la edad áurea de nuestro milenio. Por el contrario, la Reforma alemana supone una enérgica protesta de los espíritus atrasados, que aún no se habían saciado con la visión medieval del mundo, y que percibían con profundo malestar —en vez de entusiasmo, como debería ser— los síntomas de su disolución, el extraordinario aplanamiento y exteriorización de la vida religiosa. Con una fuerza y terquedad norteña empujaron a los hombres hacia atrás, provocaron la Contrarrefor-

[167] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [110].

ma, es decir, un cristianismo católico de emergencia, con las violencias de un estado de sitio, y retardaron dos o tres siglos el completo despertar y afirmación de las ciencias, así como volvieron imposible, acaso para siempre, la plena compenetración y el desarrollo unitario del espíritu antiguo y moderno. La gran tarea del Renacimiento no pudo ser llevada a término; lo impidió la protesta de la germanidad, que se había quedado atrasada (y que, en la Edad Media, había tenido el suficiente sentido común de traspasar a menudo los Alpes para poder salvarse). Sólo la casualidad de una extraordinaria constelación política permitió que en ese momento Lutero se salvase y que su protesta adquiriese fuerza: el emperador lo protegía con el fin de aprovechar sus innovaciones como un medio de presionar al Papa, y por su parte también el Papa lo favorecía secretamente, para servirse de los príncipes protestantes como un contrapeso frente al emperador. Sin este extraño concurso de intenciones, Lutero habría sido quemado como Huss — y la aurora de la Ilustración habría despuntado quizá un poco antes, y con un resplandor mucho más bello de lo que nos podamos imaginar hoy.

238.

Justicia hacia el Dios que deviene. — Cuando toda la historia de la cultura se despliega ante nuestra mirada como una confusa mezcla de ideas nobles y malvadas, verdaderas y falsas, y a la vista de estas corrientes ondeantes uno siente casi una sensación de mareo, se comprende qué consuelo encierra la idea de un *Dios que deviene*: el que se manifiesta paso a paso en los cambios y los destinos de la humanidad, de modo que no todo es ciego mecanismo, un inútil e insensato interaccionar de fuerzas. La divinización del devenir es una visión metafísica —como mirar, desde un faro, hacia el mar de la historia— en la que ha hallado consuelo una generación demasiado historicista de intelectuales; pero no podemos enfadarnos por ello, por muy equivocada que sea la idea. Sólo quien, como Schopenhauer, niega la evolución, no siente tampoco nada de la miseria de esta oleada de la historia; por lo que, no sabiendo nada, no intuyendo nada de ese dios que deviene y de la necesidad de su garantía, puede fácilmente desahogar su propia burla.

239.

Los frutos según la estación. — Cualquier futuro mejor que pueda desearse a la humanidad, será siempre necesariamente, en algún aspecto, un futuro peor: es propio de fanáticos creer que un nuevo y más alto nivel de la humanidad reunirá en sí todas las ventajas de los niveles precedentes y producirá también, por ejemplo, la forma más elevada de arte. Más bien, cada estación tiene sus ventajas y su fascinación y excluye las de otras. Cuanto ha crecido a partir de la religión y en su cercanía, ya no podrá crecer una vez que aquella sea destruida; a lo más, algunos esparcidos y tardíos brotes podrán llevar a engaño, así como hace el recuerdo intermitente del arte antiguo: estado que traiciona desde luego un sentimiento de pérdida, de carencia, pero que no constituye la prueba de una fuerza capaz de engendrar un nuevo arte.

240.

Creciente seriedad del mundo. — Cuanto más se eleva la cultura de una persona, tanto más numerosos son los ámbitos que se sustraen a la broma y la burla. Voltaire

agradecía al cielo, de corazón, el haber inventado el matrimonio y la iglesia, y haber así proveído a nuestra distracción. Pero él y su tiempo, y aún antes el siglo XVI, satirizaron sobre estos temas hasta la saciedad; todo lo que aún se puede decir bromeando sobre ello, llega tarde y sobre todo es demasiado barato como para atraer a los compradores. Ahora nos preguntamos por las causas, es la época de la seriedad. ¿A quién le interesa ver bajo una luz jocosa las diferencias entre realidad y pretenciosa apariencia, entre lo que el hombre es y lo que quiere representar? El sentimiento de estos contrastes produce un efecto muy diferente, desde el momento en que se indagan sus razones. Cuanto más profundamente entiende uno la vida, tanto menos se burla de ella; salvo que termine por burlarse de la «profundidad de su entender».

241.

Genio de la cultura[168]. — Si alguien quisiese imaginarse un genio de la cultura, ¿cómo debería estar constituido? Utiliza los instrumentos de la mentira, del poder y del egoísmo desprejuiciado con tanta seguridad, que no se le podría definir más que como un malvado ser demoníaco; pero sus fines, como se traslucen aquí y allí, son grandes y buenos. Es un centauro, mitad bestia, mitad hombre, y además tiene sobre su cabeza alas de ángel.

242.

Educación milagrosa. — El interés por la educación sólo se volverá más intenso cuando se abandone la creencia en un Dios y su providencia: del mismo modo que el arte médico sólo pudo florecer cuando se dejó de creer en curas milagrosas. Pero por ahora todos siguen creyendo en la educación milagrosa: a partir del desorden, de la confusión de fines y de la adversidad de circunstancias mayores se ha visto crecer las personas más grandes y capaces: ¿cómo podía ocurrirle eso a cosas normales? — Pronto se empezará a observar más de cerca también estos casos, a indagarlos con más atención: y nunca descubriremos algún milagro en ellos. En circunstancias iguales, innumerables personas siguen hundiéndose, y el individuo particular que se salva normalmente se ha hecho más fuerte, porque gracias a una indestructible fuerza innata ha resistido a la adversidad, e incluso ha llegado a ejercitar y multiplicar esta fuerza: así se explica el milagro. Una educación que ya no crea en el milagro deberá tener en cuenta tres cosas: primero, ¿cuánta energía se hereda?; segundo, ¿de qué manera puede encenderse nueva energía?; tercero, ¿de qué manera el individuo puede responder a las múltiples exigencias de la cultura sin que lo confundan y despedacen en su unicidad?, — en suma, ¿de qué manera el individuo puede insertarse en el contrapunto de la cultura pública y privada, llevar la melodía y a la vez su acompañamiento?

243.

El futuro del médico. — Hoy en día no hay profesión susceptible de un crecimiento más elevado que la de médico; sobre todo desde que los médicos espirituales, los llamados padres espirituales, ya no pueden practicar entre el aplauso público sus artes de exorcismo, y todas las personas cultas se distancian de ellos. Hoy la formación in-

[168] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [76].

telectual más elevada de un médico no se alcanza meramente cuando adquiere conocimiento de los mejores métodos y más modernos, los sabe aplicar y sabe extraer rápidas conclusiones sobre las causas a partir de los efectos, que es lo que da fama al diagnosticador: además de todo ello, debe poseer una capacidad de elocuencia que se adapte a cada individuo y le arranque el corazón del pecho, una virilidad ante cuya sola visión huya toda pusilanimidad (la carcoma de todas las enfermedades), una flexibilidad de diplomático para tratar con aquellos que para curarse necesitan alegría y con aquellos que por motivos de salud deben (y pueden) aportar alegría, la fineza de un agente de policía y de un abogado a la hora de entender los secretos de un alma sin traicionarlos — en suma, un buen médico necesita hoy los recursos técnicos y las prerrogativas de todas las otras profesiones: así equipado, podrá convertirse en benefactor para el conjunto de la sociedad, aumentando las obras buenas, la alegría y la fecundidad de espíritu, previniendo los malos pensamientos, las malas intenciones, las bellaquerías (cuya repugnante fuente suele ser el bajo vientre), estableciendo una aristocracia del cuerpo y del espíritu (en calidad de promotor o vetador de matrimonios), truncando con benevolencia todas las llamadas penas del alma y todos los remordimientos de conciencia: sólo así el «hombre de medicina» se convertirá en salvador, pero sin necesidad de hacer milagros: y tampoco tendrá necesidad de hacerse crucificar.

244.

En la vecindad de la locura. — La suma de los sentimientos, los conocimientos, las experiencias, es decir, la carga total de la cultura se ha vuelto tan grande que hoy el peligro general es la sobrexcitación de las fuerzas nerviosas e intelectuales; más aún, las clases cultas de los países europeos están completamente neuróticas, y casi todas sus familias más importantes se han acercado mucho, en alguno de sus miembros, a la locura. Es verdad que hoy se intenta de todas las maneras posibles favorecer la salud; pero sigue siendo necesario sobre todo disminuir esa tensión del sentimiento, esa oprimente carga de la cultura: aunque hubiese que obtenerlo a costa de grandes pérdidas, se abriría espacio a la esperanza de un *nuevo renacimiento*. Al cristianismo, a los filósofos, a los poetas, a los músicos, les debemos una sobreabundancia de sentimientos profundamente excitantes: para que no nos asfixien tenemos que volver a despertar el espíritu de la ciencia, que en conjunto vuelve bastante fríos y escépticos, y sobre todo enfría el ardor torrencial de la fe en verdades últimas y definitivas, que a causa del cristianismo ha llegado a ser tan salvaje.

245.

La fundición de la campana de la cultura. — La cultura ha nacido como una campana, dentro de un molde de materia bastante vasta y humilde: la no-verdad, la violencia, la expansión ilimitada de cada yo particular, de cada pueblo particular constituían este molde. ¿Ha llegado el momento de quitarlo? ¿El líquido se ha solidificado? ¿Los impulsos buenos y útiles, los hábitos del alma noble se han vuelto tan seguros y generales que ya no hace falta apoyarse en la metafísica y en los errores de la religión, no hace falta dureza y violencia para crear sólidos vínculos entre hombre y hombre, pueblo y pueblo? — Para responder a esta pregunta ya no tenemos la ayuda de la señal de un dios: tiene que decidir nuestro discernimiento. El hombre mismo debe

tomar en sus manos el gobierno terrenal del hombre en su conjunto, su «omnisciencia» debe vigilar con ojos atentos los destinos futuros de la cultura.

246.

Los cíclopes de la cultura. — Quien observa las cuencas orilladas en las que descansaban los glaciares, piensa que es casi imposible que algún día en el mismo lugar se extenderá un valle de prados y bosques, atravesado por arroyos. Así ocurre también con la historia de la humanidad; las fuerzas más salvajes abren el camino primero destruyendo, pero su actividad es necesaria para que a continuación levanten su casa unas costumbres más suaves. Las terribles energías —eso que se llama el mal— son los arquitectos y pioneros ciclópeos de la humanidad.

247.

Trayectoria circular de la humanidad. — Quizá toda la humanidad sea sólo una fase en la evolución de una determinada especie animal, de duración limitada: de modo que el hombre proviene del mono y volverá al mono, mientras no habrá nadie que se interese por este sorprendente final de la comedia. Igual que con el declive de la cultura romana y con su causa principal, la propagación del cristianismo, se difundió en el interior del imperio romano un embrutecimiento general del hombre, así también, en un declive venidero de toda la cultura terrestre, podría producirse un embrutecimiento mucho mayor y al final una animalización del hombre hasta lo simiesco. — En la medida en que seamos capaces de mantener esta perspectiva ante los ojos, quizá podamos prevenir un final así en el futuro.

248.

Discurso consolador para un progreso desesperado. — Nuestra época da la impresión de una situación transitoria; las viejas concepciones del mundo, las antiguas culturas, están aún en parte presentes y las nuevas aún no han sido aseguradas por la costumbre, y por tanto carecen de unidad y coherencia. Parece que todo vuelve al caos, que lo antiguo se pierde, que lo nuevo no vale nada y se va debilitando cada vez más. Pero así ocurre también con el soldado que aprende a marchar: durante cierto tiempo se siente más inseguro y torpe que nunca, porque sus músculos se ven movidos unas veces según el viejo sistema y otras según el nuevo, y ninguno de ellos reporta aún la victoria decisiva. Vamos tambaleándonos, pero es imprescindible que no caigamos en la angustia que nos haga olvidar lo que ya hemos conquistado. Además, no *podemos* volver a lo antiguo, *hemos* quemado las naves; no nos queda más que ser valientes, sean cuales sean las consecuencias. — ¡Pongámonos *en marcha*, movámonos de sitio al menos! Quizá algún día nuestra marcha parecerá a pesar de todo un *progreso*; si no, siempre podremos repetirnos las palabras de Federico el Grande para consolarnos: «Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette race maudite, à laquelle nous appartenons»[169].

[169] «Ah, mi querido Sulzer, usted no conoce bien esta raza maldita a la que pertenecemos». Esta cita puede encontrarse en I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, ed. J. Gaos, Alianza, Madrid, 1991, «De la descripción del carácter de la especie humana», p. 292.

249.

Sufrir por el pasado de la cultura. — Quien se ha hecho una idea clara del problema de la cultura, sufre de un sentimiento parecido al de quien ha heredado una riqueza acumulada con medios deshonestos, o del príncipe que gobierna gracias a la prepotencia de sus predecesores. Piensa con tristeza en su origen, unas veces se avergüenza y otras se irrita. Toda la suma de fuerza, de voluntad de vivir y de alegría que consagra a su posesión es contrarrestada a menudo por un profundo cansancio: no puede olvidar su propio origen. Mira al futuro con melancolía: sus descendientes, lo sabe de antemano, sufrirán por el pasado tanto como él.

250.

Maneras. — Las buenas maneras desaparecen a medida que se debilita el influjo de la corte y de una aristocracia cerrada: puede observarse con claridad esta disminución de un decenio a otro, si uno tiene vista para los actos públicos: estos se vuelven patentemente cada vez más plebeyos. Nadie sabe ya rendir homenaje y alabar de manera inteligente, de lo que deriva la circunstancia ridícula de que cuando *hace falta* rendir pleitesía (por ejemplo a un gran hombre de Estado o a un artista) se toma en préstamo el lenguaje del sentimiento más profundo, de la sincera y constante lealtad — por apuro y falta de espíritu y gracia. Así, los encuentros oficiales entre los hombres parecen cada vez más desmañados pero más llenos de sentimiento y lealtad, sin por otra parte serlo. — ¿Llegarán las buenas maneras a decaer aún más? Me parece, más bien, que están describiendo una profunda curva y que nosotros hoy estamos acercándonos a su punto más bajo. Sólo cuando la sociedad se haya vuelto más segura de sus intenciones y principios y estos actúen de manera formativa (mientras hoy, las maneras aprendidas de precedentes fases formativas son transmitidas y asimiladas de manera cada vez más débil), entonces se darán maneras, gestos y expresiones en las relaciones sociales que parecerán tan necesarias, naturales y sencillas como lo serán esas intenciones y principios. Una mejor distribución del tiempo y el trabajo, el ejercicio físico que entonces será el compañero del ocio agradable, una reflexión mayor y más rigurosa, que le otorgará al mismo cuerpo inteligencia y flexibilidad, todo ello serán sus causas. — Llegados a este punto, podremos, riéndonos un poco de nuestros sabios, preguntarnos si ellos, que también quieren ser los precursores de esa nueva cultura, se distinguen efectivamente por sus mejores maneras. No es así, a pesar de que su espíritu lo quiera: pues su carne es débil[170]. En sus músculos está aún demasiado enraizado el pasado de la cultura: se hallan aún en una posición no-libre y son mitad sacerdotes seglares, y mitad preceptores dependientes de personas y estamentos pudientes; además, la pedantería científica, los métodos anticuados y anodinos los mutilan y les extraen la vitalidad. Por tanto, ellos siguen siendo, al menos en cuerpo y a menudo en tres cuartos del espíritu, los cortesanos de una cultura vieja, más aún decrépita, y como tales también ellos están decrépitos; el nuevo espíritu que a veces resuena en esas viejas carcasas sólo sirve para volverlos más timoratos e inseguros. En ellos rondan los fantasmas del pasado y los del futuro: ¿por qué sorprenderse, entonces, si no hacen un buen papel, si no tienen un comportamiento más agradable?

---

[170] Cfr. *Mateo*, 26, 41.

251.

Porvenir de la ciencia[171]. — La ciencia proporciona mucha alegría al que trabaja e investiga en ella, pero muy poca en cambio a quien *aprende* sus resultados. Como de todos modos todas las verdades importantes de la ciencia se volverán poco a poco ordinarias y comunes, disminuirá también esa poca cantidad de placer; así como desde hace tiempo hemos dejado de experimentar placer en aprender la admirable tabla de multiplicar. Ahora bien, si la ciencia por sí misma procura cada vez menos alegría y en cambio quita cada vez más alegría al poner bajo sospecha el lado consolador de la metafísica, de la religión y del arte, se agotará esa fuente de placer a la que el hombre debe casi toda su humanidad. Una cultura superior debe por tanto dar al hombre un doble cerebro, algo así como dos cámaras cerebrales, una para sentir la ciencia y la otra para sentir la no-ciencia; adyacentes, sin interferencias mutuas, separables y cerrables; es una exigencia de salud. En una zona estará la fuente de energía, en la otra el regulador: el calor será suministrado por ilusiones, parcialidades, pasiones, y con la ayuda del conocimiento científico se prevendrán las malas y peligrosas consecuencias de un sobrecalentamiento. — Si esta exigencia de una cultura superior no llega a ser respetada, se puede prever con bastante certeza cuál será el curso futuro de la evolución humana: el interés por la verdad se irá perdiendo a medida que vaya proporcionando menos placer; la ilusión, el error, la fantasía, como cosas conectadas al placer, volverán a conquistar paso a paso el terreno que les perteneció antaño; la consecuencia más inmediata será la ruina de las ciencias y un nuevo hundirse en la barbarie; la humanidad tendrá que recomenzar a tejer su trama, después de haberla deshecho de noche como Penélope. ¿Pero quién nos garantiza que seguirá teniendo fuerzas para hacerlo?

252.

El placer de conocer. — ¿Por qué el conocer, el elemento del investigador y el filósofo, está conectado con el placer? En primer lugar, y sobre todo, porque con él uno toma conciencia de la propia fuerza, es decir, por la misma causa que son placenteros los ejercicios gimnásticos, aun sin espectadores. En segundo lugar porque, en el curso del conocimiento, nos liberamos de viejas ideas y de sus representantes, conseguimos una victoria sobre ellos, o al menos eso creemos. En tercer lugar, porque, tras un nuevo descubrimiento, por muy pequeño que sea, nos sentimos superiores a *todos*, como los únicos que conocemos lo correcto acerca de ello. Estas tres causas del placer son las principales, pero existen muchas otras secundarias, según la naturaleza de quien conoce. — Una lista que no debe ser pasada por alto es la que proporciona, en un lugar imprevisto, mi escrito parenético sobre Schopenhauer[172]: con su catalogación podría estar contento cualquier experto servidor del conocimiento, aunque le disgustase el matiz irónico que parecen presentar esas páginas. Porque si es cierto que para la formación del científico «tienen que fusionarse juntos una multitud de impulsos y miniimpulsos muy humanos»[173], que el científico es un metal muy noble, pero no un metal puro y que «se compone de un intrincado tejido de muy diversos impulsos y

[171] Cfr. FP II, 1 ª, 21 [42 y 53].
[172] SE, OC I, pp. 749-806.
[173] SE, § 6, p. 789 (Nietzsche añade pequeñas modificaciones al texto original de SE).

estímulos»[174]: lo mismo vale para la génesis y la existencia del artista, el filósofo y el genio moral — o como suenen los grandes nombres que son celebrados en ese escrito. *Todo* lo humano merece, en cuanto a su *génesis*, una consideración irónica: por ello la ironía es tan *superflua* en el mundo.

253.

La fidelidad como prueba de solidez. — Un signo perfecto de la validez de una teoría se tiene cuando su autor no experimenta ninguna desconfianza hacia ella durante *cuarenta años*; pero yo sostengo que hasta ahora no ha habido filósofo que no haya mirado al final con desprecio —o al menos con recelo— la filosofía que inventó su juventud. — A lo mejor es que nunca habló en público de este cambio de opiniones, o bien por ambición, o bien —lo que es más probable en las naturalezas más nobles— por una delicada consideración hacia sus seguidores.

254.

Incremento del interés. — En el curso de una formación superior, todo se va haciendo más interesante para el hombre, él aprende a descubrir con rapidez el lado instructivo de las cosas y a determinar el punto en el que una laguna de su pensamiento puede ser colmada o una idea puede ser confirmada por ella. De este modo el aburrimiento se disipa cada vez más, así como la excesiva excitabilidad del ánimo. Al final, se pasea entre los hombres como un investigador de la naturaleza entre las plantas, y se toma a sí mismo como un fenómeno de observación que sólo excita fuertemente su instinto de conocimiento.

255.

Superstición de la simultaneidad. — Las cosas simultáneas están conectadas, se piensa. Un pariente muere lejos y al mismo tiempo soñamos con él, — ¡luego! Pero mueren muchos parientes con los que no soñamos. Es como los náufragos que hacen sus votos: después no podrán verse las tablas votivas de los que perecieron. — Un hombre muere, una lechuza grazna, un reloj se para, todo en una misma hora nocturna: ¿y no habría ninguna conexión? Una intimidad así con la naturaleza, tal como presupone este presentimiento, lisonjea al hombre. — Esta clase de superstición puede encontrarse de manera más sofisticada en ciertos historiadores y pintores de civilizaciones, que ante cualquier coincidencia de hechos carente de significado, de la que está tan llena la vida de los individuos y pueblos, suelen padecer una especie de hidrofobia.

256.

El poder, no el saber, se ejercita con la ciencia. — El valor de haber practicado durante cierto tiempo de manera rigurosa una *ciencia estricta* no reside precisamente en sus resultados: pues éstos, en comparación al océano de lo conocible, no serían más que una gota infinitamente pequeña. En cambio, con el esfuerzo sostenido se

[174] SE, § 6, p. 786.

obtiene un incremento de energía, de capacidad deductiva y de tenacidad; hemos aprendido a obtener un *fin de manera adecuada al fin*. En este sentido y en vista de lo que se hará más tarde, es muy valioso el haber sido alguna vez hombre de ciencia.

257.

Atractivo juvenil de la ciencia[175]. — La búsqueda de la verdad conserva por ahora el atractivo de contrastar en todas partes intensamente, frente al gris aburrimiento en el que se convertido el error; este atractivo se va perdiendo cada vez más; la época que estamos viviendo es aún, ciertamente, la de la juventud de la ciencia, y estamos acostumbrados a perseguir al verdad como a una bonita chica; ¿pero qué ocurrirá cuando venga el día en el que ya no sea más que una mujer bastante madura de mirada huraña? En casi todas las ciencias, las verdades fundamentales, o no han sido halladas sino hasta hace muy poco, o bien se siguen buscando; es un momento mucho más atractivo que aquél en que, habiendo descubierto enteramente todo lo esencial, ya no le quedará al investigador más que una miserable rebusca otoñal (sentimiento que podemos conocer en algunas disciplinas históricas).

258.

La estatua de la humanidad. — El genio de la cultura procede como hizo Cellini cuando trabajaba en la fundición de su estatua de Perseo: la masa líquida amenazaba con no ser suficiente, pero *debía* serlo, y así arrojó en ella platos y fuentes y todo lo que tenía a mano. Del mismo modo, también ese genio arroja dentro errores, vicios, esperanzas, vanas ilusiones y otras cosas, tanto metal vil como noble, porque la estatua de la humanidad tiene que resultar y ser terminada; ¿qué importa que se haya usado, en un sitio u otro, un material de peor calidad?

259.

Una cultura de varones. — La cultura griega del período clásico es una cultura de varones. En lo que respecta a las mujeres, Pericles lo dice todo en el discurso fúnebre con las palabras: son las mejores cuando entre los hombres se habla lo menos posible de ellas[176]. — Las relaciones eróticas de los hombres con los jóvenes eran, en un grado no comprensible para nosotros, la condición única y necesaria de toda educación viril (más o menos como por mucho tiempo entre nosotros toda educación superior de la mujer sólo se conseguía a través del noviazgo y el matrimonio); todo el idealismo de la fuerza de la naturaleza griega se volcó en esas relaciones, y probablemente los jóvenes no han sido tratados nunca con tanta atención, con tanto amor, con un miramiento tan absoluto por su bien (*virtus*), como en los siglos sexto y quinto — según la bella sentencia de Hölderlin «pues amando el mortal dona lo mejor»[177]. Cuanto de manera más elevada eran entendidas estas relaciones, tanto más abajo descendían las relaciones con la mujer. El punto de vista de la procreación de los hijos y de la lujuria — era

---

[175] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [44].

[176] Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del peloponeso*, *op. cit.*, libro II, 45, p. 355.

[177] F. Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, ed. F. Formosa, Acantilado, Barcelona, 2001, versión I, acto II, escena 4, vv. 1569-1570.

lo único que se tomaba en consideración con respecto a la mujer: no había relaciones intelectuales entre ellos, ni siquiera una auténtica relación amorosa. Si además pensamos que eran excluidas incluso de toda clase de competiciones y espectáculos, sólo quedan como entretenimiento superior de las mujeres los cultos religiosos. — Cualquiera que fuese la forma en que se representaban en la tragedia a Electra y Antígona, sólo se *toleraba* en el arte, pero no deseaba en la *vida*: así como nosotros hoy no soportamos nada patético en la vida, pero nos gusta contemplarlo en el arte. Las mujeres no tenían otra misión más que la de generar cuerpo bellos y llenos de fuerza, en los que se perpetuase de la manera más íntegra el carácter del padre, y de contrarrestar así la creciente sobreexcitación nerviosa de una cultura muy desarrollada. Esto mantuvo proporcionalmente joven a la cultura griega durante tanto tiempo; pues en las madres griegas el genio griego volvía siempre de nuevo a la naturaleza.

260.

El prejuicio a favor de la grandeza. — Los hombres sobrevaloran de manera manifiesta todo lo grande y eminente. Esto deriva de la tendencia, consciente o no, de ver como muy útil el que uno vuelque todas sus fuerzas en *un solo* campo y haga de sí mismo, por así decirlo, un único órgano monstruoso. Seguramente, a la persona misma le resulta más útil y le aporta más felicidad una formación *uniforme* de sus fuerzas; porque todo talento es un vampiro que chupa sangre y energías a las otras fuerzas, y una producción exagerada puede llevar casi a la locura incluso al individuo más dotado. También en las artes las naturalezas extremas atraen demasiado la atención de los demás; pero al mismo tiempo es necesaria una cultura mucho más mezquina para dejarse someter en este caso. Los hombres se someten por hábito a todo lo que quiere obtener poder.

261.

Los tiranos del espíritu[178]. — Sólo bajo los rayos del mito relucía la vida de los griegos; en otras partes era sombría. Ahora bien, los filósofos griegos se privaron precisamente de este mito: ¿no parece que es como si hubiesen querido ponerse, fuera de la luz del sol, en las sombras y la oscuridad? Pero ninguna planta evita la luz; en el fondo los filósofos no buscaban más que un sol *más claro*, el mito no era bastante puro, luminoso, para ellos. Encontraron esta luz en su conocimiento, en lo que cada uno de ellos llamó su «verdad». Pero en aquellos tiempos el conocimiento tenía aún un mayor relumbre: era aún joven y poco sabía de todas las dificultades y los peligros de sus caminos, por lo que podía esperar llegar, de un solo salto, al centro de todo el ser y resolver desde ahí el enigma del mundo. Estos filósofos tenían una robusta fe en sí mismos y en su «verdad» y con ella derrotaban a todos sus vecinos y predecesores; cada uno de ellos era un violento y belicoso *tirano*. Quizá nunca fue tan grande en el mundo la felicidad que deriva de la convicción de estar en posesión de la verdad, pero también la dureza, la soberbia, la tiranía y la maldad de una convicción así. Eran tiranos, es decir, lo que cualquier griego quería ser y llegaba a serlo, en cuanto *podía*. Quizá la única excepción fue Solón; en sus poemas cuenta como desdeñó la tiranía personal. Pero lo hizo por amor de su obra, de su legislación; y el ser legislador es una

[178] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [7], 6 [7, 23, 27, 28, 43 y 47].

forma sublimada de tiranía. También Parménides dio leyes[179], y así hicieron también Pitágoras[180] y Empédocles[181]; Anaximandro fundó una ciudad[182]. Platón fue el deseo encarnado de convertirse en el sumo legislador y fundador filosófico de un Estado; parece que sufrió terriblemente por la fallida realización de sus enseñanzas, y su alma se llenó al final de su vida de la bilis más negra. Cuanto más perdieron el poder los filósofos griegos, tanto más sufrieron interiormente de esta biliosidad y maledicencia; en cuanto las distintas sectas bajaban a las calles a predicar su verdad, las almas de todos estos pretendientes de la verdad se empantanaban totalmente en los celos y la rabia, el elemento tiránico rabiaba como un veneno dentro de su cuerpo. Estos numerosos y pequeños tiranos habrían querido comerse vivos; en ellos no quedaba ya ninguna chispa de amor ni tampoco alegría por sus propios conocimientos. — El dicho de que los tiranos suelen morir asesinados y que su descendencia tiene una vida breve, vale en general también para los tiranos del espíritu. Su historia es breve, violenta, su influjo se interrumpe bruscamente. Casi de todos los grandes helenos se puede decir que llegaron demasiado tarde, así Esquilo, Píndaro, Demóstenes, Tucídides; una generación después — y todo se acaba para siempre. Este es el lado tormentoso e inquietante de la historia griega. Pero hoy se admira el evangelio de la tortuga. Pensar históricamente significa, hoy, casi que en todas las épocas se ha hecho historia según el principio: «¡Lo menos posible en el tiempo más amplio posible!». ¡Ah, la historia griega corre tan deprisa![183] Nunca se ha vivido derrochándolo todo de esa manera, sin medida alguna. No puedo convencerme de que la historia siguiese ese curso *natural* del que se suele hablar tanto. Ellos estaban demasiado dotados y de una manera demasiado variada como para poder ser *paulatinos* y moverse paso a paso, como hace la tortuga en la carrera con Aquiles: a esto precisamente se le llama evolución natural. Con los griegos se avanza rápidamente, pero con la misma velocidad se retrocede; el movimiento de toda la máquina es tan acelerado que basta arrojar una piedra a los engranajes para hacerla saltar por los aires. Una piedra así fue por ejemplo Sócrates; en una noche, el desarrollo de la ciencia filosófica, que hasta entonces había sido tan maravillosamente regular, si bien demasiado rápido, fue destruido. No es ocioso preguntar si Platón, habiendo permanecido inmune al hechizo de Sócrates, no habría hallado un tipo de hombre filosófico aún más alto que para nosotros se ha perdido para siempre. Al mirar a los tiempos anteriores a él, uno tiene la impresión de hallarse en el taller de un escultor de esa clase de tipos filosóficos. Los siglos sexto y quinto parecen prometer aún más y cosas más altas de cuanto ellos mismos produjeron; pero se detuvieron en la promesa, en el anuncio. Y acaso no haya pérdida más grave que la pérdida de un tipo, de una nueva, altísima *posibilidad de vida filosófica* aún por descubrir. Incluso de los tipos más antiguos la mayor parte ha sido mal transmitida; todos los filósofos, desde Tales a Demócrito, me parecen extremadamente difíciles de conocer: pero quien consiga reconstruir esas figuras, caminará entre las

[179] Cfr. *Los presocráticos I*, ed. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Gredos, Madrid, 1986, p. 413, «Parménides», DK 28A1; y p. 412, DK 28A12.

[180] Cfr. *Los presocráticos I*, *op. cit.*, «Pitágoras y los pitagóricos», DK 14.14, pp. 187-188; DK14.16, pp. 196-198; y Polibio, *Historias*, ed. M. Balasch Recort, Gredos, Madrid, 1981, lib. II, 39, pp. 231-232.

[181] Cfr. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, ed. C. García Gual, Alianza, Madrid, 2007, VIII 64-66, pp. 443-444.

[182] *Los presocráticos I*, *op. cit.*, «Anaximandro», DK 12A3, p. 83.

[183] Cfr. FP II, 1.ª, 6 [43].

creaciones del tipo más poderoso y puro. Sin duda esta capacidad es rara, les faltó incluso a los griegos posteriores que se ocuparon del estudio de la filosofía del pasado; Aristóteles, especialmente, parece no tener ojos en la cara cuando tiene enfrente a esos filósofos. Y así, es como si esos magníficos filósofos hubiesen vivido en vano, y no tuviesen otra misión más que la de preparar las filas, ávidas de discusiones y discursos, de las escuelas socráticas. Hay aquí, como hemos dicho, una laguna, una interrupción de la evolución; debió ocurrir una gran desgracia, y la única estatua de la que habrían derivado el sentido y el fin de ese gran ejercicio de arte preliminar, se rompió o salió mal: qué ocurrió en realidad, es algo que quedará para siempre como un secreto de taller. — Lo que ocurrió en los griegos —que cada uno de los grandes pensadores, con la convicción de poseer la verdad, se volvía un tirano, de modo que entre los griegos también la historia del espíritu asumió ese carácter violento, frenético y peligroso que muestra su historia política— esta clase de acontecimientos no se agotó con ellos: muchos fenómenos parecidos han ocurrido hasta en los tiempos más recientes, aunque poco a poco de manera más escasa y ahora ya difícilmente con la pura e ingenua conciencia de los filósofos griegos. Pues hoy en día, de manera general, la doctrina contraria y el escepticismo hablan demasiado alto. El periodo de los tiranos del espíritu se ha terminado. Desde luego, en las esferas de la cultura superior tendrá que darse siempre una dominación — pero esta dominación de ahora en adelante estará en manos de los *oligarcas del espíritu*. A pesar de todas las divisiones geográficas y políticas, ellos constituyen una sociedad homogénea, cuyos miembros se *conocen* y se *reconocen*, sean cuales sean las valoraciones positivas y negativas puestas en circulación por la opinión pública y los escritores de actualidad de la época que influyen en la masa. La superioridad intelectual, que antes dividía y enemistaba, hoy suele *unir*: ¿cómo podrían los individuos sostenerse a sí mismos y nadar en el mar de la vida, siguiendo la dirección propia y contra todas las corrientes, si en un sitio u otro no tuviesen a sus semejantes viviendo en las mismas condiciones, y se agarrasen de la mano en la lucha tanto contra el carácter oclocrático de la inteligencia y cultura medianas, como contra los ocasionales intentos de instaurar, con la ayuda de una acción de masa, una tiranía? Los oligarcas se necesitan unos a otros, hallan unos en otros las mayores alegrías, entienden sus signos distintivos — y no obstante cada uno de ellos es libre, combate y vence en *su* puesto y prefiere perecer antes que someterse.

262.

Homero[184]. — El hecho más grande de la cultura griega sigue siendo que Homero llegara a convertirse, tan pronto, en un fenómeno panhelénico. Toda la libertad espiritual y humana que los griegos alcanzaron hay que remontarla a este hecho. Pero al mismo tiempo constituyó también la fatalidad propia de la cultura griega, porque, centralizando, Homero aplanó y disolvió los instintos más serios de independencia. De vez en cuando se elevaba, desde lo más profundo de la naturaleza griega, la protesta contra Homero; pero siguió siempre victorioso. Todas las grandes potencias espirituales ejercitan, además de su acción liberadora, también una acción opresiva; aunque desde luego no es lo mismo que sea Homero, la Biblia o la ciencia lo que tiranice a los hombres.

[184] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [146].

263.

Dones naturales. — En una humanidad tan desarrollada como la actual, cada uno recibe de la naturaleza el acceso a muchos talentos. Todo el mundo tiene un *talento innato*, pero raro es aquel al que la naturaleza y la educación le han otorgado ese grado de tenacidad, constancia y energía para convertirse en un talento real y, por tanto, para *llegar a ser* lo que *es*[185], es decir: el descargarse en obras y acciones.

264.

El ingenioso, o sobrevalorado, o infravalorado. — Los hombres no científicos, pero dotados, aprecian cualquier signo de ingenio, sea que vaya por el camino verdadero o el falso; ellos quieren ante todo que la persona que trate con ellos los entretenga bien con su ingenio, los estimule, los inflame, los arrastre a la seriedad y a la broma y en cualquier caso los proteja del aburrimiento como su amuleto más poderoso. Las naturalezas científicas saben, en cambio, que el don de tener toda suerte de ideas debe ser refrenado, de la manera más estricta, por el espíritu de la ciencia; no lo que brilla, reluce y excita, sino la verdad a menudo no-vistosa es el fruto que desea arrancar del árbol del conocimiento. Como Aristóteles, él está en condiciones de no hacer diferencia entre lo «aburrido» y lo «ingenioso»; su *dáimon* lo conduce a través del desierto como a través de la vegetación tropical, con el fin de que encuentre su gozo sólo en lo real, sólido y genuino. — De ello deriva, en los científicos insignificantes, la sospecha y el desprecio hacia lo ingenioso en general, y por otra parte, en las personas ricas de ingenio, la aversión habitual hacia la ciencia: como por ejemplo entre casi todos los artistas.

265.

La razón en la escuela[186]. — La escuela no tiene misión más importante que la de enseñar a pensar rigurosamente, a juzgar prudentemente y a razonar consecuentemente; por tanto, tiene que prescindir de todo lo que no es útil para estas operaciones, como por ejemplo de la religión. Pues puede estar segura que, de todos modos la carencia de claridad, la costumbre y la necesidad humanas aflojarán más tarde el arco demasiado tenso del pensamiento. Pero hasta donde puede llegar su influjo, ella debe obtener lo esencial y característico del ser humano: «Razón y ciencia, la fuerza *más alta* del hombre» — como al menos piensa Goethe[187]. — El gran naturalista von Baer sitúa la superioridad de todos los europeos, en comparación a los asiáticos, en la capacidad inculcada en los primeros de proporcionar razones para sus creencias, de lo que son completamente incapaces los segundos. Europa ha ido a la escuela del pensamiento consecuente y crítico, mientras Asia no sabe aún distinguir entre verdad y poesía, y no se da cuenta cuándo sus convicciones derivan de observaciones propias y del pensamiento riguroso, o de la fantasía. — La razón en la escuela ha hecho de

---

[185] Cfr. Píndaro, *Píticas*, II, v. 72, en *Odas y fragmentos*, ed. A. Ortega, Gredos, Madrid, 1984, p. 152.

[186] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [46].

[187] J. W. Goethe, *Fausto*, ed. J. M. Valverde, Planeta, Madrid, 1980, parte I, acto I, «Cuarto de estudio», pp. 53-54.

Europa lo que es: en la Edad Media estaba en camino de convertirse en un trozo y apéndice de Asia — es decir, de perder el sentido científico que debía a los griegos.

266.

Influjo infravalorado de la enseñanza media. — Raramente se busca el valor de la enseñanza media en las cosas que realmente se aprenden y que uno se lleva consigo sin que puedan perderse jamás; en cambio, se busca en las cosas que se enseñan pero que el estudiante sólo se apropia de malas ganas, para quitárselas de encima lo más pronto posible. La lectura de los clásicos —lo admite cualquier persona culta—, tal y como es practicada en todas partes, es una manera de proceder monstruosa: ante jóvenes que en todos los aspectos no son aún maduros, y por parte de profesores que con cada palabra, y a menudo ya sólo con su aspecto, cubren con una capa de moho todo buen autor. Pero el valor que normalmente se pasa por alto de esta enseñanza consiste en lo siguiente — estos profesores hablan la *lengua abstracta de la cultura superior*, que siendo tan difícil y pesada de comprender supone una gran gimnasia para la mente; en su lenguaje se repiten continuamente conceptos, términos técnicos, métodos y alusiones, que los jóvenes no oyen nunca en sus conversaciones familiares y callejeras. Sólo con que los estudiantes *oigan*, su entendimiento es preformado involuntariamente hacia una forma científica de considerar las cosas. No es posible salirse de esta disciplina de la abstracción completamente intactos como puros hijos de la naturaleza.

267.

Aprender muchos idiomas[188]. — Aprender muchos idiomas llena la memoria de palabras en lugar de hechos y pensamientos, mientras ella es un recipiente que en cada individuo puede recibir sólo una cantidad limitada de contenido. Además, aprender muchos idiomas perjudica en cuanto que produce la ilusión de una gran versatilidad y también confiere efectivamente cierto prestigio engañoso en las relaciones con los demás; además, también perjudica indirectamente porque obstaculiza la adquisición de conocimientos sólidos y la voluntad de conseguir la estima de los hombres de manera sólida. Y en fin es como darle hachazos a las raíces mismas de ese sentido del idioma tan delicado que nace en el interior de la lengua materna: de esta manera se le daña y arruina de manera irremediable. Los dos pueblos que han producido a los mayores estilistas, lo griegos y los franceses, no aprendían idiomas extranjeros. — Pero como las relaciones entre los hombres están destinadas a volverse cada vez más cosmopolitas, y por ejemplo un comerciante de Londres de respeto debe ya hoy hacerse entender por escrito y oralmente en ocho lenguas, aprender muchos idiomas es sin duda un *mal* necesario; no obstante, llevado hasta el extremo, empujará a la humanidad a hallar un remedio: y en algún lejano futuro habrá para todos, primero como lengua comercial y más tarde como lengua para las relaciones intelectuales en general, un nuevo idioma, tan cierto como que algún día existirá la navegación aérea. ¡Con qué fin, si no, la lingüística habrá estudiado durante siglos las leyes de la lengua y valorado lo que en cada idioma hay de necesario, estimable y logrado!

---

[188] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [49].

268.

Para la historia de la guerra en el individuo. — En una sola vida humana que pasa a través de distintas culturas, hallamos resumido el conflicto que normalmente se desarrolla entre dos generaciones, entre padre e hijo: la cercanía del parentesco *intensifica* este conflicto, porque cada parte hace que en él se implique despiadadamente el interior, tan bien conocido, de la otra parte; y así este conflicto en el interior del individuo será llevado hasta el extremo; aquí cada nueva fase pasa por encima de las precedentes con una injusticia y un desconocimiento crueles de sus medios y fines.

269.

Un cuarto de hora antes[189]. — A veces encontramos a alguien que, con sus opiniones, se sitúa por encima de su tiempo, pero sólo como para anticipar las opiniones vulgares del próximo decenio. Posee la opinión pública antes de que sea pública, es decir: ha caído un cuarto de hora antes en los brazos de una opinión que merece hacerse vulgar. Pero su fama suele ser mucho más ruidosa que la fama de los hombres realmente grandes y superiores.

270.

El arte de leer. — Toda tendencia fuerte es unilateral; se parece a la dirección de una línea recta y como ella es exclusivista; es decir, deja de lado muchas otras tendencias, algo que no hacen los partidos y naturalezas débiles en su bandearse de aquí para allá: por tanto, también en los filólogos debemos tolerar el que sean unilaterales. La reconstrucción y corrección de los textos, junto a su interpretación, practicadas en un gremio durante siglos, han permitido finalmente encontrar hoy los métodos correctos; toda la Edad Media era profundamente incapaz de una interpretación estrictamente filológica, es decir, de la sencilla voluntad de entender lo que quiere decir el autor — ¡no ha sido poca cosa conseguir estos métodos, no infravaloremos esta conquista! Toda ciencia ha ganado continuidad y solidez sólo en tanto que el arte de leer correctamente, es decir, la filología, ha llegado a su cima.

271.

El arte de deducir[190]. — El mayor progreso que los hombres han hecho es el de haber aprendido a *deducir correctamente*. No se trata en absoluto de algo natural, como pretende Schopenhauer cuando dice: «De deducir son capaces todos, pero de juzgar sólo unos pocos»[191]; sino que ha sido aprendido tarde y aún hoy no rige en todas partes. En las épocas pasadas deducir mal era la regla: y las mitologías de todos los pueblos, su magia y su superstición, su culto religioso y su derecho, representan maneras inagotables de demostrar esta proposición.

---

[189] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 16 [29].

[190] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [37].

[191] Cfr. A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, *op. cit.*, «Sobre el fundamento de la moral», § 2, p. 143.

272.

Anillos anuales de la cultura individual[192]. — La fortaleza y la debilidad de la productividad intelectual no dependen tanto de los dones naturales heredados como, en bastante mayor medida, del grado de *elasticidad* que ha sido transmitido junto a ellos. En el primer solsticio de su vida, la mayor parte de los jóvenes cultos de treinta años se vuelven atrás y desde entonces no tienen más ganas de nuevos giros intelectuales. Por tanto, para salvaguardar una cultura que crece cada vez más se necesita en seguida una nueva generación, que a su vez no va mucho más allá: pues para *recuperar* la cultura del padre el hijo necesita utilizar toda la energía heredada que el padre mismo poseía en el momento en que lo generó; con el pequeño excedente que le queda, él va más allá (puesto que se recorre el mismo camino por segunda vez, se avanza de manera un poco más rápida; para aprender lo que sabía el padre el hijo no consume exactamente la misma energía). Las personas dotadas de gran elasticidad, por ejemplo Goethe, avanzan tanto como apenas consiguen hacerlo cuatro generaciones seguidas; ellas avanzan demasiado deprisa, de modo que los demás sólo las alcanzan un siglo después, y a lo mejor ni siquiera de manera completa, pues las frecuentes interrupciones debilitan la acabada homogeneidad de la cultura y la coherencia de la evolución. — Las personas reconquistan cada vez con mayor velocidad las fases habituales de la cultura intelectual que ha sido adquirida a lo largo de la historia. Actualmente, comienzan por entrar en la cultura como niños llenos de sentimientos religiosos, que alcanzan quizá en el décimo año su máxima intensidad; pasan luego a formas más débiles (panteísmo) mientras se van acercando a la ciencia; superan del todo a Dios, la inmortalidad y cosas parecidas, pero siguen sometidas a los encantos de la filosofía metafísica. También ésta termina por perder credibilidad ante su vista; el arte en cambio parece prometer siempre más, de modo que durante cierto tiempo la metafísica persiste y sobrevive a duras penas, en cuanto que se ha trasformado en arte o en un estado de ánimo de transfiguración artística. Pero el sentido científico se hace siempre más imperioso y empuja a la persona a las ciencias naturales y a la historia, y en especial a los métodos de conocimiento más rigurosos, mientras que al arte le toca cada vez una importancia más tenue y modesta. Todo esto suele desarrollarse hoy durante los primeros treinta años de una persona. Es la recapitulación de una tarea en la que ha estado esforzándose quizá la humanidad durante treinta mil años.

273.

Ir hacia atrás, no quedarse atrás. — Quien en la actualidad aún comienza su desarrollo partiendo de los sentimientos religiosos y a lo mejor luego durante mucho tiempo sigue viviendo en la metafísica y en el arte, desde luego retrocede así bastante y comienza su carrera con los demás hombres modernos en condiciones desfavorables: aparentemente pierde espacio y tiempo. Pero por el hecho de haberse detenido en esas regiones donde brotan el ardor y la energía y donde el poder fluye continuamente como un arroyo volcánico de una fuente inagotable, y a condición que se haya alejado en el momento justo de esas regiones, él avanza luego con mucha más velocidad, tiene alas en los pies, su pecho ha aprendido a respirar de manera más calmada,

[192] Cfr. las redacciones previas en FP II, 1.ª, 16 [28] y 23 [145].

amplia y constante. — Él había retrocedido sólo para tener el espacio suficiente como para dar el salto: de modo que en este ir hacia atrás podría haber incluso algo de terrible y amenazador.

274.

Una parte de nosotros mismos como objeto artístico[193]. — Es un signo de cultura superior el mantener a propósito y esbozar una imagen fiel de ciertas fases de la evolución, que las personas mediocres atraviesan casi sin darse cuenta y borran luego de la pizarra de su alma: porque éste es el tipo superior de pintura que sólo unos pocos comprenden. A tal fin es necesario aislar artificialmente esas fases. Los estudios históricos generan las capacidades necesarias para esta pintura, porque continuamente nos estimulan, con ocasión de una parte de la historia, de la vida de un pueblo — o de un hombre, a representarnos un horizonte de pensamientos completamente determinado, una fuerza determinada de sentimientos, el predominio de unos y el retraerse de otros. En esto, en saber reconstruir rápidamente a partir de motivaciones dadas esos sistemas de pensamientos y sentimientos, como a partir de algunas columnas y de restos de muros que han quedado en pie la imagen de un templo, consiste el sentido histórico. El resultado más inmediato es que concebimos a nuestros semejantes como esa clase de sistemas completamente determinados y como representantes de distintas culturas, es decir, como necesarios pero cambiantes. Y además: que en nuestra propia evolución podemos separar las partes y representarlas individualmente.

275.

Cínicos y epicúreos. — El cínico conoce la correspondencia entre los dolores aumentados e intensificados del hombre de cultura superior y la abundancia de necesidades; es decir, comprende que la multitud de opiniones sobre lo bello, lo conveniente, lo oportuno y lo agradable tienen que hacer surgir fuentes igualmente ricas de goce y dolor. Debido a esta comprensión él se forma a sí mismo de manera regresiva, renunciando a muchas de estas opiniones y sustrayéndose a ciertas exigencias de la cultura: de esta manera consigue un sentimiento de libertad y reforzamiento, y poco a poco, cuando con la costumbre se le ha vuelto tolerable su modo de vida, experimenta efectivamente los sentimientos dolorosos de manera más rara y débil que las personas civilizadas, y se aproxima al animal doméstico; además, lo siente todo bajo la magia del contraste, y — puede insultar a placer: así que de esta manera se eleva de nuevo por encima del mundo de las sensaciones animales. — El epicúreo tiene el mismo punto de vista que el cínico; normalmente entre ellos sólo hay una diferencia de temperamento. Además, el epicúreo utiliza su cultura superior para volverse independiente de las opiniones dominantes; se eleva por encima de ellas, mientras el cínico se detiene en la negación. Por así decirlo, camina por senderos sin viento, bien resguardados, medio sombreados, mientras por encima de él, las copas de los árboles braman por el viento y le revelan cuán violentamente agitado es el mundo allá fuera. El cínico, en cambio, sale fuera, por así decirlo, desnudo bajo el soplo del viento y se endurece hasta la insensibilidad.

---

[193] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 21 [68].

276.

Microcosmos y macrocosmos de la cultura. — Los mejores descubrimientos de la cultura los hace el hombre dentro de sí mismo, cuando halla activos en su interior dos poderes heterogéneos. Suponiendo que uno alimente tanto amor, por las artes plásticas o la música, como por el espíritu científico, y que considere imposible eliminar esta contradicción, suprimiendo uno de los dos poderes y liberando totalmente al otro: no le queda más que crearse por sí mismo un edificio de cultura tan grande que ambos poderes puedan habitar en él aunque sea en los extremos opuestos, siendo alojados entre ellos otros poderes mediadores y conciliadores, equipados con una fuerza preponderante para allanar en caso de necesidad el conflicto que pudiese estallar. Un edificio cultural así en el individuo concreto guardará el máximo parecido con la construcción cultural de épocas completas y por analogía proporcionará continuamente nuevas enseñanzas sobre ésta. Pues dondequiera que se ha desplegado la gran arquitectura de la cultura, su misión ha consistido en obligar a que concuerden los poderes en conflicto mutuo, mediante una coalición hegemónica de los otros poderes menos incompatibles, sin por ello oprimirlos ni encadenarlos.

277.

Felicidad y cultura. — La vista de los lugares de nuestra infancia nos conmueve: la casa en el jardín, la iglesia con las tumbas, el estanque y el bosque — estas cosas siempre volvemos a verlas sufriendo. Nos apresa la autocompasión, porque desde entonces, ¡cuántas cosas hemos padecido! Y aquí cada cosa está aún tan tranquila, tan eterna: sólo nosotros somos tan diferentes, tan agitados; incluso volvemos a ver a muchas personas en las que el tiempo ha hincado el diente *tan* poco como en una encina: campesinos, pescadores, gente del bosque — ellos son los mismos. — Emoción, compasión ante la cultura inferior es el signo de la cultura superior; de lo que resulta que en cualquier caso la felicidad no ha aumentado con ésta. Pues quien quiera obtener de la vida felicidad y placer, sólo debe evitar el camino de la cultura superior.

278.

Símil de la danza. — Hoy en día hay que considerar como un signo decisivo de gran cultura el que uno posea esa fuerza y flexibilidad necesarias como para ser, unas veces, tan puros y rigurosos en el conocer como, en otros momentos, capaces también de dejarle, por así decirlo, cien pasos de ventaja a la poesía, la religión y la metafísica, comprendiendo su poder y belleza. Una posición entre instancias tan distintas es muy difícil, porque la ciencia presiona por el absoluto dominio de su método, y si no aceptamos esta presión, surge el peligro contrario de un estado de vacilación continua, entre diferentes impulsos. Entretanto: para abrir al menos un vislumbre sobre la solución de esta dificultad con un símil, podríamos recordar que la *danza* no es lo mismo que un fatigado vacilar de un lado a otro entre distintos impulsos. La alta cultura será parecida a una danza audaz: para la cual, como se ha dicho, hacen falta mucha fuerza y destreza.

279.

Del aligeramiento de la vida[194]. — Uno de los medios principales para aligerar la propia vida es el de idealizar todos los fenómenos; pero debemos aclarar bien a partir de la pintura qué significa idealizar. El pintor exige que el espectador no mire con demasiada precisión y agudeza, le obliga a ponerse a cierta distancia para que mire desde allí; necesita suponer una distancia determinada del espectador respecto del cuadro; ¡más aún, incluso debe suponer una determinada medida de agudeza en la vista de su observador! En estas cosas no debe haber ninguna vacilación. Quien quiera, por tanto, idealizar su vida, no debe querer verla con demasiada precisión y debe obligar siempre a que su mirada retroceda a cierta distancia. Goethe, por ejemplo, entendió este artificio.

280.

Recargar es aligerar, y viceversa. — Muchas cosas que en ciertos grados de humanidad suponen un recargamiento de la vida, le sirven a un grado superior como aligeramiento, porque estos hombres han conocido cargas más grandes de la vida. Así también ocurre al revés: por ejemplo, la religión tiene una doble cara, según que el hombre levante su mirada hacia ella para que le ayude a quitarse su carga y su miseria, o bien la baje hacia ella, como la cadena que le ha sido impuesta para que no se eleve demasiado alto en el aire.

281.

La cultura superior es malentendida necesariamente. — Quien ha afinado su instrumento con sólo dos cuerdas, como los estudiosos que, además del *impulso del saber*, sólo tienen otro más adquirido, el *religioso*, no entiende a los hombres que saben tocar más cuerdas. Pertenece a la esencia de la cultura superior *más multicorde* el ser siempre interpretada falsamente por la inferior; lo que ocurre cuando por ejemplo el arte es considerado como una forma camuflada de religiosidad. Más aún, las personas que son sólo religiosas conciben incluso la ciencia como búsqueda del sentimiento religioso, así como los sordomudos no saben de la música sino que es un movimiento visible.

282.

Lamento. — Quizá sean las ventajas de nuestro tiempo las que conlleven un retroceso y una infravaloración temporal de la *vida contemplativa*. Pero debemos confesarnos a nosotros mismos que nuestro tiempo es pobre en grandes moralistas, que Pascal, Epicteto, Séneca y Plutarco se leen poco, que el trabajo y la actividad —normalmente en el séquito de la gran diosa Salud— parecen a veces desencadenarse como una enfermedad. Como falta el tiempo de pensar y la tranquilidad en el pensar, ya no se medita sobre las opiniones discrepantes: nos contentamos con odiarlas. En la monstruosa aceleración de la vida, el espíritu y la vista son habituados a una visión y a un juicio parciales o falsos, y todos se parecen a esos viajeros que sólo conocen los países y los pue-

[194] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [1].

blos desde el tren. Una actitud independiente y prudente se considera casi una demencia, el espíritu libre es difamado, especialmente por los estudiosos, que, en su arte de considerar las cosas, ven disminuir la exactitud y diligencia de hormigas, y con ganas lo dejarían apartado en un rincón de la ciencia: pero el espíritu libre tiene la misión muy diferente y superior de mandar, desde su posición apartada, a todo el frente de los científicos y estudiosos para indicarles los caminos y las metas de la cultura. — Un lamento, como el que hemos entonado ahora, probablemente terminará un día y enmudecerá por sí mismo ante un violento retorno del genio de la meditación.

283.

Defecto principal de las personas activas[195]. — A las personas activas les falta normalmente la actividad superior: es decir, la individual. Son activas como funcionarios, comerciantes, estudiosos, es decir, como representantes de una especie, pero no como personas concretas y singulares completamente determinadas; a este respecto son perezosas. — La desgracia de los activos es que su actividad es casi siempre un poco irracional. Por ejemplo, al banquero que amasa dinero no se le puede preguntar sobre la finalidad de su incesante actividad: es irracional. Los activos ruedan como rueda la piedra, con la estupidez del mecanismo. — Todos los hombres se distinguen, hoy como en todas las épocas, en esclavos y libres; pues quien no tiene para sí los dos tercios del día es un esclavo, sea lo que quiera ser: hombre de Estado, comerciante, funcionario o estudioso.

284.

A favor de los ociosos[196]. — Es un signo de que actualmente el valor de la vida contemplativa ha disminuido, el hecho de que los estudiosos compiten hoy con las personas activas en una especie de goce precipitado, de manera que parece que aprecian esta manera de gozar más que aquella que les es propia y que en realidad representa un goce mucho mayor. Los estudiosos se avergüenzan del *otium*. Pero el ocio y el ociar son cosas nobles. — Si el ocio es realmente el *padre* de todos los vicios, al menos precisamente por ello se halla en las proximidades más inmediatas de todas las virtudes; el hombre ocioso sigue siendo siempre un hombre mejor que el activo. — ¿Pero no creeréis, vagos, que con esto del ocio y el ociar me refiero a vosotros, verdad? —

285.

El nerviosismo moderno[197]. — A medida que se va hacia occidente, la agitación moderna se hace cada vez más grande, de manera que a los americanos los habitantes de Europa les parecen en conjunto seres amantes de la calma y disfrutones, mientras también los europeos zumban en confusos enjambres como abejas y avispas. Esta agitación se está haciendo tan grande que la cultura superior no puede madurar ya sus frutos; es como si las estaciones se siguiesen con demasiada rapidez. Por falta de tranquilidad nuestra civilización está desembocando en una nueva barbarie. En nin-

[195] Cfr. las redacciones previas en FP II, 1.ª, 16 [38 y 40].
[196] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [41, 82, 83 y 92].
[197] Cfr. las redacciones previas en FP II, 1.ª, 17 [53 y 54].

gún tiempo los activos, es decir, los carentes de calma, han tenido mayor importancia. Por lo que una de las necesarias correcciones que hay que aportar al carácter de la humanidad es la de reforzar en gran medida el elemento contemplativo. Pero ya cada individuo que en el corazón y en la mente sea tranquilo y constante, tiene el derecho a creer que posee, no sólo un buen temperamento, sino también una virtud de utilidad general, y de estar cumpliendo incluso, con la conservación de esta virtud, una misión superior.

286.

En qué sentido el hombre activo es perezoso[198]. — Creo que cada uno tiene que tener su propia opinión acerca de cada cosa sobre la que es posible tener opiniones, porque él mismo es una cosa única e irrepetible, que ocupa, respecto a todas las otras cosas, una posición nueva y que nunca ha existido. Pero la pereza que anida en el fondo del alma del hombre activo le impide sacar agua de su propio pozo. — Con la libertad de las opiniones ocurre como con la salud: ambas son individuales, para ninguna de ellas puede establecerse un concepto de validez universal. Lo que un individuo necesita para su salud, para otro es causa en sí mismo de enfermedad, y algunos medios y caminos para la libertad de espíritu pueden funcionar, para naturalezas de un desarrollo más elevado, como caminos y medios para la pérdida de libertad.

287.

Censor vitae[199]. — La alternancia de amor y odio caracteriza durante un largo periodo el estado interior de la persona que quiere llegar a ser libre en su juicio sobre la vida; no olvida y lo registra todo en las cosas, bueno y malo. Al final, cuando toda la pizarra de su alma esté llena de las experiencias escritas en ella, no despreciará ni odiará la existencia, pero tampoco la amará, sino que permanecerá por encima de ella, a veces con una mirada de alegría, a veces con una triste, y se sentirá como la naturaleza, a veces veraniego, a veces otoñal.

288.

Éxito secundario. — Quien quiere seriamente llegar a ser libre, pierde al mismo tiempo, sin esfuerzo alguno, la inclinación hacia los defectos y vicios; también la rabia y el fastidio lo afectan cada vez de manera más ocasional. Su voluntad nada desea con más insistencia que el conocimiento y los medios para ello, es decir: el estado duradero en el que pueda conocer de manera más diligente.

289.

Valor de la enfermedad[200]. — La persona que yace en la cama enferma puede en cierto momento darse cuenta de que suele estar enferma a causa de su empleo, de sus negocios o de sus relaciones sociales, y que por su causa ha perdido todo discerni-

---

198 Cfr. las redacciones previas en FP II, 1.ª, 16 [42 y 43].
199 «Censor de la vida».
200 Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 17 [11].

miento sobre sí misma: ella consigue esta sabiduría gracias al ocio al que le obliga su enfermedad.

290.

Sentimiento en el campo. — Cuando en el horizonte de la propia vida no se tienen unas líneas sólidas y serenas, parecidas a las líneas de los montes y los bosques, la misma voluntad íntima de la persona se vuelve inquieta, distraída y ansiosa como la forma de ser de los habitantes de la ciudad: no tiene ni da ninguna felicidad.

291.

Precaución de los espíritus libres[201]. — Las personas de espíritu libre, que viven únicamente para el conocimiento, hallarán bien pronto el haber alcanzado el fin exterior de su vida, su posición definitiva con respecto a la sociedad y al Estado, y se darán por satisfechos fácilmente, por ejemplo, con un pequeño empleo o una fortuna que baste para su subsistencia; porque arreglarán de tal manera su modo de vida, que un gran cambio de los bienes externos e incluso una subversión de las instituciones políticas no afectarían a su vida. En todas estas cosas emplean la menor energía posible, para sumergirse con toda la fuerza acumulada y, por así decirlo, de un solo y gran aliento, en el elemento del conocimiento. Pueden así tener la esperanza de bucear en profundidad y hasta de llegar a ver el fondo. — A un espíritu así sólo le gusta coger de un acontecimiento un cabo, no ama las cosas en toda la amplitud y prolijidad de sus pliegues: pues no quiere enredarse en ellos. — Él también conoce la falta de libertad, la dependencia y servidumbre de los días laborables. Pero de vez en cuando tiene que llegar un domingo de libertad, de lo contrario no aguantaría la vida. Es probable que su mismo amor por los hombres se vuelva precavido y algo corto de aliento, pues sólo se compromete con el mundo de las inclinaciones y cegueras en la medida en que sea necesario para el fin del conocimiento. Tiene que confiar en que el genio de la justicia diga algo a su joven discípulo y protegido, cuando voces acusadoras lo tilden de pobre de amor. — Hay en su modo de vivir y pensar un *heroísmo refinado*, que desdeña ofrecerse a la gran veneración de las masas como hace su hermano más grosero, y suele ir por el mundo, y salir de él, silencioso. Sean cuales sean los laberintos que haya recorrido, las rocas entre las cuales su torrente se haya abierto paso tortuosamente algunas veces — si consigue salir a la luz, entonces avanza claro, ligero y rápido casi sin ruido por su camino, dejando que los rayos de sol jugueteen hasta en los más profundo de sí.

292.

Adelante[202]. — ¡Y así adelante por la vía de la sabiduría, con buen paso y buena confianza! ¡Seas como seas, sírvete de ti mismo como fuente de experiencia! Deshazte del malcontento sobre tu ser, perdónate tu propio yo, porque en cualquier caso tienes en ti una escalera con cien escalones, por los cuales puedes subir al conocimiento. La época en la que tú te afliges de verte arrojado te proclama dichoso de tener

[201] Cfr. las redacciones previas en FP II, 1.ª, 16 [44, 49, 50 y 52]. Cfr. también FP II, 1.ª, 17 [42].
[202] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [84], 22 [27, 44, 59 y 96] y 23 [86].

esta suerte; te grita que hoy aún participas de experiencias de las que los hombres del porvenir quizá tendrán que prescindir. No desprecies el haber sido incluso una persona religiosa; descubre todo el sentido de haber tenido todavía un auténtico acceso al arte. ¿No puedes, precisamente con la ayuda de estas experiencias, recorrer enormes etapas del camino de la humanidad precedente, comprendiéndolas mejor? ¿No han crecido justamente en *ese* terreno que a veces te disgusta tanto, en ese terreno del pensamiento impuro, los frutos más bellos de la vieja cultura? Debemos haber amado la religión y el arte como a una madre y a una nodriza, — en caso contrario no podremos hacernos sabios. Pero hay que saber mirar más allá de ellas, saber emanciparse de ellas; si nos quedamos cautivados por ellas, no las comprenderemos. Del mismo modo tienen que volverse familiares para ti la historia y el cauto juego con la balanza: «de una parte — de otra». Retrocede, siguiendo los pasos con los que la humanidad hizo su doloroso y gran camino por el desierto del pasado: aprenderás así, de la manera más escrupulosa, hacia dónde toda la humanidad futura ni puede ni debe volver. Y mientras con todas tus fuerzas querrás prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir, tu misma vida adquirirá el valor de un instrumento y medio para el conocimiento. Tendrás que apañártelas para conseguir que todo lo que hayas vivido: los ensayos, los caminos equivocados, los errores, las ilusiones, las pasiones, tu amor y tu esperanza, desemboquen en tu objetivo sin dejar restos. Este objetivo es el convertirte tú mismo en una cadena necesaria de anillos de la cultura y concluir a partir de esta necesidad la necesidad del camino de la cultura universal. Cuando tu mirada se haya hecho lo bastante fuerte como para ver el fondo del oscuro pozo de tu ser y de tus conocimientos, quizá también se hagan visibles en su espejo las lejanas constelaciones de las culturas futuras. ¿Crees tú que una vida con una meta así es demasiado penosa y carente de toda comodidad? Entonces aún no has aprendido que ninguna miel es más dulce que la del conocimiento, y que incluso las nubes colgantes en el cielo de la aflicción te servirán de ubres de las que ordeñar la leche de tu deleite. Sólo cuando venga la vejez, te darás cuenta cómo escuchaste la voz de la naturaleza, de esa naturaleza que con el placer domina al mundo entero: la misma vida que tiene su vértice en la vejez, tiene también su vértice en la sabiduría, en ese suave resplandor solar de una constante alegría intelectual; ambas, la vejez y la sabiduría, las encuentras en una misma loma de la vida, así lo quiso la naturaleza. Entonces viene ya el tiempo, y no hay motivos para enojarse, en que se acerca la niebla de la muerte. Hacia la luz — tu último movimiento; un júbilo de conocimiento — tu última palabra.

SEXTA PARTE

EL HOMBRE EN SOCIEDAD

293.

Disimulo benévolo. — En la relación con las personas a menudo hace falta un disimulo benévolo, como si no entreviésemos los motivos de su actuar.

294.

Copias. — No es raro encontrar las copias de personas importantes; y la mayoría también prefiere, como en los retratos, las copias a los originales.

295.

El orador[203]. — Se puede hablar de manera perfectamente apropiada y no obstante de tal manera que todo el mundo grite lo contrario: esto es, cuando no se habla a todo el mundo.

296.

Falta de confianza. — La falta de confianza entre amigos es un error que no puede ser censurado sin volverse irremediable.

297.

Sobre el arte del obsequiar. — El tener que rechazar un regalo por el mero hecho de no haber sido obsequiado de manera correcta, da lugar a que uno se irrite contra quien lo da.

298.

El militante más peligroso. — En todos los partidos hay siempre alguien que, con sus excesivamente crédulas proclamaciones de los principios del partido, provoca a los otros a la defección.

299.

Los consejeros del enfermo. — Quien da consejos a un enfermo adquiere para sí un sentimiento de superioridad sobre él, tanto si son aceptados como rechazados. Por

[203] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [12].

tanto, los enfermos irritables y orgullosos odian aún más a los consejeros que a su enfermedad.

300.

Doble especie de igualdad. — La adicción a la igualdad puede manifestarse, o como deseo de rebajar a todos los demás al propio nivel (mediante el menosprecio, la segregación y la zancadilla), o como deseo de elevarse con todos (mediante el reconocimiento, la ayuda y la alegría del éxito ajeno).

301.

Contra el apuro. — La mejor manera de ayudar y tranquilizar a personas en situaciones embarazosas consiste en elogiarlas abiertamente.

302.

Predilección por ciertas virtudes. — No le atribuimos un valor especial a la posesión de una virtud hasta que no observamos su ausencia total en nuestro adversario.

303.

Por qué contradecimos. — A menudo contradecimos una opinión, mientras que realmente sólo nos resulta antipático el tono con el que ha sido expresada.

304.

Confianza y familiaridad[204]. — Quien intenta obtener a la fuerza la familiaridad con otra persona, normalmente no está seguro de poseer su confianza. Quien está seguro de la confianza, le da poco valor a la familiaridad.

305.

Equilibrio de la amistad. — Muchas veces, en las relaciones con otra persona, el justo equilibrio de la amistad se recupera si ponemos en nuestro platillo de la balanza unos granitos de defecto.

306.

Los médicos más peligrosos. — Los médicos más peligrosos son aquellos que, como actores natos, imitan con el arte más perfecto de ilusión al médico nato.

307.

Cuando las paradojas están en su sitio. — Con el fin de ganarse a las personas ingeniosas para una tesis, a veces sólo hace falta presentarla bajo la forma de una monstruosa paradoja.

---

[204] Cfr. FP II, 1.ª, 20 [15].

308.

Cómo ganarse a las personas valientes. — A las personas valientes se las convence de una acción, presentándola como más peligrosa de lo que realmente es.

309.

Gentilezas. — A las personas que no nos gustan les imputamos como culpas las gentilezas que nos dirigen.

310.

Hacer esperar. — Un medio seguro de irritar a las personas y meterles en la cabeza malos pensamientos, es el de hacerlas esperar mucho tiempo. Esto vuelve inmorales.

311.

Contra los excesivamente familiares. — Las personas que nos dan toda su confianza, creen por ello tener derecho a la nuestra. Esto es una conclusión errónea; con los regalos no se adquieren derechos.

312.

Medios de compensación. — A menudo basta con darle a la persona que hemos perjudicado la ocasión de hacer un chiste a costa de nosotros, para proporcionarle un satisfacción personal, más aún, para disponerla favorablemente hacia nosotros.

313.

Vanidad de la lengua. — Tanto si la persona esconde sus malas cualidades y vicios, como si los confiesa abiertamente, en ambos casos su vanidad siempre quiere sacar ventajas: basta con observar con qué cuidado diferencia ante quien debe esconder sus cualidades y ante quien debe ser sincero y abierto.

314.

Lleno de atenciones. — El no querer ofender ni desmejorar a nadie puede ser signo tanto de una mentalidad justa como de una timorata.

315.

Indispensable para disputar. — Quien no sabe poner en hielo sus pensamientos, no debe meterse en el calor de las disputas.

316.

Trato y arrogancia. — Se desaprende la arrogancia cuando nos sabemos siempre entre personas de gran mérito; el estar solos cultiva la soberbia. Los jóvenes son arro-

gantes porque tratan con sus semejantes; todos ellos no son nada, pero les gusta darse mucha importancia.

317.

Motivos de ataque. — No sólo se ataca para hacer daño a alguien o para vencerlo, sino quizá también para conocer simplemente la propia fuerza.

318.

Adulación. — Las personas que al tratar con nosotros quieren aturdir nuestra precaución mediante la adulación, emplean un medio peligroso, como un somnífero que cuando no da sueño, mantiene aún más despiertos.

319.

Buen escritor de cartas. — Quien no escribe libros, pero piensa mucho y no vive bastante en sociedad, es normalmente un buen escritor de cartas.

320.

Lo más feo. — Es dudoso que un gran viajero haya encontrado en alguna parte del mundo zonas más feas que en el rostro humano.

321.

Los compasivos. — Las naturalezas compasivas, que en todo momento socorren en la desgracia, son al mismo tiempo las que raramente participan de las alegrías ajenas: en la felicidad de los demás no tienen nada que hacer, se vuelven superfluas, no se sienten en posesión de su superioridad y por tanto muestran su descontento con facilidad.

322.

Los parientes de un suicida. — Los parientes de un suicida lo culpan de no haber seguido con vida en consideración a la reputación de ellos.

323.

Prever la ingratitud. — El que regala algo grande, no encuentra reconocimiento; pues quien lo recibe ya tiene una carga muy grande con aceptarlo.

324.

En compañía de personas sin ingenio. — Nadie agradece a la persona ingeniosa su cortesía, cuando se pone al nivel de una compañía en la que no es cortés mostrar ingenio.

325.

En presencia de testigos. — Tras una persona que se cae al agua, nos tiramos con muchas más ganas ante personas que no se atreven a hacerlo.

326.

Callar. — Para ambas partes, la manera más desagradable de replicar a una polémica es la de enfadarse y callar: porque quien ataca interpreta normalmente el silencio como una señal de desprecio.

327.

El secreto del amigo. — Pocos son los que, cuando se sienten en apuros por falta de temas en la conversación, no prostituyen los asuntos secretos de sus amigos.

328.

Humanidad. — La humanidad de los espíritus célebres consiste en equivocarse de manera amable en el trato con los que no son célebres.

329.

El cohibido. — Las personas que en sociedad no se sienten seguras aprovechan cualquier ocasión para demostrar abiertamente ante los demás, a expensas de un conocido al que son superiores, su superioridad, por ejemplo con bromas.

330.

Agradecimiento[205]. — Un alma fina se angustia de saber que alguien está obligado a darle las gracias; un alma basta, de tener que dárselas a alguien.

331.

Señal de extrañamiento. — El signo más claro de extrañamiento entre las formas de ver de dos personas es que se digan mutuamente algunas ironías, y que ninguna de las dos capten la ironía que hay en ellas.

332.

Arrogancia en las personas de mérito. —La arrogancia en las personas de mérito ofende aún más que la arrogancia en las personas sin mérito: porque ya el mérito ofende.

333.

Peligro en la voz. — A veces, en la conversación el sonido de la propia voz nos avergüenza y nos empuja a afirmaciones que no se corresponden en absoluto a nuestra opinión.

---

[205] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [20].

334.

En la conversación. — Que en la conversación, de manera preferente, se dé razón o se corrija al otro, es puramente una cuestión de acostumbramiento: una y otra cosa tienen su sentido.

335.

Miedo al prójimo[206]. — Tememos una disposición de ánimo hostil en el prójimo, porque tenemos miedo a que, a causa de esta disposición, él descubra nuestros secretos.

336.

Tratar con distinción mediante reproches. — Las personas que gozan de mucha consideración reparten incluso sus reproches como una manera de tratarnos con distinción. Debemos verlo como una señal de la atención con la que se ocupan de nosotros. Nosotros las entendemos de manera completamente falsa si nos tomamos en serio sus reproches y nos defendemos de ellos; de este modo hacemos que se enfaden y se aparten de nosotros.

337.

Disgusto hacia la bondad ajena. — Nos engañamos sobre el grado en que nos creemos odiados y temidos: porque nosotros conocemos muy bien el grado de nuestra divergencia respecto de una persona, tendencia o partido, pero los demás nos conocen muy superficialmente, y por tanto sólo nos odian de manera superficial. A menudo nos topamos con una bondad que nos resulta inexplicable; pero cuando llegamos a comprenderla, nos ofende, porque muestra que no nos toman en serio, ni nos dan bastante importancia.

338.

Vanidades que se cruzan. — Dos personas que se encuentran, cuya vanidad sea igual de grande, se llevan luego una de otra una mala impresión, porque cada una de ellas estaba tan ocupada con la impresión que quería producir en la otra, que la otra no producía ninguna impresión en ella; al final, ambas se dan cuenta que sus esfuerzos han sido vanos y le echan la culpa a la otra.

339.

Malas maneras como buenas señales. — El espíritu superior halla placer en las faltas de tacto, las arrogancias e incluso hostilidades de los jóvenes ambiciosos hacia él; son las malas maneras de caballos fogosos, que aún nunca han llevado a un jinete pero que dentro de poco estarán muy orgullosos de hacerlo.

---

[206] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 17 [14].

340.

Cuándo es aconsejable quedarnos con la injusticia[207]. — Hacemos bien en aceptar sin rebatir las acusaciones que nos hacen, incluso cuando son injustas, en los casos en que el acusador vería una injusticia mucho mayor en contradecirlo e incluso en conseguir refutarlo. Ciertamente, de esta manera uno puede terminar recibiendo siempre la injusticia, teniendo siempre razón, y al final se convierte, con la mejor conciencia del mundo, en el tirano más insoportable e inoportuno; y lo que vale para el individuo también puede ocurrir con clases sociales enteras.

341.

Demasiado poco honrado. — Las personas muy engreídas, a las que se les ha mostrado signos de una consideración inferior a la que esperaban, intentan durante largo tiempo engañarse a sí mismas y a los demás sobre ello, y se vuelven psicólogos sutiles para demostrar que el otro de todos modos los ha honrado de manera suficiente: si no alcanzan su objetivo, si el velo de la ilusión se rasga, entonces les ataca una rabia mucho mayor.

342.

Estados primitivos que resuenan en el discurso. — En la manera en que hoy los hombres en sociedad enuncian sus afirmaciones, se reconoce a menudo un eco de los tiempos en los que sabían de armas más que de cualquier otra cosa: ellos emplean sus afirmaciones unas veces como tiradores que apuntan con su fusil, otras parece oírse el silbido y el tintinear de las hojas de las espadas; y en ciertos hombres una afirmación truena como un robusto garrote. — Las mujeres, en cambio, hablan como seres que durante milenios han estado sentadas al telar, o han manejado la aguja, o han jugado como niñas con los niños.

343.

El narrador. — Quien cuenta algo, deja traslucir fácilmente o por qué le interesa el hecho, o por qué quiere suscitar interés con la narración. En este último caso exagera, usa superlativos y muchas cosas parecidas. Luego cuenta normalmente de peor manera, porque no piensa tanto en el asunto como en sí mismo.

344.

El declamador. — Quien declama poemas dramáticos hace descubrimientos sobre su propio carácter: para ciertos estados de ánimo y ciertas escenas su voz le parece más natural que para otros, por ejemplo, para todo lo patético o para lo *scurrile*[208] mientras en la vida ordinaria, simplemente, no había tenido ocasión de mostrar *pathos* o escurrilez.

---

[207] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [25].
[208] En italiano, escurril.

345.

Una escena cómica que se repite en la vida. — Alguien piensa una opinión ingeniosa sobre un tema para exponerla en compañía. En una comedia escucharíamos y veríamos cómo intenta cumplir su objetivo con todas las velas desplegadas y pilotar a la compañía hacia donde pueda hacer caer su observación: cómo él empuja continuamente la conversación hacia una sola meta, cómo pierde a veces la dirección, la vuelve a encontrar y la alcanza al fin en el momento justo: casi se ha quedado sin aliento — y hete aquí que otro de la compañía le quita la observación de los labios. ¿Qué hará entonces? ¿Oponerse a su misma opinión?

346.

Descortés contra voluntad. — Cuando alguien, en contra de su voluntad, trata de manera descortés a otro, por ejemplo no lo saluda porque no lo reconoce, esto le remuerde aunque no pueda hacer ningún reproche a su conciencia; le aflige la mala opinión que ha suscitado en el otro, o bien teme las consecuencias de un cambio de humor, o bien le duele el haber herido al otro — por tanto, pueden suscitarse vanidad, miedo o compasión, e incluso los tres juntos.

347.

Obra maestra de traidor. — Expresar contra el compañero de una conjura la sospecha ofensiva de sentirse traicionado por él, y precisamente en el momento en que se comete personalmente la traición, es una obra maestra de malicia, porque mantiene al otro ocupado consigo mismo y lo obliga, durante cierto tiempo, a comportarse de manera nada sospechosa y muy franca, de modo que el verdadero traidor consigue así tener las manos libres.

348.

Ofender y ser ofendido. — Es mucho más agradable ofender y pedir luego perdón, que ser ofendido y conceder luego perdón. Quien hace lo primero da un signo de poder y después de buen carácter. El otro, si no quiere pasar por inhumano, sólo por ello *tiene* que perdonar; a causa de esta necesidad, el goce que podría sacar de la humillación del otro es ínfimo.

349.

En la disputa. — Cuando a la vez que se contradice la opinión de otro se desarrolla la propia, la continuada consideración de la opinión ajena desvía normalmente la natural postura de la propia: ella se vuelve más deliberada, más áspera y quizás algo exagerada.

350.

Artificio. — Quien quiera obtener de otro algo que sea difícil, no[209] debe en general afrontar el asunto como un problema, sino exponer sencillamente su plan, como si

[209] Corrección de los *Nachberichte*: «nicht» en lugar de «nichts».

fuese la única posibilidad; cuando vea asomar en los ojos del adversario la objeción, la contradicción, debe ser capaz de interrumpirlo rápidamente y no darle tiempo.

351.

Remordimientos tras estar en compañía[210]. — ¿Por qué tras haber estado en compañías ordinarias nos asaltan los remordimientos? Porque hemos tomado a la ligera cosas importantes, porque al tratar sobre personas no lo hemos hecho con total buena fe, o porque nos hemos callado allí donde tendríamos que haber hablado, porque en un momento dado no nos hemos puesto de pie de un salto para irnos, en suma, porque en compañía nos hemos comportado como si le perteneciésemos.

352.

Se nos juzga falsamente. — Quien siempre está a la escucha de cómo se le juzga, tiene siempre enfados. Empezando por los que tenemos más cerca, que nos juzgan falsamente («los que nos conocen mejor»). También los buenos amigos dejan escapar a veces, con una palabra envidiosa, su disconformidad; ¿y serían nuestros amigos si nos conociesen con exactitud? — Los juicios de los indiferentes hacen mucho daño, porque suenan muy imparciales, casi objetivos. Pero cuando nos damos cuenta de que algún enemigo nuestro nos conoce, en un punto mantenido en secreto, tan bien como nosotros nos conocemos, ¡qué grande es entonces nuestro disgusto!

353.

Tiranía del retrato. — Los artistas y hombres de Estado, que forman en seguida, a partir de unos pocos rasgos, la imagen completa de una persona o de un acontecimiento, son injustos la mayoría de las veces, porque después pretenden que el acontecimiento o la persona deba ser así como ellos lo han retratado; ellos exigen incluso que uno sea tan dotado, tan astuto o tan injusto como se lo representan ellos.

354.

El pariente como el mejor amigo. — Los griegos, quienes sabían tan bien qué es un amigo, —sólo ellos, de todos los pueblos, poseían una discusión filosófica profunda y rica sobre la amistad; de modo que a ellos, los primeros y hasta ahora los últimos, la amistad les parecía un problema digno de resolver— estos mismos griegos han designado a los *parientes* con un término que es el superlativo de la palabra «amigo». Esto me sigue resultando inexplicable.

355.

Honestidad no comprendida. — Cuando alguien conversando se cita a sí mismo («yo dije entonces», «yo suelo decir»), produce una impresión de arrogancia, mientras que con frecuencia proviene de la fuente opuesta, o al menos de la honestidad, la cual no quiere adornar el momento con las ocurrencias que pertenecen a un momento precedente.

---

[210] Cfr. FP II, 1.ª, 20 [14].

356.

El parásito. — Es señal de una total falta de sentimientos nobles que alguien prefiera vivir en dependencia y a costa de otro, sólo por no tener que trabajar, a menudo con un secreto despecho contra aquellos de los que depende. — Una manera de sentir así es mucho más frecuente entre las mujeres que entre los hombres, y también mucho más perdonable (por razones históricas).

357.

Sobre el altar de la reconciliación. — Hay casos en que obtenemos algo de una persona sólo con ofenderla o enemistarla: este sentimiento de tener un enemigo la atormenta tanto que desea aprovechar el primer signo de una disposición más suave para reconciliarse, y sacrificar sobre el altar de la reconciliación aquello que para ella antes era tan importante que no quería cederlo a ningún precio.

358.

Exigir compasión como signo de arrogancia. — Hay personas que cuando caen en cólera y ofenden a los demás, piden primero que no los tomemos a mal y segundo que se tenga compasión de ellos, porque están sometidos a esos paroxismos tan intensos. Tan lejos llega la arrogancia humana.

359.

Cebo. — «Cada persona tiene su precio», — esto no es verdad. Pero sí se puede hallar para cada persona ese cebo que necesariamente morderá. Así, con el fin de ganar a ciertas personas para una causa es necesario darle al asunto el brillo de la filantropía, la nobleza, la caridad y la abnegación — ¿y para qué causa no podríamos hacerlo? — Es el caramelo y la golosina *de su* alma; para otras hay otros cebos.

360.

Comportamiento ante el elogio[211]. — Cuando los buenos amigos elogian a la naturaleza dotada, muy a menudo ella se mostrará agradecida por cortesía y benevolencia, pero en verdad le resultará indiferente. Su verdadero ser es completamente flemático frente a ello, y no se le puede mover de un solo paso del sol o la sombra bajo los que reposa; pero con el elogio los hombres quieren proporcionar alegría y los entristeceríamos si no nos alegrásemos de su elogio.

361.

La experiencia de Sócrates. — Si en algún asunto uno se ha convertido en un maestro, precisamente a causa de ello se queda normalmente como un completo ignorante para la mayoría de los otros; pero se piensa justo lo contrario, como ya Sócrates pudo experimentar. Éste es el inconveniente que hace disgustoso el trato con los maestros.

---

[211] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [184].

362.

Medios de embrutecimiento. — En la lucha contra la estupidez las personas más justas y afables terminan por volverse brutales. De este modo quizás sigan la vía de defensa correcta, porque a la frente obtusa le corresponde como argumento, con todo derecho, el puño cerrado. Pero como se ha dicho, su carácter es afable y justo y a causa de estos medios de legítima defensa ellos sufren más de lo que hacen sufrir.

363.

Curiosidad. — Si no existiese la curiosidad, se haría poco por el bien del prójimo. Pero la curiosidad se insinúa bajo el nombre del deber o la compasión en la casa del desgraciado y el necesitado. — Acaso incluso en el tan famoso amor materno hay una buena dosis de curiosidad.

364.

Cálculo equivocado en sociedad. — Éste desea hacerse el interesante con sus juicios, aquél con sus simpatías y antipatías, un tercero con sus amistades, un cuarto con su aislamiento — y todos hacen mal los cálculos. Porque aquél ante el cual se representa el espectáculo cree también que es el único espectáculo digno de ser visto.

365.

Duelo[212]. — A favor de todos los lances de honor y duelos hay que decir que si uno tiene un sentimiento tan susceptible como para no querer vivir si alguien dice o piensa algo sobre él, tiene derecho a hacer que el asunto se decida con la muerte de uno de los dos. Sobre el hecho de que alguien sea tan susceptible, no hay nada que discutir, en ello somos los herederos del pasado, tanto de sus grandezas como de sus exageraciones, sin las cuales nunca se dio alguna grandeza. Pero si existe un código de honor que hace valer la sangre en lugar de la muerte, de manera que después de un duelo reglado el ánimo se sienta aligerado, esto constituye un gran beneficio, porque en caso contrario muchas vidas humanas estarían en peligro. — Una institución así, entre otras cosas, educa a los hombres a ser cautos en sus expresiones y hace posible su trato mutuo.

366.

Nobleza y gratitud. — Un alma noble siente de buena gana la obligación de ser agradecida y no rehuye temerosa las ocasiones en que se ve obligada a ello; así también, después será parca en las manifestaciones de agradecimiento; mientras que las almas más bajas evitan en todo lo posible estas obligaciones y después, al expresar su reconocimiento, lo hacen de manera exagerada y con demasiado celo. Esto último les ocurre también a personas de origen humilde y de posición inferior: el hacer*les* un favor les parece un prodigio de clemencia.

---

[212] FP II, 1.ª, 22 [60].

367.

Las horas de la elocuencia. — Uno, por decirlo claramente, necesita de alguien que de manera patente y notoria sea superior a él, el otro sólo ante uno al que se sienta superior puede hallar la libertad de palabra y los felices giros de elocuencia: en ambos casos el motivo es el mismo: cada uno de ellos sólo habla bien si habla *sans gêne*[213], el uno porque, frente a quien es superior a él, no siente el aguijón del concurso y la competencia, y el otro por la misma razón con respecto al inferior. — Pero existe un tipo completamente distinto de personas que sólo hablan bien si lo hacen en rivalidad con el objetivo de vencer. ¿Cuál de los dos tipos es más ambicioso, el que habla bien bajo la ambición excitada, o el que, por el mismo motivo, habla mal o no habla nada?

368.

El talento para la amistad. — Entre los hombres que poseen un talento especial para la amistad se presentan dos tipos. Uno está en un ascenso continuo y para cada fase de su desarrollo halla un amigo perfectamente apropiado. La serie de amigos que adquiere de esta manera raramente entran en contacto mutuo, a veces incluso están en discordancia y contradicción: esto responde perfectamente a que las fases posteriores de su desarrollo anulan o mellan las anteriores. Una persona así puede ser llamada de broma una *escalera*. — El otro tipo está representado por aquél que ejerce atracción sobre caracteres e ingenios muy distintos, de modo que adquiere un círculo entero de amigos; pero de esta manera ellos llegan a entrar en mutuos contactos amistosos a pesar de toda su diversidad. Una persona así podemos llamarla un *círculo*: porque esa congenialidad de disposiciones y naturalezas tan diferentes tiene que estar de algún modo preformada en él. — Por lo demás, el don de tener buenos amigos, en muchas personas, es mucho más grande que el don de ser un buen amigo.

369.

Táctica en la conversación. —Tras una conversación con alguien uno habla de la mejor manera sobre él si hemos tenido la ocasión de mostrar ante él, en todo su esplendor, el propio espíritu y la propia amabilidad. De esta táctica se sirven las personas listas que quieren conseguir el favor de alguien, pues a lo largo de la conversación le ofrecen las mejores ocasiones para una bonita agudeza y cosas parecidas. Podríamos pensar en una divertida conversación entre dos personas muy inteligentes, que quieren resultar simpáticas mutuamente, y que, conversando, se lanzan y ofrecen esas bonitas ocasiones, sin que ninguno de ellos las recogiese: de modo que en conjunto la conversación se desarrollaría sin espíritu y amabilidad, puesto que cada uno remitiría al otro la ocasión de mostrar espíritu y amabilidad.

370.

Descargar el malhumor. — La persona a la que algo le sale mal prefiere atribuir este fracaso a la mala voluntad de otro que al azar. Su sentimiento irritado se alivia al

[213] «Sin inhibición».

imaginarse como causa de su fracaso a una persona y no una cosa; puesto que nos podemos vengar de las personas, mientras que las injurias del azar hay que tragárselas. Por tanto, el entorno de un príncipe, cuando éste ha fallado en algo, suele señalarle como presunta causa a una sola persona e inmolarla al interés de todos los cortesanos; pues en caso contrario el malhumor del príncipe se descargaría sobre todos ellos, dado que él no puede tomarse ninguna venganza de la misma diosa de la fortuna.

371.

Asumir el color del entorno. — ¿Por qué la simpatía y la antipatía son tan contagiosas que casi no se puede vivir en las cercanías de una persona que las siente con fuerza, sin que nos sintamos llenos como una vasija de su pro y contra? En primer lugar, una completa abstención de juicio es muy difícil, y a veces, a causa de nuestra vanidad, incluso intolerable; pues lleva los mismos colores que la pobreza de pensamiento y sentimiento, o del temor y la falta de virilidad: y así nos vemos arrastrados al menos a tomar partido, quizá contra la tendencia de nuestro entorno, si esta posición place más a nuestro orgullo. Pero normalmente —y esto es lo segundo— apenas tomamos conciencia de este tránsito de la indiferencia a la simpatía o a la antipatía, nos habituamos poco a poco a la manera de sentir de nuestro entorno, y dado que el empático concordar y entenderse son tan placenteros, bien pronto llevamos todos los signos y colores de partido de nuestro entorno.

372.

La ironía[214]. — La ironía sólo encuentra su lugar como medio pedagógico por parte de un docente en su relación con toda clase de alumnos: su objetivo es el de humillar y hacer sentir vergüenza, pero de esa sana manera que hace despertar buenos propósitos y que nos manda dirigir veneración y gratitud a quien nos ha tratado así, como a un médico. El irónico se finge ignorante y lo hace tan bien que los alumnos que conversan con él son engañados, y en su creer de buena fe en la superioridad de su saber, pierden todo su comedimiento y se muestran como son, — hasta que, en un instante, la luz que ellos mantenían sobre el rostro del profesor, no vuelve a dirigir sus rayos sobre sí mismos de manera muy humillante. — Donde no se da una relación como la de profesor y alumno, ella es un vicio, un afecto vulgar. Todos los escritores irónicos cuentan con el mismo tipo de personas necias, las que aman sentirse superiores a todas las demás junto al autor, que ellos consideran como el portavoz de su arrogancia. El hábito de la ironía, como el del sarcasmo, estropea además el carácter, le confiere poco a poco la cualidad de una maliciosa superioridad: al final uno se parece a un perro rabioso que ha aprendido a reír además de a morder.

373.

Arrogancia[215]. — De nada hay que guardarse más que del crecimiento de esa mala hierba que se llama arrogancia y que arruina toda buena cosecha; pues hay arrogancia en la cordialidad, en las manifestaciones de estima, en la benévola confianza, en el

[214] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [103] y 23 [149].
[215] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [105].

mimo, en el consejo amistoso, en la admisión de errores, en la compasión hacia los demás; cuando entre ellas crece esta hierba, todas esas cosas buenas terminan por suscitar aversión. El arrogante, es decir, el que quiere significar más de lo que realmente es o *es considerado*, siempre se equivoca en sus cuentas. Obtiene en efecto el éxito del momento, pues las personas ante las que se muestra arrogante le atribuyen normalmente, por miedo o comodidad, la multitud de honores que se arroga; pero se vengan de ella duramente, quitándole del valor que hasta ese momento le atribuían tanto cuanto ella se arrogaba en demasía. Los hombres nada hacen pagar más caro que la humillación. El arrogante puede volver tan mezquino y sospechoso, a los ojos de los demás, su verdadero gran mérito, como para que sea pisoteado con los pies polvorientos. — Incluso una actitud orgullosa sólo podemos permitírnosla cuando estamos seguros de no ser malentendidos o de no pasar por arrogantes, por ejemplo con los amigos o las esposas. En efecto, en las relaciones humanas no hay locura más grande que adquirir la fama de arrogante; es aún peor que el no saber mentir por educación.

374.

El diálogo. — El diálogo es la conversación perfecta porque todo lo que uno dice recibe su color y su sonido preciso, su gesto acompañante *en estricta consideración al otro* con el que se habla, es decir, de la misma manera que ocurre en la correspondencia, donde una misma persona presenta diez maneras de expresiones anímicas según escriba a uno o a otro. En el diálogo se da una única refracción del pensamiento: la produce el interlocutor, como el espejo en el que queremos ver reflejados de vuelta nuestros pensamientos de la manera mas bella. ¿Pero qué ocurre en cambio con dos, tres o más interlocutores? Entonces la conversación pierde necesariamente su finura personalizada, las diferentes consideraciones al otro se entrecruzan, se anulan; el giro que le va bien a uno no se conforma a la manera de sentir del otro. Por ello, al hablar con muchas personas se ve obligado a referirse sólo a sí mismo, a presentar los hechos como son, y a quitarle a los objetos ese áurea de jocosa humanidad que hace de una conversación una de las cosas más placenteras del mundo. Basta con escuchar el tono con el que los hombres suelen hablar al dirigirse a grupos enteros de otros hombres, es como si el bajo continuo[216] de todos los discursos fuese éste: «¡Esto soy *yo*, esto digo *yo*, ahora quedaos con lo que queráis!». Esta es la razón por la cual las mujeres ingeniosas dejan la mayoría de las veces, en quien las conoce en sociedad, una impresión desconcertante, penosa, desalentadora: es el hablar a muchos delante de muchos lo que las priva de toda afabilidad de ánimo y sólo muestra, bajo una luz chillona, su consciente reposar en sí mismas, su táctica y su propósito de obtener una pública victoria: mientras que las mismas mujeres, en el diálogo, vuelven a ser femeninas y a recuperar su gracia de espíritu.

375.

Fama póstuma. — Tener esperanzas en el reconocimiento por parte de un lejano futuro sólo tiene sentido si se admite que la humanidad permanece esencialmente inmutable y que todo lo grande no sólo tiene que ser sentido como grande por una épo-

[216] «Grundbass».

ca sino por todas. Pero esto es un error; la humanidad, en todos los sentimientos y juicios sobre lo que es bello y bueno, se trasforma de manera muy profunda; es una fantasía creer estar adelantado una milla en el camino y que toda la humanidad seguirá *nuestro* camino. Además: un hombre de ciencia que es malentendido, puede sin duda contar hoy con que su descubrimiento será hecho por otros y que, en el mejor de los casos, un día le será reconocido por un historiador que ya él lo sabía, pero que no consiguió que creyesen en su teoría. El no ser reconocido es interpretado por la posteridad como una falta de fuerza. — En suma, no debemos pronunciar con tanta facilidad la palabra del orgulloso aislamiento. Por lo demás, se dan casos excepcionales: pero en la mayoría de los casos son nuestros errores, nuestras debilidades y locuras las que impiden el reconocimiento de nuestras grandes cualidades.

376.

De los amigos. — Por una vez reflexiona sólo contigo mismo sobre qué distintos son los sentimientos, qué divididas están las opiniones, incluso entre los conocidos más cercanos; cómo incluso las mismas opiniones adquieren en la mente de tus amigos una posición o una fuerza completamente diferente que en la tuya; cómo de cien maneras surge la ocasión de los malentendidos, de la separación hostil. Después de todo ello te dirás: ¡qué inseguro es el suelo sobre el que descansan todas nuestras relaciones y amistades, qué cercanos los fríos aguaceros y las malas tempestades, qué aislada está cada persona! Si uno se da cuenta de ello y además de que en sus semejantes todas las opiniones, su forma y fuerza, son tan necesarias e irresponsables como sus acciones, si uno adquiere la capacidad de ver esta necesidad de las opiniones, causada por el insoluble entrecruzarse de caracteres, ocupaciones, talentos y entornos, superará acaso la amargura y aspereza de ese sentimiento con el que aquel sabio gritó: «¡Amigos, no hay amigos!»[217]. El se dirá a sí mismo más bien: sí, hay amigos, pero el error y la ilusión sobre ti los han conducido a ti; y ellos han tenido que aprender a callar para seguir siendo amigos tuyos; porque casi siempre esas relaciones humanas se apoyan en que un par de cosas no se digan nunca, más aún, no se rocen nunca; pero si estas piedrecitas acaban en los engranajes, arramblan con la amistad y se hace añicos. ¿No hay personas que se sentirían heridas mortalmente si supiesen qué piensan de ellos en el fondo sus amigos más fieles? — Dado que nos conocemos a nosotros mismos y consideramos nuestra forma de ser como una esfera cambiante de opiniones y estados de ánimo, y por tanto aprendemos a menospreciarnos un poco, volvamos a establecer ese equilibrio con los demás. Es verdad, tenemos buenas razones para estimar poco a todos nuestros conocidos, aunque sean los más grandes; pero también otras tantas buenas razones para redirigir este sentimiento contra nosotros mismos. — Y así, soportémonos unos a otros, ya que nos soportamos a nosotros mismos; y quizá también llegue para cada uno una hora más dichosa en que dirá:

«¡Amigos, no hay amigos!» así gritó el sabio moribundo;
«¡Enemigos, no hay enemigos!» — así grito yo, el loco viviente.

[217] Cfr. J. P. de Florian, *Fábulas*, ed. G. Zavala y Zamora, Madrid, Espasa-Calpe, 2005, III 7.

SÉPTIMA PARTE

LA MUJER Y EL NIÑO

377.

La mujer perfecta. — La mujer perfecta es un tipo humano más elevado que el hombre perfecto: también algo mucho más raro. — La ciencia de la naturaleza animal ofrece medios para que esta tesis llegue a ser verosímil.

378.

Amistad y matrimonio[218]. — Al mejor amigo le tocará probablemente la mejor esposa, porque el buen matrimonio reposa sobre el talento para la amistad.

379.

Supervivencia de los padres. — Las disonancias no resueltas entre el carácter y las convicciones de los padres continúan resonando dentro de la forma de ser del hijo y componen la historia interior de sus sufrimientos.

380.

A partir de la madre. — Todo el mundo lleva consigo una imagen de la mujer derivada de la madre: a causa de ella cada uno se ve determinado a admirar o menospreciar a las mujeres en general, o a ser generalmente indiferente hacia ellas.

381.

Corregir la naturaleza[219]. — Si no se tiene un buen padre, hay que procurárselo.

382.

Padres e hijos. — Los padres tienen mucho que hacer para reparar el haber tenido hijos.

---

[218] Cfr. FP II, 1.ª, 18 [37] y 23 [72].
[219] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 18 [40].

383.

Error de las mujeres finas. — Las mujeres finas piensan que una cosa no existe si no se puede hablar de ella en sociedad.

384.

Una enfermedad de los hombres. — Contra la enfermedad típica de los hombres del desprecio de sí mismos, el remedio más seguro es ser amado por una mujer inteligente.

385.

Un tipo de celos. — Las madres sienten celos con facilidad hacia los amigos de los hijos, cuando éstos tienen éxitos destacados. Normalmente, en el propio hijo, la madre *se* ama más a sí misma que al hijo.

386.

Razonable irracionalidad. — Alcanzada la madurez de la vida y de la inteligencia, al hombre le sobreviene el sentimiento de que su padre hizo mal en engendrarlo.

387.

Bondad materna. — Hay madres que necesitan hijos felices y respetados, otras en cambio hijos infelices: porque no podrían mostrar su bondad materna.

388.

Suspiros varios[220]. — Algunos maridos han suspirado por el rapto de sus esposas; la mayoría porque nadie las ha querido raptar.

389.

Matrimonios de amor[221]. — Los matrimonios hechos por amor (los llamados matrimonios de amor) tienen por padre el error y por madre a la necesidad (la urgencia)[222].

390.

Amistad femenina. — Las mujeres pueden perfectamente trabar amistad con un hombre, pero para que esta amistad se mantenga — hace falta la ayuda de una pequeña dosis de antipatía física.

---

[220] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 16 [31].
[221] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [9].
[222] Cfr. Platón, *Banquete*, 203b-d, ed. M. Martínez Hernández, en *Diálogos*, vol. III, *op. cit.*, pp. 248-249.

391.

Aburrimiento. — Muchos seres humanos, especialmente las mujeres, no conocen el aburrimiento porque nunca aprendieron a trabajar de manera ordenada.

392.

Un elemento del amor[223]. — En todas las clases de amor femenino está presente una parte de amor materno.

393.

La unidad de lugar y el drama[224]. — Si los cónyuges no viviesen juntos, los buenos matrimonios serían más frecuentes.

394.

Consecuencias habituales del matrimonio. — Toda relación que no eleva rebaja, y viceversa; por esto normalmente los hombres descienden un poco cuando se casan, mientras las mujeres se elevan bastante. Los hombres demasiado intelectuales tienen tanta necesidad del matrimonio cuanta es la resistencia que le oponen, como a una desagradable medicina.

395.

Enseñar a mandar. — Los niños de familias modestas deben ser educados para mandar, así como los demás niños para la obediencia.

396.

Querer enamorarse. — Los prometidos que la conveniencia ha juntado a menudo se esfuerzan por *enamorarse*, para escapar al reproche de frío y calculado utilitarismo. Así también, aquellos que en su propio provecho se vuelven al cristianismo, se esfuerzan en hacerse devotos; de esta manera la pantomima religiosa les resulta más fácil.

397.

Nada de estancamientos en el amor. — Un músico que *ama* el tempo lento interpretará las mismas piezas musicales de manera cada vez más lenta. Así es como en ningún amor se da un estancamiento.

398.

Pudor. — Con la belleza en las mujeres crece también el pudor.

---

[223] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 16 [17].
[224] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 18 [38].

399.

Matrimonio de buena duración. — Un matrimonio en el que cada uno de los cónyuges quiere, mediante el otro, alcanzar un objetivo individual se mantiene bien, por ejemplo cuando la esposa quiere hacerse famosa por medio del marido y el marido popular por medio de la mujer.

400.

Naturaleza proteica. — Las mujeres se trasforman realmente por amor a la imagen que vive en la mente del hombre al que aman.

401.

Amor y posesión. — La mayoría de las veces las mujeres aman a un hombre importante porque lo quieren todo para sí. Desearían guardarlo bajo llave si no se opusiese a ello su vanidad, que quiere que también parezca importante ante los demás.

402.

Prueba de buen matrimonio. — La bondad de un matrimonio se demuestra cuando por una vez soporta una «excepción».

403.

Medio para inducir todos a todo. — Podemos intranquilizar y debilitar a cualquiera con temores, miedos, sobrecarga de trabajo y de pensamientos hasta tal punto que deje de oponerse a algo que parece complicado y ceda a ello — los diplomáticos y las mujeres saben esto.

404.

Honorabilidad y honestidad. — Esas muchachas que quieren conseguir una manutención para toda la vida mediante sus atractivos juveniles, y cuya astucia es intensificada por madres astutas, quieren lo que las heteras, sólo que son más inteligentes y menos honestas que ellas.

405.

Máscaras[225]. — Existen mujeres que por mucho que se busque en ellas no tienen interioridad porque son simples máscaras. Hay que compadecer al hombre que se lía con estos seres espectrales, necesariamente insatisfactorios, aunque precisamente sean los que más excitan el deseo del hombre: él busca su alma — y siempre sigue buscándola.

---

[225] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 17 [13].

406.

El matrimonio como una larga conversación. — Al acordar un matrimonio debemos preguntarnos: ¿crees que podrás conversar bien con esta mujer hasta la vejez? Todo el resto es transitorio en el matrimonio; la conversación es lo que ocupa la mayor parte del tiempo de convivencia.

407.

Sueños de muchachas. — Las muchachas inexpertas se ilusionan con la idea de que pueden conseguir hacer feliz a un hombre; más tarde aprenden que esto significa, ni más ni menos, despreciar a un hombre, suponiendo que le baste una muchacha para ser feliz. — La vanidad de las mujeres exige que un hombre sea algo más que un marido feliz.

408.

Extinción de Fausto y Margarita. — Según una observación muy aguda de un estudioso, los hombres cultos de Alemania de hoy parecen una mezcla de Mefistófeles y Wagner, pero no se parecen para nada a Fausto, al que sus abuelos (al menos en su juventud) sentían agitarse en su interior. Por tanto —continuando con esta tesis— por dos razones no son adecuadas para ellos las *Margaritas*. Y no siendo ya deseadas, se van extinguiendo, según parece.

409.

Muchachas en el instituto. — ¡Que por nada en el mundo se extienda nuestra enseñanza medias a las muchachas! ¡Esa enseñanza que con frecuencia convierte a jóvenes inteligentes, ávidos de saber y fogosos, en copias de sus profesores!

410.

Sin rivales. — Las mujeres notan fácilmente si el alma de un hombre está ya conquistada; quieren ser amadas sin rivales, y le reprochan las metas de su ambición, sus tareas políticas, su ciencia y su arte, cuando tiene pasión por estas cosas. A menos que éstas le permitan brillar — pues entonces, en el caso de una relación amorosa con él, esperan que con ello se acreciente también el esplendor *de ellas*; cuando ocurre así favorecen al amante.

411.

La mente femenina. — La mente femenina se manifiesta como perfecto dominio, presencia de espíritu, aprovechamiento de todas las ventajas. Como cualidades fundamentales suyas, las transmite a los hijos, y el padre añade en ellas el fondo más oscuro de la voluntad. Su influjo determina, por así decirlo, el ritmo y la armonía con los que se desarrollará su nueva vida; pero la melodía proviene de la mujer. — Dicho esto para los que saben sacar provecho de las cosas: las mujeres tienen el entendimiento, los hombres el ánimo y la pasión. Lo que no contradice el hecho de que los hombres con su entendimiento llegan mucho más lejos: ellos poseen los impulsos

más profundos, más violentos, y son ellos los que conducen muy lejos a su entendimiento, el cual en sí mismo es pasivo. A menudo las mujeres se asombran en silencio de la gran estima que los hombres sienten hacia sus sentimientos. Si en la elección de una esposa, los hombres buscan sobre todo un ser profundo, lleno de sentimientos, y las mujeres en cambio un ser inteligente, presto y brillante, en el fondo podemos ver en ello claramente que los hombres buscan al hombre idealizado y las mujeres a la mujer idealizada, por tanto no un complemento sino un perfeccionamiento de las propias cualidades.

412.

Un juicio de Hesíodo[226] *confirmado*. — Un signo de la inteligencia de las mujeres es que ellas han sabido casi en todas partes procurar que las mantengan, como zánganos en un panel. Pero reflexiónese sobre cuál es su significado originario y por qué los hombres no se hacen mantener por las mujeres. Sin duda, porque la vanidad y la ambición masculinas son mayores que la inteligencia femenina; pues las mujeres, sometiéndose, han sabido asegurarse sin embargo una ventaja preponderante, más aún, el dominio. La inteligencia femenina pudo haber aprovechado originariamente incluso el cuidado de los hijos como un pretexto para sustraerse lo más posible al trabajo. Aún hoy, cuando desarrolla una actividad real, como el de gobernantas, las mujeres saben alardear de ello de manera tan aturdidora que los hombres terminan por valorar diez veces más el mérito de esta actividad suya.

413.

Los miopes son los que se enamoran. — A veces bastan unas gafas de mayor graduación para curar a un enamorado; y quien tuviese una imaginación tan potente como para representarse un rostro o una figura envejecidos veinte años, quizá atravesara la vida casi sin molestias.

414.

Las mujeres en el odio[227]. — En estado de odio, las mujeres son más peligrosas que los hombres; en primer lugar, porque ninguna consideración de equidad las frena una vez que ha sido excitado su sentimiento de hostilidad, sino que imperturbables dejan crecer su odio hasta sus últimas consecuencias; en segundo lugar, porque están ejercitadas en hallar los puntos débiles (todo hombre, todo partido los tiene) y a pinchar en ellos: en esto, el puñal acerado que es su inteligencia les rinde excelentes servicios (mientras que la visión de las heridas inspira a los hombres una cierta retención, incluso a menudo unas disposiciones generosas y conciliadoras).

415.

Amor. — La idolatría que las mujeres alimentan con el amor es en esencia y en origen una invención de su astucia, en tanto que todas esas idealizaciones del amor

---

[226] Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, vv. 585-602, en *Obras y fragmentos*, *op. cit.*, pp. 36-37.
[227] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [63].

son para ellas medios de aumentar su poder y de mostrarse cada vez más deseables a los ojos de los hombres. Pero el acostumbramiento secular a esta estima exagerada del amor ha hecho que ellas caigan en sus propias redes, y han olvidado este origen. Actualmente, ellas son más inocentes que los hombres y, por esta causa, sufren más de la desilusión que se produce casi fatalmente en la vida de toda mujer — suponiendo que tenga en general la suficiente fantasía e inteligencia como para conocer la ilusión y la desilusión.

416.

Sobre la emancipación de las mujeres[228]. — ¿Pueden las mujeres en general ser justas, si están tan habituadas a amar, a sentir una simpatía o aversión inmediata? Por esto se dejan conquistar más a menudo por las personas que por las causas; pero cuando abrazan una causa se vuelven en seguida fanáticas, y de este modo arruinan su efecto puro e inocente. Surge así un peligro nada pequeño cuando se les confía la política o ramas particulares de la ciencia (por ejemplo la historia). Pues ¿qué hay más raro que una mujer que sepa realmente qué es la ciencia? Las mejores de ellas incluso alimentan en su interior un secreto desprecio hacia ella, como si por algún motivo fuesen superiores a ella. Quizás todo esto cambie en el futuro, pero por ahora es así.

417.

La inspiración en el juicio de las mujeres. — Esos repentinos juicios sobre las ventajas e inconvenientes que suelen dar las mujeres, esas fulminantes iluminaciones de las relaciones personales cuando prorrumpen sus simpatías y antipatías; en suma, las pruebas de la injusticia femenina han sido rodeadas por los hombres enamorados de un esplendor tal como si todas las mujeres tuviesen inspiraciones de sabiduría, incluso sin el trípode délfico y la corona de laurel: e incluso a distancia de mucho tiempo sus sentencias son interpretadas y adaptadas como oráculos de la sibila. Pero si se considera que de cada persona, de cada cosa, puede decirse algo tanto a favor como en contra, y que nada tiene sólo dos caras, sino tres e incluso cuatro, resulta bastante difícil equivocarse completamente con esos juicios repentinos; más aún, se podría decir que la naturaleza de las cosas está hecha de tal manera que las mujeres siempre llevan la razón.

418.

Hacerse amar. — Puesto que de dos personas que se aman una es habitualmente la que ama y la otra la amada, ha surgido la creencia de que en toda relación amorosa hay una cantidad constante de amor: cuanto más toma de ella una persona, menos le queda a la otra. En casos excepcionales ocurre que la vanidad le hace creer a cada una de las dos personas que es ella la que tiene que ser amada, de modo que quieren hacerse amar a la vez: de ello resulta, especialmente en el matrimonio, toda clase de escenas medio divertidas, medio absurdas.

---

[228] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [63].

419.

Contradicciones en las cabezas femeninas. — Puesto que las mujeres son mucho más personales que objetivas, en el ámbito de su pensamiento se concilian tendencias que, desde un punto de vista lógico, están en contradicción: suelen entusiasmarse por los representantes mismos de esas tendencias, unos tras otros, y aceptan sus sistemas en bloque; pero de tal modo que se produce siempre un punto muerto allí donde más tarde una nueva personalidad adquirirá preponderancia. Quizás toda la filosofía en la cabeza de una anciana consista meramente en tales puntos muertos.

420.

¿Quién sufre más? — Después de una desavenencia y un altercado personal entre una mujer y un hombre, esta parte sufre sobre todo con la idea de haber hecho daño a la otra; mientras que aquella sufre con la idea de no haberle hecho suficiente daño a la otra, por lo que después sigue esforzándose en amargarle el corazón mediante lágrimas, sollozos y semblantes conturbados.

421.

Ocasión para la magnanimidad femenina[229]. — Situándose por una vez con el pensamiento más allá de los dictados de la moral, uno podría ponderar la posibilidad de si acaso naturaleza y razón no destinan al hombre a varios matrimonios sucesivos, de tal forma que a la edad de veintidós años desposase primero a una joven de más edad, que fuese superior a él espiritual y moralmente, y pudiese convertirse en su guía a través de los peligros de los veinte años (ambición, odio, menosprecio de sí y pasiones de toda clase). El amor de ella se volvería más tarde completamente maternal, y no sólo toleraría sino que favorecería del modo más saludable que el hombre contrajese a los treinta años una unión con una muchacha muy joven, cuya educación tomaría él mismo, a su vez, en sus manos. — El matrimonio es una institución necesaria para los veinte años, útil, pero no necesaria, para los treinta: para los últimos años de la vida se vuelve a menudo perjudicial y favorece la regresión espiritual del hombre.

422.

Tragedia de la infancia. — Quizás ocurra no pocas veces que personas nobles y de aspiraciones elevadas tengan que librar su lucha más dura en la infancia: o por tener que hacer valer su manera de sentir contra un padre de mente vulgar, dado a la apariencia y la hipocresía, o por tener que vivir constantemente, como Lord Byron, en lucha con una madre pueril y colérica. Si se han tenido estas vivencias, durante toda la vida no se superará nunca el dolor de saber quién ha sido de verdad nuestro enemigo mayor y más peligroso.

423.

Necedad de los padres. — Los errores más burdos en el enjuiciamiento de una persona los cometen sus padres: esto es un hecho, pero ¿cómo explicarlo? ¿Acaso

[229] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 17 [29].

tienen los padres demasiada experiencia del hijo y no saben condensarla ya en una unidad? Se ha observado que aquellos que viajan por pueblos extranjeros sólo en los primeros momentos de su estancia captan correctamente los rasgos generales distintivos de un pueblo; y cuanto más conocen al pueblo, más desaprenden a ver en él lo típico y distintivo. En cuanto comienzan a ver bien de cerca, su vista deja de hacerlo de lejos. ¿Juzgan, por tanto, los padres erróneamente al hijo porque nunca han estado lo suficientemente lejos de él? — Una explicación muy distinta sería la siguiente: los hombres suelen dejar de reflexionar sobre lo más próximo y circundante, y simplemente lo aceptan. Quizás sea esa habitual falta de reflexión la razón por la que los padres, cuando se ven obligados a juzgar a sus hijos, lo hacen tan torcidamente.

424.

Sobre el futuro del matrimonio. — Esas mujeres nobles, de mentalidad liberal, que se plantean como tarea la educación y elevación del sexo femenino, no deben pasar por alto un punto de vista: el matrimonio, pensado en su concepción superior, como amistad de almas entre dos personas de sexo opuesto, es decir, tal como se lo espera en el futuro, contraído con el fin de la procreación y educación de una nueva generación, — un matrimonio así, que casi sólo usa lo sensual como un medio raro y ocasional para un fin superior, probablemente precisa, como tememos, de un auxilio natural, el *concubinato*; pues si, por razones de salud del hombre, la esposa debe servir también para la satisfacción exclusiva de la necesidad sexual, entonces en la elección de la esposa se vuelve determinante un punto de vista falso, opuesto a los objetivos indicados: la procreación de la descendencia se vuelve casual, la educación exitosa extremadamente improbable. Una buena esposa, que deba ser amiga, colaboradora, procreadora, madre, cabeza de familia, administradora, más aún, que quizá tenga que ocuparse separadamente de su propio negocio y oficio aparte del marido, no puede ser al mismo tiempo concubina: en general esto significaría pedirle demasiado. Por tanto, en el futuro podría ocurrir lo contrario de lo que sucedía en la Atenas de tiempos de Pericles: los hombres, que entonces no tenían en sus esposas mucho más que concubinas, tenían además relaciones con las Aspasias, pues anhelaban las seducciones de una compañía liberadora de la mente y del corazón como sólo pueden procurarlas la gracia y agilidad espirituales de las mujeres. Todas las instituciones humanas, como el matrimonio, no admiten más que un grado moderado de idealización práctica; en caso contrario, en seguida se hacen necesarios remedios burdos.

425.

Período «Sturm und Drang» de las mujeres. — En los tres o cuatro países civilizados de Europa podrá hacerse de las mujeres, mediante algunos siglos de educación, todo lo que se quiera, incluso convertirlas en hombres, por supuesto no en el sentido sexual pero sí en todos los demás aspectos. Sometidas a semejante acción, algún día habrán adquirido todas las virtudes y fortalezas masculinas, aunque en el mismo saco también se llevarán sus debilidades y vicios: hasta tan lejos, como se ha dicho, se puede llegar. Pero, ¿cómo soportaremos el estado intermedio generado, que quizás pueda durar incluso un par de siglos, durante el cual las locuras e injusticias femeninas, su herencia ancestral, pretenderán además afirmar su supremacía sobre todo lo adquirido y aprendido? Esta será la época en que la cólera constituya el afecto propiamente

masculino, la cólera por el hecho de que todas las artes y ciencias estén inundadas y encenegadas por un diletantismo inaudito, de que la filosofía sea asesinada por una charlatanería descabellada, de que la política sea más fantástica y partidista que nunca, de que la sociedad esté en plena disolución, porque las guardianas de la antigua costumbre se habrán vuelto ridículas para sí mismas y se habrán esforzado en salirse fuera de la costumbre en todos los respectos. Pues si las mujeres tenían *en* la costumbre su máximo poder, ¿a qué deberán agarrarse para recuperar una cantidad parecida de poder, tras haber abandonado la costumbre?

426.

Espíritu libre y matrimonio. — ¿Vivirán los librepensadores con mujeres? En general creo que, igual que los pájaros agoreros de la Antigüedad, pues son los que en el presente piensan lo verdadero y dicen la verdad, han de preferir *volar solos*.

427.

Felicidad del matrimonio. — Todo lo habitual teje a nuestro alrededor una tela de araña que se vuelve cada vez más sólida, y pronto nos damos cuenta que los hilos se han convertido en ataduras, y que nosotros nos encontramos en medio de ellos como la araña que ha quedado atrapada y termina por alimentarse de su propia sangre. Por esto el espíritu libre odia todas las reglas y todas las costumbres, todo lo duradero y definitivo, por esto arranca con dolor, una y otra vez, la red que lo envuelve: aunque como consecuencia tenga que sufrir muchas heridas pequeñas y grandes, — ya que esos hilos tiene que arrancarlos *de sí mismo*, de su cuerpo y de su alma. Tiene que aprender a amar donde antes odiaba y viceversa. Más aún, ni siquiera le debe resultar imposible sembrar dientes de dragón allí donde antes había vertido las cornucopias de su bondad. — A partir de todo ello se puede decidir si está hecho o no para la felicidad conyugal.

428.

Demasiado cerca. — Vivir demasiado cerca de alguien es como manosear un bello grabado: un día no nos quedará más que un trozo de papel sucio. También el alma de una persona se desgasta al tocarla con demasiada frecuencia, o al menos así termina por *aparecer* — ya no entrevemos el diseño original y su belleza. Si uno frecuenta con demasiada confianza a mujeres y amigos, perderá siempre; y tal vez pierda la perla de la propia vida.

429.

La cuna dorada. — El espíritu libre da siempre un suspiro de alivio, cuando se ha decidido definitivamente a desprenderse de ese cuidado y atención maternos con que lo rodean las mujeres. ¿Qué daño puede hacerle un soplo de aire más cortante del que se le preservaba con tanta angustia? ¿qué importancia tiene un perjuicio real más o menos en su vida, una pérdida, un accidente, una enfermedad, una deuda o un trastorno, en comparación con la esclavitud de la cuna dorada, del flabelo de plumas de pavo y de la sensación opresiva de tener que mostrar además reconocimiento por ser

cuidado y viciado como un lactante? Por ello, la leche ofrecida por el sentimiento materno de las mujeres que le rodean puede fácilmente trasformarse en hiel.

430.

Chivo expiatorio por propia voluntad. — De ninguna otra manera las mujeres valiosas alivian mejor la vida de sus maridos, cuando son grandes y famosos, que convirtiéndose en el receptáculo del disfavor general y del malhumor ocasional de los demás. A sus grandes hombres los contemporáneos les perdonan muchos errores y locuras, e incluso actos de burda injusticia, sólo con que encuentren alguien a quien puedan maltratar y sacrificar, como un auténtico chivo expiatorio sobre el cual desahogar su propia furia. No es raro que una mujer descubra en sí misma la ambición de ofrecerse para este sacrificio, y entonces el hombre puede sin duda sentirse muy contento — es decir, si es lo bastante egoísta como para aceptar tener junto a sí a un voluntario pararrayos, paratormentas y paraguas.

431.

Adversarios agradables. — La inclinación natural de las mujeres hacia una existencia y unas relaciones tranquilas, uniformes, de feliz armonía, su influjo balsámico y calmante sobre el mar de la vida, trabaja sin quererlo en contra del íntimo impulso heroico del espíritu libre. Sin darse cuenta, las mujeres actúan como si a un mineralogista excursionista le quitasen las piedras del camino para que no tropiece, — cuando él ha salido precisamente *para* tropezar en ellas.

432.

Disonancia entre dos consonancias. — Las mujeres quieren servir y hallan en ello su felicidad; el espíritu libre no quiere que se le sirva, y halla en ello su felicidad.

433.

Jantipa. — Sócrates encontró la mujer que le hacía falta — pero no la habría buscado si antes la hubiese conocido mejor: ni siquiera el heroísmo de ese espíritu libre se habría atrevido a ir tan lejos. En efecto, Jantipa lo empujó cada vez más al oficio que le era más propio, haciendo que la casa y el hogar se volviesen inhabitables y desagradables: le enseñó a vivir en la calle y en cualquier parte donde se pudiese charlar y estar ocioso, y de este modo hizo de él el mayor dialéctico callejero de Atenas; al final, se sentía obligado a compararse a las molestas riendas colocadas por un dios sobre el cuello de esa hermosa yegua que era Atenas, para conseguir que no se estuviese nunca quieta[230].

434.

Ciegas para la distancia. — Igual que las madres sólo tienen ojos y sentidos para los sufrimientos claros y patentes de sus hijos, así las esposas de los hombres de ele-

[230] Cfr. Platón, *Apología*, 30e (en este pasaje Nietzsche lee «freno», cuando suele leerse «tábano», como en la edición siguiente) y 20c-23c, ed. J. Calonge, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1985, pp. 169 y 153-158. Cfr. WS, § 72.

vadas aspiraciones no soportan ver a sus maridos sufrir, vivir en la miseria y ser despreciados, — mientras acaso todo esto no sólo es un signo de una opción de vida correcta, sino además la garantía de que sus grandes objetivos, antes o después, *serán* alcanzados. Las mujeres siempre intrigan en secreto contra el alma superior de sus maridos: quieren confundirla acerca de su futuro, a favor de un presente cómodo y sin sufrimientos.

435.

Poder y libertad. — Por mucho que honren a su marido, las mujeres honran siempre más a los poderes e ideas reconocidos por la sociedad: desde hace milenios se han acostumbrado a inclinarse, juntando las manos sobre el pecho, ante todo lo dominante, y desaprueban toda rebelión contra el poder público. Por este motivo, sin tener la más mínima intención sino como por instinto, se adhieren como un freno a las ruedas de quien aspira a la independencia y a la libertad de espíritu, y a veces vuelven a sus maridos extremadamente impacientes, sobre todo cuando éstos se dicen a sí mismos que en el fondo es el amor lo que las empuja. Desaprobar los medios de las mujeres y alabar generosamente sus motivos, — ésta es la conducta de los hombres y, con bastante frecuencia, su desesperación.

436.

Ceterum censeo[231]. — Es ridículo que una sociedad de pobretones decrete la abolición del derecho de sucesión, y no lo es menos que personas sin hijos trabajen en la legislación práctica de un país: — en su nave no llevan bastante lastre como para poder velejar seguros por el océano del futuro. Pero parece igual de insensato que quien ha elegido como tarea propia el conocimiento más universal y la valoración global de la existencia, se sobrecargue con problemas de tipo personal: familia, sustento, seguridad, tutela de esposa e hijos, y ponga delante de su telescopio ese velo opaco a través del que apenas sólo puede pasar algún rayo de luz procedente de las constelaciones lejanas. Así, yo también llego a la conclusión de que en los asuntos de naturaleza filosófica superior todos los casados son sospechosos.

437.

Por último. — Existen diferentes especies de cicuta, y normalmente el destino halla la ocasión de llevar a los labios del espíritu libre una copa de este veneno — para «castigarlo», como luego dirá todo el mundo. ¿Qué harán las mujeres de su entorno? Gritarán, se lamentarán y turbarán quizá el tranquilo ocaso del pensador: como hicieron en la prisión de Atenas. «¡Critón, dile a alguien que se lleve a estas mujeres!», dijo al final Sócrates[232]. —

---

[231] «Por lo demás, opino».
[232] Platón, *Fedón*, 116b y 117d, *op. cit.*, pp. 138 y 141.

OCTAVA PARTE

UNA MIRADA AL ESTADO

438.

Pedir la palabra. — Actualmente todos los partidos comparten el carácter demagógico y el propósito de influir en las masas: con vistas a ello, todos se ven obligados a trasformar sus principios en grandes frescos de estupidez y a pintarlos en la pared. Esta situación ya no se puede cambiar, más aún, es inútil levantar un solo dedo en contra; pues en este campo vale lo que dice Voltaire: «Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu»[233]. Puesto que esto ya ha ocurrido hay que adaptarse a las nuevas condiciones, del mismo modo que hay que adaptarse cuando un terremoto rompe las antiguas lindes y delimitaciones de la configuración de un terreno y cambia el valor de la propiedad. Además: si toda política tiene ya como único fin el volver la vida tolerable al mayor número posible de personas, hay que dejar también que ellos decidan qué entienden por vida tolerable; y si además se atribuyen la inteligencia necesaria para obtener los medios adecuados para ello, ¿qué ayuda ponerlo en duda? Ellos *quieren* por una vez fraguar su propia felicidad e infelicidad; y si este sentimiento de autodeterminación y el orgullo por las cinco o seis ideas que alberga y sacan a la luz sus cabezas, hacen que sus vidas se vuelvan de hecho tan agradables, como para soportar de buena gana las fatales consecuencias de su estrechez: poco hay que objetar a ello, pero con la condición de que esta estrechez no llegue a pretender que *todo* tenga que trasformarse, en este sentido, en política, que *todo el mundo* tenga que vivir y obrar según ese criterio. Es decir, ante todo hay que permitir a algunos, más que nunca, el poder abstenerse y apartarse de la política: también ellos se ven empujados por el placer de la autodeterminación, y también un poco de orgullo puede ir unido a su callar, cuando en general son muchos o demasiados los que se ponen a hablar. Después, hay que perdonar a estos pocos que no den tanta importancia a la felicidad del gran número, sean pueblos o capas de poblaciones, y el que se permitan aquí y allá una mueca irónica; porque su seriedad está en otra parte, tienen un concepto distinto de su felicidad, su fin no puede ser apresado por una mano torpe y gruesa. Al final vendrá el momento —lo que sin duda se les permitirá muy difícilmente, pero que se les tendrá que permitir— en que ellos saldrán de su taciturno aislamiento y volverán a probar la fuerza de sus pulmones: entonces se llamarán unos a otros como los que se han perdido en el bosque, para

[233] «Cuando el populacho se pone a razonar, todo está perdido», Voltaire a M. Damillaville, 1 de abril de 1766.

conocerse y animarse mutuamente; momento en el que se oirán muchas cosas que sonarán mal a los oídos para los que no van destinadas. — Pero en seguida el bosque volverá a estar en silencio, tan en silencio que de nuevo se oirán con claridad el correr, el zumbido y el aleteo de los innumerables insectos que viven dentro, encima y debajo del bosque. —

439.

Cultura y casta[234]. — Una cultura superior sólo puede surgir allí donde se dan dos castas diferentes de la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, capaces del verdadero ocio; o dicho de manera más radical: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre. El punto de vista de la distribución de la felicidad no es esencial, cuando se trata de producir una cultura superior; pero en todo caso, la casta de los ociosos es la más susceptible de sufrir, la que más sufre, su placer por la existencia es menor, su tarea es más grande. Si se produce entonces un intercambio entre las dos castas, de manera que las familias y los individuos más torpes y con menos espíritu son rebajados de la primera a la segunda, y por otra parte los hombres más libres de esta última consiguen acceder a la superior: entonces se alcanza un situación desde la cual lo único que se ve es el mar abierto de los deseos indeterminados. — Así nos habla la voz moribunda de los tiempos antiguos, ¿pero dónde quedan oídos para oírla?

440.

De linaje. — Lo que pone por delante a los hombres y mujeres de linaje respecto al resto, y les confiere sin duda el derecho a una estimación superior, son dos artes que han ido creciendo en ellos con la herencia: el arte de saber mandar y el arte de obedecer con orgullo. — Ahora, donde por todas partes el mandar es un asunto cotidiano (como en el gran mundo del comercio y la industria), se está formando algo parecido a esas estirpes «de linaje», aunque les faltan los nobles modales en la obediencia, que en los primeros es una herencia de las condiciones feudales y que en nuestro clima cultural no volverá a crecer.

441.

Subordinación. — La subordinación tan apreciada en el Estado militarista y burocrático se nos volverá pronto tan increíble como lo es ya la táctica de formación cerrada de los jesuitas; y cuando esta subordinación ya no sea posible, una multitud de resultados de los más asombrosos ya no podrá conseguirse, y el mundo se volverá más pobre. Está destinada a desaparecer porque está desapareciendo su fundamento: la fe en la autoridad absoluta y en la verdad definitiva; incluso en los Estados militaristas no es suficiente la coacción física para generarla, sino la heredada adoración ante el poder regio como ante algo sobrehumano. — En circunstancias de *mayor libertad* se somete uno sólo con condiciones, como consecuencia de un pacto recíproco, por tanto con todas las reservas del interés personal.

---

[234] Cfr. FP II, 1ª, 19 [21].

442.

Ejércitos nacionales. — El mayor perjuicio de los ejércitos nacionales, tan exaltados hoy en día, consiste en el desperdicio de hombres de civilización superior; normalmente sólo pueden darse gracias al favor de todas las circunstancias, — ¡con cuánta moderación y recelo habría que usarlos, puesto que hacen falta espacios de tiempo tan grandes para que se creen las condiciones accidentales favorables de la producción de cerebros tan delicadamente organizados! Pero igual que los griegos hicieron estragos con la sangre griega, los europeos de hoy hacen lo mismo con la sangre europea: pues la mayoría de los sacrificados son siempre los comparativamente mejor formados, aquellos que garantizan una descendencia rica y buena; esta clase de hombres son los que están en primera fila al mando del combate, y además los que, debido a su mayor ambición, se exponen al peligro al límite de lo que pueden. — Hoy en día, cuando se presentan tareas diferentes y superiores a la *patria* y al *honor*[235], el tosco patriotismo de los romanos resulta o deshonesto o un signo de atraso.

443.

Esperanza como arrogancia. — Nuestra organización social irá disolviéndose poco a poco, como les ha ocurrido a todas las organizaciones sociales anteriores en cuanto los soles de nuevas opiniones empezaron a brillar sobre los hombres con nuevo ardor. Sólo podemos *desear* esta disolución teniendo esperanza en ella: y sólo se puede tener razonablemente esperanza en ella cuando se confía en que hay más cabeza y corazón en uno mismo y en nuestros semejantes que en los representantes del orden vigente. Por tanto, comúnmente esta esperanza será una *arrogancia*, una *sobrevaloración*.

444.

Guerra. — En contra de la guerra se puede decir: entontece al vencedor y vuelve malicioso al vencido. A favor de la guerra: con ambos efectos barbariza y hace más naturales; para la cultura es como el sueño o la estación invernal, el hombre sale de ellos más fuerte para el bien y el mal.

445.

Al servicio del príncipe. — Para poder actuar de manera completamente libre de todo escrúpulo, un hombre de Estado debe llevar a cabo la propia obra, no para sí, sino para un príncipe. A causa del esplendor de este continuo desinterés, la mirada del espectador queda deslumbrada, no puede ver las perfidias e injusticias que comporta la obra del hombre de Estado.

446.

Una cuestión de poder, no de derecho. — Para las personas que en todos los asuntos tienen presente la utilidad superior, no hay en el socialismo, siempre que sea *real-*

[235] En latín en el original.

mente la sublevación de los sometidos durante milenios, un problema de *derecho* (con la ridícula y floja pregunta: «¿en qué medida *debemos* creer en sus demandas?»), sino sólo un problema de *poder* («¿en qué medida *podemos* servirnos de sus demandas?»); es decir, como con una fuerza natural, por ejemplo el vapor, que o bien es obligado por el hombre, como dios de las máquinas, a servirle, o bien, si hay errores en la máquina, errores de cálculo humano en su construcción, se hace pedazos junto con el hombre. Para resolver esta cuestión de poder, tendríamos que saber cuán fuerte es el socialismo, bajo qué modificaciones fenotípicas[236] puede seguir siendo utilizado como la palanca más potente en el actual juego de fuerzas políticas; en ciertas circunstancias incluso habría que hacer de todo para reforzarlo. Respecto a toda gran fuerza —aunque fuese la más peligrosa— la humanidad tiene que pensar en hacer de ella un instrumento para sus propósitos. — El socialismo sólo conseguirá su derecho cuando los dos poderes, los representantes de lo antiguo y lo nuevo, lleguen al punto de un enfrentamiento violento y el cálculo inteligente en vista a la mayor conservación y utilidad genere, en ambos partidos, el deseo de un contrato. Sin contrato, no hay derecho. Pero hasta ahora en este campo no hay ni guerra, ni contrato, y por tanto tampoco derecho ni «deber».

447.

Sacar provecho de la mínima deshonestidad. — El poder de la prensa reside en que todo individuo que está a su servicio se siente muy poco obligado o comprometido. Normalmente dice *su* opinión, pero alguna vez *no* la dice para beneficiar a su partido, a la política de su país o en fin a sí mismo. Estos pequeños delitos de deshonestidad o acaso de deshonesto silencio no son difíciles de sobrellevar por parte del individuo, pero sus consecuencias son extraordinarias, porque son cometidos por muchos al mismo tiempo. Cada uno de ellos se dice a sí mismo: «gracias a servicios tan pequeños vivo mejor, puedo ganarme la vida; sin estos miramientos me sería imposible». Como parece casi moralmente indiferente escribir o no una línea más, acaso sin firmarlas, el individuo que tiene dinero e influencias puede convertir cualquier opinión en opinión pública. Quien en este campo sabe bien que la mayoría de los hombres son débiles en las menudencias y quiere alcanzar a través de ellos sus fines, será siempre un individuo peligroso.

447.

Tono demasiado fuerte en las quejas. — Al ser presentada de manera fuertemente exagerada, una situación de emergencia (por ejemplo las lacras de una administración, la corrupción y el favoritismo en las corporaciones políticas o académicas) pierde sin duda su efecto en las personas razonables, pero actúa con tanta más fuerza en las personas no razonables (que con una exposición rigurosa y sobria se habrían quedado indiferentes). Pero dado que éstos últimos están en gran mayoría y albergan en sí mismos una fuerza de voluntad más intensa y un deseo más impetuoso de actuar,

[236] «Modification»: término biológico de la teoría darwinista de la evolución que indica aquellas variaciones exteriores del fenotipo causadas por el entorno, que no suponen una modificación genética y que por tanto no son heredables (cfr. H. Gärtner, *Handbuch Biologie: Grundwissen und Gesetze*, Compact Verlag, Múnich, 2008, p. 100).

esa exageración se convierte en pretexto para inquisiciones, sanciones, promesas y reorganizaciones. — En este sentido es útil presentar de manera exagerada las situaciones de emergencia.

449.

Los aparentes hechiceros[237] *de la política*. — Así como el pueblo, ante quien entiende del tiempo y lo predice con un día de antelación, piensa que influye mágicamente en el tiempo, las personas cultas e instruidas, derrochando fe supersticiosa, atribuyen a los grandes hombres de Estado, como obra suya personal, todos los cambios y coyunturas que se producen durante su gobierno, cuando está claro que ellos supieron cosas antes que los demás e hicieron sus cálculos a partir de ellas: también ellos son tomados por hechiceros — y esta creencia no es el instrumento más pequeño de su poder.

450.

Nuevo y antiguo concepto de gobierno. — Distinguir entre gobierno y pueblo, como si se tratase de dos esferas de poder separadas, una más fuerte y superior y otra más débil e inferior, que entran en relación y en concierto mutuo, es un fragmento de sentimiento político heredado, que hoy en día, en la *mayoría* de Estados, sigue correspondiendo a la configuración histórica de las relaciones de poder. Cuando, por ejemplo, Bismarck define la forma constitucional como un compromiso entre el gobierno y el pueblo, está hablando según un principio que tiene su razón de ser en la historia (a pesar de que, en realidad, también encuentra en ella su grano de irracionalidad, sin el cual nada humano puede existir). En cambio, ahora debemos ir aprendiendo —según un principio surgido únicamente de la *mente* y que antes debe *hacer* historia— que el gobierno no es más que un órgano del pueblo, no el previsor y venerable «arriba» en relación con un «abajo» acostumbrado a la modestia. Pero antes de asumir esta concepción del gobierno, por ahora antihistórica y arbitraria, aunque más lógica, habría que considerar sus consecuencias: porque la relación entre gobierno y pueblo es la relación modélica más fuerte, sobre cuya base se forjan involuntariamente las relaciones de profesor y alumno, patrón y sirviente, padre y familia, mando y soldado, maestro y discípulo. Hoy en día, bajo el influjo de la forma dominante de gobierno constitucional, todas estas relaciones se están trasformando en alguna medida: *se están convirtiendo* en compromisos. ¡Y qué inversión y dislocación sufrirán, qué cambios de nombre y naturaleza, cuando ese novísimo concepto haya amaestrado las mentes! — para lo cual, de todos modos, podría hacer falta aún un siglo. En este sentido, nada es *más* deseable que prudencia y lenta evolución.

451.

Justicia como reclamo de los partidos. — Sin duda, los nobles representantes de la clase dominante (aunque no muy perspicaces) pueden prometerse a sí mismos: «queremos tratar a los hombres como iguales, concederles los mismos derechos»; de

[237] «Wettermacher»: antiguo término alemán que indica al hechicero capaz de influir con artes mágicas en el tiempo meteorológico (Grimm).

este modo es posible un pensamiento socialista, una forma de pensar que se basa en la *justicia*, pero como hemos dicho sólo dentro de la clase dominante, que en este caso *practica* la justicia con sacrificios y renuncias. Por el contrario, la *exigencia* de la igualdad de derechos, por parte de los socialistas de la casta dominada, no deriva nunca de la justicia sino de la avidez. — Cuando a la bestia se le da a oler y se le quita, una y otra vez, el trozo de carne sanguinolenta, hasta que finalmente ruge: ¿acaso creéis que este rugido significa justicia?

452.

Propiedad y justicia. — Cuando los socialistas se dedican a demostrar que la distribución de la propiedad en el mundo actual es la consecuencia de innumerables actos de injusticia y violencia, e *in summa* niegan toda obligación moral hacia algo tan injustamente fundado: ellos sólo están viendo un aspecto muy particular de la cuestión. Todo el pasado de la antigua cultura está construido sobre la violencia, la esclavitud, el engaño y el error; pero nosotros no podemos escapar a todo ello, nosotros que somos los herederos de todas esas situaciones, las concrescencias[238] de todo ese pasado, y no nos está permitido extraer de él un aspecto particular. Las actitudes injustas se esconden también en el alma de los no-propietarios, ellos no son mejores que los propietarios y no gozan de ninguna prerrogativa moral, puesto que en algún tiempo sus antepasados también habrán sido propietarios. Lo que se necesita no son nuevas y violentas reparticiones sino paulatinas reconfiguraciones de la mentalidad, la justicia tiene que ir haciéndose más grande dentro de todos y el instinto de violencia más débil.

453.

El timonel de las pasiones[239]. — El hombre de Estado produce pasiones públicas para sacar provecho de la pasión contraria suscitada por ellas. Por poner un ejemplo: un estadista alemán sabe muy bien que la Iglesia católica no compartirá nunca con Rusia sus planes, que preferiría aliarse antes con los turcos que con ella; sabe además que el mayor peligro para Alemania es una alianza de Francia con Rusia. Si entonces consigue convertir a Francia en nido y asilo de la Iglesia católica, habrá eliminado por mucho tiempo ese peligro. Por tanto, tendrá interés en demostrar odio contra los católicos y en trasformar, con toda clase de hostilidades, a los defensores de la autoridad papal en una fuerza política empedernida, que se volverá hostil hacia la política alemana y tendrá que fundirse con la adversaria de Alemania, Francia: su fin será la catolización de Francia, tan necesaria como a los ojos de Mirabeau su descatolización, para la salvación de su patria. — Así, un Estado quiere el ofuscamiento de millones de cabezas de otro Estado, para sacar ventaja de este ofuscamiento. Ésta es la misma forma de pensar que favorece la forma de gobierno republicana en los estados vecinos —*le désordre organisé*, como dice Merimée[240]— porque presupone simplemente que es la manera idónea de hacer que un pueblo se vuelva más débil, dividido e incapaz para la guerra.

---

[238] «Concreszenzen»: término biológico que indica el «crecimiento simultáneo de varios órganos de un vegetal, tan cercanos que se confunden en una sola masa» (DRAE).

[239] Cfr. la redacción en FP II, 1.ª, 17 [95].

[240] P. Merimée, *Lettres à une inconnue, précédées d'une étude sur Merimée par H. Taine*, *op. cit.*, vol. II, p. 372 (BN).

454.

Los espíritus subversivos más peligrosos. — Los que persiguen un cambio de régimen en la sociedad pueden ser divididos entre los que quieren conseguirlo para sí mismos y los que quieren hacerlo para sus hijos y nietos. Éstos son los más peligrosos, pues tienen la fe y la buena conciencia del desinterés. Los otros pueden ser acallados: la sociedad dominante es siempre lo bastante rica e inteligente para hacerlo. El peligro comienza en cuanto los objetivos se vuelven impersonales; los revolucionarios por intereses impersonales tienen todo el derecho a considerar a los defensores de lo establecido como gente que sólo busca su propio interés, y por tanto a sentirse superiores a ellos.

455.

Valor político de la paternidad[241]. — La persona que no tiene hijos no tiene el pleno derecho a intervenir en los asuntos que afectan a las necesidades de un Estado particular. Uno mismo tiene que arriesgar con ellos lo más querido, junto con los demás; esto es lo único que nos puede atar al Estado; hay que tener presente la felicidad de los propios descendientes, y por tanto ante todo tener descendientes, para tomar parte de manera justa y natural en todas las instituciones y sus trasformaciones. El desarrollo de una moral superior depende de que la persona tenga hijos; esto es lo que la normaliza de manera no egoísta, o más exactamente: amplía su egoísmo en cuanto a su duración en el tiempo, y hace que persiga con toda seriedad objetivos que van más allá de su existencia individual.

456.

Orgullo por los antepasados[242]. — Es lícito estar orgulloso con razón de una serie ininterrumpida de *buenos antepasados* hasta el padre, — pero no de la serie en sí, pues cualquiera la tiene. El origen en buenos antepasados constituye la verdadera nobleza de nacimiento; una única interrupción en esa cadena, es decir, un solo antepasado malo, suprime la nobleza de nacimiento. A quienquiera que nos hable de su nobleza, hay que hacerle la pregunta: ¿acaso no tienes ningún hombre violento, codicioso, licencioso, malo o cruel entre tus antepasados? Si en franca conciencia puede responder no, pidamos entonces su amistad.

457.

Esclavos y obreros. — Que le damos más valor a la satisfacción de la vanidad que a las otras formas de bienestar (seguridad, alojamiento o diversiones de cualquier clase), lo demuestra en un grado ridículo el hecho de que todo el mundo desea (sean cuales sean sus razones políticas) la abolición de la esclavitud y aborrece de la manera más extrema la reducción de las personas a esa condición; mientras que cada uno debería confesarse a sí mismo que, en todos los aspectos, los esclavos viven más seguros y felices que el obrero moderno, y que el trabajo del esclavo es muy poco tra-

[241] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [104].
[242] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 16 [30].

bajo en comparación con el de los «trabajadores». Se protesta en nombre de la «dignidad humana»: pero ésta, lisa y llanamente, no es más que aquella querida vanidad, que siente el no verse tratada como igual, el ser públicamente estimada como inferior, como el destino más duro. — El cínico piensa sobre esto de otra manera, pues desprecia los honores: — y así Diógenes fue durante cierto tiempo esclavo y preceptor.

458.

Los espíritus directivos y sus instrumentos. — Podemos ver que los grandes hombres de Estado y en general todos aquellos que tienen que servirse de muchas personas para la consecución de sus planes, actúan de dos maneras posibles: o bien eligen con mucho cuidado e hilando fino a las personas adecuadas para sus planes y después les dejan una libertad proporcionalmente grande, porque saben que la naturaleza de esas personas seleccionadas las empuja precisamente hacia donde ellos querían; o bien eligen mal, más aún, se limitan a coger lo que tienen a mano y a partir de cada trozo de arcilla forman algo útil para sus propósitos. Ésta última especie es la más violenta, ella desea instrumentos sometidos; su conocimiento de los hombres suele ser mucho más pobre, su desprecio hacia ellos mucho mayor, con respecto a los espíritus de la primera especie, pero la máquina que ellos construyen suele funcionar mejor que la máquina que sale del taller de los otros.

459.

Necesidad de un derecho arbitrario. — Los juristas discuten acerca de si en un pueblo debe instaurarse el derecho más elaborado y estudiado o el más fácil de comprender. El primero, cuyo modelo más alto es el romano, le resulta al lego incomprensible y por tanto no le parece la expresión de su sentido del derecho. Los derechos nacionales[243], como por ejemplo los germánicos, eran toscos, supersticiosos, ilógicos, en parte estúpidos, pero respondían a costumbres y sentimientos nacionales heredados, completamente determinados. — Pero allí donde el derecho, como entre nosotros, ya no es tradición, sólo puede ser *impuesto*, sólo puede ser constricción; todos nosotros carecemos ya del sentido del derecho heredado por tradición, por ello tenemos que contentarnos con *derechos arbitrarios*, que sean expresión de la necesidad de que *tiene que existir* un derecho. En este caso, lo más aceptable es lo más lógico, porque es *lo más imparcial*; incluso concediendo que la unidad de medida mínima en la proporción entre el delito y la pena se fija siempre de manera arbitraria.

460.

El gran hombre de la masa. — La receta para aquello que la masa llama gran hombre es fácil. En todas las circunstancias hay que proporcionarle lo que le resulta muy grato, o meterle en la cabeza que ciertas cosas le resultarían muy gratas, y luego dárselas. Pero por nada del mundo proporcionárselo en seguida: sino con el esfuerzo más grande, o aparentando ese esfuerzo. La masa tiene que recibir la impresión de una fuerza de voluntad poderosa, invencible, al menos debe aparentarla. Todos admiran a una voluntad fuerte, porque nadie la tiene y cada uno se dice a sí

[243] «Volksrechte».

mismo que si la tuviese no habría ya límites para él y su egoísmo. Si ven entonces que una voluntad fuerte de esa clase, en lugar de escuchar los deseos de su propia avidez, lleva a cabo algo muy grato para la masa, se llenarán aún más de admiración y se felicitarán. En lo demás, ha de tener todas las cualidades de la masa: cuanto menos se avergüence ante el gran hombre, tanto más popular se hará él. Por tanto: deberá ser violento, envidioso, explotador, intrigante, adulador, rastrero, vano, todo según las circunstancias.

461.

Príncipe y Dios. — En muchos aspectos, los hombres se comportan con sus príncipes como con sus dioses, pues el mismo príncipe fue el representante de Dios, o al menos su sumo sacerdote. Desde hace ya tiempo, esta disposición bastante siniestra a la veneración, al miedo y a la vergüenza se ha ido debilitando mucho, pero a veces se enciende y se adhiere por lo general a las personas poderosas. El culto del genio es un eco de esta veneración por los príncipes-dioses. Siempre que los hombres se esfuerzan en elevar a ciertos individuos a lo sobrehumano, surge también la tendencia a retratar estratos completos de poblaciones como mucho más toscos y bajos de lo que son en realidad.

462.

Mi utopía. — En una organización mejor de la sociedad, el trabajo y las obligaciones duras de la vida serán confiadas a quienes sufren menos con ellas, es decir, a los más indolentes, y desde ahí, gradualmente hacia arriba, hasta aquél que es el más sensible para las clases superiores y más sublimes de sufrimientos, y que por tanto, aún cuando su vida sea aligerada al máximo, sigue sufriendo.

463.

Delirio en la doctrina de la revolución. — Hay personas fantasiosas en cuestiones políticas y sociales que incitan con ardor y elocuencia a una revolución de todas las instituciones, en la convicción de que a continuación surgiría por sí mismo el templo más soberbio y bello de humanidad. En estos peligrosos sueños resuena aún la superstición de Rousseau, que creía en una originaria y milagrosa mas *sepultada* bondad de la naturaleza humana, y atribuía toda la culpa de esa sepultación a las instituciones de la cultura, en la sociedad, el Estado y la educación. Desgraciadamente, gracias a la experiencia histórica se sabe que todas esas revoluciones hacen resurgir las energías más salvajes, las que derivan de los horrores y excesos, hace tiempo enterrados, de las épocas más oscuras: es decir, que una revolución puede ser una fuente de fuerza para una humanidad que se ha vuelto débil, pero nunca jamás un organizador, un arquitecto, un artista o perfeccionador de la naturaleza humana. — No la naturaleza mesurada de *Voltaire*, tendente a ordenar, depurar y reconstruir, sino las locuras apasionadas y medias verdades de Rousseau suscitaron el espíritu optimista de la revolución francesa; contra él quiero gritar: «Ecrasez l'infame!»[244]. Por su causa

[244] «¡Aplastad a la infame!», cfr. Voltaire a D'Alembert, 28 de septiembre de 1762.

ha sido expulsado por mucho tiempo *el espíritu de la Ilustración y del desarrollo progresivo*: ¡veamos si podemos —cada uno por su cuenta— volver a despertarlo!

464.

Medida. — La plena determinación por el pensamiento y la investigación, es decir, el libre pensamiento convertido en propiedad del carácter, nos hace moderados al actuar: pues debilita la avidez, retiene muchas de las energías disponibles en vista a fines intelectuales, y muestra la casi completa inutilidad, o lo inútil y peligroso, de todas las trasformaciones repentinas.

465.

Resurrección del espíritu. — Gracias a una situación de enfermedad política, a menudo un pueblo se rejuvenece y vuelve a encontrar su espíritu, que había ido perdiendo poco a poco en la persecución y afirmación del poder. La cultura debe sus más altas conquistas a las épocas de debilidad política.

466.

Nuevas opiniones en una antigua casa. — A la revolución de las opiniones no le sigue inmediatamente la revolución de las instituciones; más bien, las nuevas opiniones siguen viviendo durante mucho tiempo en la casa, deshabitada e inhóspita, de sus antepasados, e incluso siguen conservándola por escasez de viviendas.

467.

Instrucción pública. — En los grandes Estados, la instrucción pública será siempre como mucho mediocre, por la misma razón que en las grandes cocinas, en el mejor de los casos, se cocina mediocremente.

468.

Corrupción ingenua. — En todas las instituciones por las que no corre el aire cortante de la crítica pública, la corrupción ingenua crece como hongos (por ejemplo en las corporaciones académicas y en sus órganos colegiados).

469.

Los intelectuales como políticos. — A los intelectuales que se hacen políticos se les asigna usualmente el cómico papel de tener que ser la buena conciencia de una política.

470.

El lobo escondido tras la oveja. — Bajo ciertas circunstancias, prácticamente todo político puede llegar a tener una necesidad tan imperiosa de contar con una persona honesta que irrumpa en el redil, cual lobo hambriento: pero no para devorar el carnero robado, sino para esconderse tras su dorso lanoso.

471.

Las épocas de felicidad[245]. — Las épocas felices son imposibles por la sencilla razón de que los hombres sólo quieren desearlas pero no tenerlas, y todo individuo, cuando le llegan los días felices, se esfuerza literalmente en atraer sobre sí mismo el desasosiego y la miseria. El destino de los hombres está dirigido hacia *momentos felices* —cualquier existencia los tiene— pero no para épocas felices. Sin embargo, siempre estarán presentes en la fantasía de los hombres, como un «más allá de las montañas», al ser una herencia de nuestros antepasados remotos; pues el concepto de época feliz ha sido tomado de tiempos antiquísimos, de aquellas condiciones en las que el hombre, tras las violentas fatigas de la caza y la guerra, se abandonaba al descanso, se estiraba y oía revolotear en torno a sí las alas del sueño. El hombre saca una falsa conclusión cuando, conforme a esa antigua costumbre, se imagina que también ahora, *tras enteros períodos* de desgracia y fatigas podrá participar de aquel estado de felicidad, *intensificado y prolongado en proporción*.

472.

Religión y gobierno[246]. — Mientras el Estado, o con más precisión, el gobierno se considere a sí mismo como el tutor de una multitud menor de edad, al examinar la cuestión de si, para dicho fin, la religión debe ser conservada o eliminada, con toda probabilidad se decidirá siempre por la conservación de la religión. Pues la religión satisface el ánimo del individuo en épocas de pérdidas, privaciones, miedos o desconfianzas, es decir, cuando el gobierno se siente impotente para poner remedio directamente y aliviar los sufrimientos anímicos de los particulares: incluso en los males universales, inevitables y al pronto ineludibles (hambrunas, crisis económicas, guerras), la religión garantiza a la multitud una actitud amansada, esperanzada y confiada. Siempre que las lacras del gobierno estatal, necesarias o casuales, o las consecuencias peligrosas de los intereses dinásticos se les hacen patentes a los inteligentes y provocan en ellos insubordinación, los no-inteligentes creerán ver el dedo de Dios y se someterán con paciencia a las disposiciones que vienen *de arriba* (concepto en el que se confunden habitualmente las formas humanas y divinas del gobierno): de este modo se consigue preservar la paz civil interior y la continuidad de la evolución social. La religión es lo que protege y sella el poder que reside en la unidad del sentimiento popular, en la igualdad de opiniones y fines para todos, excepto en aquellos casos en los que un clero no consigue llegar a un acuerdo con el poder estatal y acaba yendo al combate. Habitualmente, el Estado sabe ganarse a los curas, porque necesita su privadísima y oculta educación de las almas, y porque sabe apreciar a unos servidores que manifiestan en apariencia y exteriormente intereses completamente distintos. Sin el apoyo de los curas, todavía hoy en día ningún poder puede llegar a ser «legítimo»: como entendió bien Napoleón. — De este modo, el gobierno absoluto y tutelar va acompañado necesariamente de una cuidadosa conservación de la religión. Además, hay que suponer que las personas y las clases gobernantes tienen muy claro las ventajas que la religión les garantiza, y, como la usan de instrumento, se sienten en cierta medida superio-

[245] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [98].
[246] Cfr. la redacción previa del aforismo en FP II, 1.ª, 22 [12 y 16].

res a ella: aquí tiene su origen el librepensamiento. — ¿Pero qué ocurrirá cuando se abra camino ese enfoque completamente diferente del concepto de gobierno que es enseñado en los Estados *democráticos*? ¿Cuándo no se vea en él más que el instrumento de la voluntad popular, no un arriba en relación a un abajo, sino sólo una función del único soberano, el pueblo? En ese momento el gobierno no podrá adoptar otra posición hacia la religión que la del pueblo; toda propagación de la ilustración tendrá que repercutir en todos sus representantes, ya no será posible con tanta facilidad la utilización y el aprovechamiento de las fuerzas instintivas y de las consolaciones religiosas, al servicio de los fines estatales (a menos que poderosos líderes de partidos no ejerzan temporalmente un influjo de aspecto semejante al despotismo ilustrado). Pero cuando el Estado ya no pueda sacar ninguna ventaja de la religión, o el pueblo tenga unas creencias religiosas demasiado diversas como para permitir al gobierno un proceder coherente y unificado en materia religiosa, — la única salida será necesariamente la de tratar a la religión como asunto privado y dejar la responsabilidad a la conciencia y a la costumbre de cada particular. La primera consecuencia de todo ello será la siguiente: el sentir religioso parecerá reforzarse, cuando estallen, empujados hasta extremos de delirio, los movimientos escondidos y reprimidos del mismo que el Estado asfixiaba adrede o no; más tarde se revelará que la religión ha desaparecido bajo la abundancia de sectas, y que se había sembrado una gran cantidad de dientes de dragón, desde el momento en que se había convertido a la religión en un asunto privado. El espectáculo de la lucha, la hostil puesta al desnudo de todas las debilidades de las confesiones religiosas, al final no dejará otra salida más que todos los individuos mejores y más dotados hagan de la irreligiosidad su causa privada: una manera de pensar que llegará a prevalecer también en el espíritu de los gobernantes y que, casi en contra de su voluntad, conferirá a sus medidas un carácter hostil contra la religión. En cuanto ocurra esto, la disposición de los hombres movidos todavía por sentimientos religiosos, que antes adoraban al Estado como algo sagrado o medio sagrado, se trasformará en una disposición decididamente *hostil hacia el Estado*: estas personas estarán pendientes de las decisiones del gobierno, intentarán obstaculizarlas, bloquearlas, perturbarlas todo lo posible, y debido al fervor de su oposición lanzarán así al partido opuesto, el irreligioso, a un entusiasmo casi fanático *por* el Estado; a lo que secretamente contribuirá además el hecho de que estos círculos, tras la separación de la religión, advertirán en su ánimo un vacío e intentarán procurarse provisionalmente un sucedáneo, una especie de relleno, con la devoción por el Estado. Tras estas luchas de transición, que quizá duren mucho tiempo, se decidirá al fin si los partidos religiosos siguen siendo aún lo bastante fuertes como para reestablecer la vieja situación y hacer retroceder la rueda, en cuyo caso será inevitable que el despotismo ilustrado (quizás no tan ilustrado y más timorato que antes) se haga cargo del Estado; — o si, en cambio, serán los partidos irreligiosos los que lleguen a afirmarse: éstos obstaculizarán durante algunas generaciones, sirviéndose por ejemplo de la escuela y la educación, la reproducción de sus adversarios, hasta hacerla imposible. Mas después también en ellos disminuirá ese entusiasmo por el Estado: cada vez será más patente que junto a esa adoración religiosa, para la cual el Estado era un misterio, una institución sobrenatural, se ha removido al mismo tiempo la relación de veneración y piedad hacia el Estado. A partir de entonces, los particulares sólo verán en él los aspectos ventajosos o dañinos, e intentarán por todos los medios adquirir influjo sobre el Estado. Pero esta competencia llegará a hacerse en seguida

demasiado grande, las personas y los partidos cambiarán con demasiada rapidez, se arrojarán salvajemente unos a otros de la montaña apenas hayan alcanzado su cima. A todas las medidas impuestas por un gobierno les faltará la garantía de la duración; se rehuirá de las empresas que requieren la lenta evolución de decenios y de siglos para producir frutos maduros. Nadie sentirá hacia una ley otra obligación más que la de inclinarse por el momento al poder que la haya introducido: para luego atacarla en seguida con un nuevo poder, con la formación de una nueva mayoría. Al final —puede predecirse con seguridad— la desconfianza hacia todos los gobernantes, la comprensión de la inutilidad y lo agotador de estas luchas de corto respiro está destinada a empujar a los hombres a una decisión completamente nueva: a la abolición del concepto de Estado, a la superación de la contraposición «privado y público». Poco a poco las sociedades privadas se harán cargo de las tareas del Estado: incluso para el residuo más tenaz que aún siga existiendo del viejo trabajo del gobernar (por ejemplo, la tarea de proteger a los particulares frente a los particulares), se terminará algún día por recurrir a empresarios privados. El desprecio, la decadencia y *la muerte del Estado*, la liberación de la persona privada (me cuido de decir: del individuo) serán la consecuencia del concepto democrático del Estado; ahí reside su misión. Si consigue cumplir con su cometido —que como todo lo humano lleva consigo mucha razón y sinrazón—, si todas las recaídas en la vieja enfermedad consiguen superarse, en el libro de fábulas de la humanidad se pasará una nueva página, en la que se leerán extrañas historias de toda clase y quizá también algo bueno. — Para decirlo una vez más sucintamente: el interés del gobierno tutor y el interés de la religión van de la mano, de manera que cuando esta última empieza a morir, se ve sacudida también la base del Estado. La creencia en un orden divino de las cosas políticas, en un misterio en la existencia del Estado es de origen religioso: si la religión desaparece, el Estado perderá inevitablemente su antiguo velo de Isis y no suscitará ninguna veneración más. La soberanía del pueblo, vista de cerca, sirve para expulsar hasta el último hechizo y superstición en el ámbito de estos sentimientos; la democracia moderna es la forma histórica de la *decadencia del Estado*. — La perspectiva que se abre con esta segura decadencia no es desastrosa en todos sus aspectos: la inteligencia y el interés personal de los hombres son sus cualidades más desarrolladas; cuando el Estado no consiga responder a las exigencias de estas fuerzas, no dará lugar al caos, sino que una invención más idónea de lo que fue el Estado triunfará sobre el Estado. Cuántos poderes organizadores ha visto ya morir la humanidad: por ejemplo, el de la comunidad de estirpe, que durante milenios tuvo más fuerza que el poder de la familia, más aún, estaba vigente e imperaba mucho antes de que esta última existiese. Nosotros mismos vemos volverse cada vez más pálido e impotente el importante concepto de derecho y poder de la familia, que antaño dominaba hasta donde llegaba la romanización. Así, generaciones posteriores verán al Estado perder importancia en ciertas zonas de la Tierra — una idea en la que muchas personas de hoy día apenas pueden pensar sin miedo y repugnancia. *Trabajar* por la difusión y la realización de esta idea es sin duda algo muy distinto: debe tener uno una idea muy presuntuosa de la propia razón y entender la historia sólo a la mitad, como para poner ya la mano en el arado, — cuando aún nadie puede enseñar las semillas que deberán sembrarse en la tierra arada. ¡Confiemos, pues, a «la inteligencia y el interés personal de los hombres» el que por ahora el Estado subsista *aún* bastante tiempo y sean rechazadas las tentativas destructivas por parte de sabihondos fanáticos e irreflexivos!

473.

El socialismo con respecto a sus medios. — El socialismo es el fantástico hermano menor del casi difunto despotismo, del cual quiere ser heredero; por tanto, sus aspiraciones son en el sentido más profundo reaccionarias. Pues aspira a un dominio total del Estado, como sólo el despotismo ha tenido, más aún, supera con diferencia todo lo pasado al aspirar expresamente a la aniquilación del individuo: el individuo le parece un injustificado lujo de la naturaleza, que deberá ser trasformado y mejorado por el socialismo en un oportuno *órgano de la comunidad*. A causa de este parentesco suyo, el socialismo siempre aparece en las cercanías de todas las manifestaciones excesivas de poder, como el viejo y típico socialista Platón en la corte del tirano siciliano; desea (y en ciertas circunstancias promueve) el dominio cesarista del Estado de este siglo, porque, como se ha dicho, le gustaría ser su heredero. Pero ni siquiera una herencia así bastaría para sus fines, él necesita la más servil represión de todos los ciudadanos bajo el Estado absoluto como nunca ha existido; y dado que ya no puede contar con la vieja piedad religiosa hacia el Estado, está destinado más bien, sin quererlo, a trabajar constantemente para su eliminación —puesto que trabaja para la eliminación de todos los *Estados* existentes—, sólo por poco tiempo y gracias al terrorismo más extremista puede tener esperanza de existir en algunos lugares. Por ello se prepara secretamente para dominar mediante el terror y se dedica a embutir como un clavo la palabra «justicia» en la cabeza de las masas semicultas, a fin de privarlas así completamente de su entendimiento (después de que este entendimiento haya sufrido ya bastante a causa de la falta de formación) y generar en ellas una buena conciencia para el maligno juego que deben jugar. — El socialismo puede ser útil para enseñar, de manera bastante brutal y penetrante, los peligros de todas las acumulaciones de poder estatal, y en este sentido infundir la desconfianza hacia el mismo Estado. Cuando su carrasposa voz irrumpa con el grito de guerra «*cuanto más Estado posible*», en un primer momento será el más estruendoso: pero en seguida estallará, con tanta más fuerza, el grito opuesto: «*cuanto menos Estado posible*».

474.

El desarrollo del espíritu, objeto de temor para el Estado[247]. — Como todo poder de organización política, la *polis* griega era excluyente y desconfiada frente al crecimiento de la formación; su violento instinto fundamental casi no tenía más que efectos inhibidores y paralizantes sobre esta última. No quería admitir en la formación ni historia ni devenir; la educación establecida por la ley estatal tenía que obligar a permanecer en un mismo nivel a todas las generaciones. Platón, más tarde, no quiso otra cosa para su Estado ideal. Por tanto, la formación se desarrolló *a pesar de* la polis, aunque ésta le proporcionase, en contra de su voluntad, una ayuda indirecta: en la polis la ambición del individuo era estimulada al máximo, de modo que éste, una vez adentrado en el camino de la formación cultural, proseguía por él hasta el último extremo. No cabe alegar en contra el panegírico de Pericles[248]: no es más que un gran espejismo optimista sobre la supuesta conexión necesaria entre la *polis* y la cultura ateniense; Tucídides la hace brillar una vez más, inmediatamente antes de que la no-

[247] Cfr. las redacciones previas en FP II. 1.ª, 5 [197 y 200].
[248] Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del peloponeso*, *op. cit.*, lib. II, 35-46, pp. 341-356.

che se extienda sobre Atenas (la peste y la ruptura de la tradición), como un crepúsculo transfigurador bajo el que poder olvidar el mal día transcurrido.

475.

El hombre europeo y la destrucción de las naciones[249]. — El comercio y la industria, el intercambio de libros y cartas, la participación común en toda la alta cultura, el rápido cambio de lugar y país, la actual vida nómada de todos los que no poseen tierras, — todas estas circunstancias traen necesariamente consigo un debilitamiento de todas las naciones y al final su destrucción, por lo menos las europeas; de modo que, a partir de todas ellas, tras continuos cruces, nacerá una raza mixta, la del hombre europeo. Contra esta meta actúa hoy en día, de manera consciente o inconsciente, el aislamiento de las naciones mediante el fomento de las enemistades *nacionales;* pero a pesar de estas transitorias corrientes contrarias, esa mezcla seguirá adelante lentamente: este nacionalismo artificial es además tan peligroso como lo ha sido el catolicismo artificial, puesto que en esencia es un estado de emergencia y un estado de sitio declarado por una minoría frente a una mayoría, y necesita la astucia, la mentira y la violencia para mantener su crédito. No es el interés de la mayoría (de cada pueblo), como gustan decir, lo que empuja hacia este nacionalismo, sino ante todo el interés de determinadas dinastías reinantes y luego el de ciertas clases comerciales y sociales. Una vez entendido esto, no cabe más que proclamarse *buen europeo* y trabajar en la práctica a la fusión de las naciones: una tarea a la que los alemanes podrían contribuir con su vieja y probada cualidad de *intérpretes y mediadores de los pueblos.* — Dicho sea de paso: todo el problema de los *judíos* sólo existe dentro de los Estados nacionales, pues es aquí donde su energía e inteligencia superior, ese capital de espíritu y voluntad acumulado de generación en generación en la escuela del dolor, es inevitable que alcance un grado de predominio tal que suscite la envidia y el odio, de modo que hoy en día se propaga en casi todas las naciones —y tanto más cuanto asumen las actitudes nacionalistas— esa mala literatura que conduce a los judíos al matadero como chivos expiatorios de todos los males públicos y privados. En cuanto ya no sea cuestión de conservar las naciones, sino de producir una raza mixta europea, lo más fuerte posible, el judío es, como ingrediente, tan idóneo y deseable como cualquier otro remanente nacional. Cualidades desagradables e incluso peligrosas las tiene cualquier nación, cualquier persona: es una crueldad exigir que el judío sea una excepción. Quizá esas cualidades se encuentren en él incluso en grado peligroso y temible, y quizás el joven financiero judío es el invento más repulsivo de la raza humana. Pero me gustaría saber, cuánto, en un balance general, hay que perdonarle a un pueblo que, no sin la culpa de todos nosotros, ha tenido la historia más dolorosa, y al que se le debe el hombre más noble (Cristo), el sabio más puro (Spinoza), el libro más poderoso y la ley moral más eficaz del mundo. Además: en los tiempos más oscuros de la Edad Media, cuando la capa de nubes asiática se había instalado pesadamente sobre Europa, fueron los librepensadores, los intelectuales y médicos judíos los que mantuvieron alto el estandarte de la ilustración y la independencia espiritual bajo las más duras constricciones personales y lo defendieron contra Asia; es en gran parte gracias a sus esfuerzos a lo que debemos la victoria de una explicación del mundo más natural, más conforme a la razón y en todo caso desmitificada, y el que el anillo

[249] Cfr. FP II, 1.ª, 18 [19].

de la cultura que hoy nos une con la ilustración de la Antigüedad grecorromana no quedase partido. Si el cristianismo hizo de todo para orientalizar Occidente, en compensación el judaísmo ha contribuido esencialmente a occidentalizarlo siempre de nuevo: lo que equivale, en cierto sentido, a hacer de la misión y la historia de Europa la *prosecución de la griega*.

476.

Aparente superioridad de la Edad Media. — La Edad Media muestra con la iglesia una institución con un fin completamente universal que abarca a toda la humanidad, además un fin que servía —presuntamente— a los intereses supremos de esta última: en contraposición, los fines del Estado y de las naciones en la historia moderna dan una impresión penosa; parecen mezquinos, bajos, materiales y limitados geográficamente. Pero esta diferente impresión en nuestra fantasía no debe influir en modo alguno sobre nuestro juicio; pues aquella institución universal respondía a fines ficticios, basándose en ficciones que se veía obligada a crear allí donde no existían aún fines (necesidad de redención); las nuevas instituciones, en cambio, proveen a necesidades reales; y llegará el tiempo en que surgirán instituciones para servir a las necesidades comunes y verdaderas de todos los hombres y que dejarán en la sombra y en el olvido su fantástico prototipo, la iglesia católica.

477.

La guerra indispensable[250]. — Es un vano sentimentalismo y una utopía de almas bellas el esperar muchas cosas de la humanidad (o incluso: sólo entonces) cuando haya desaprendido a hacer la guerra. Por ahora no conocemos otro medio, como lo consigue toda gran guerra, para transmitir de manera tan fuerte y segura a los pueblos que se debilitan esa ruda energía del campo de batalla, ese profundo odio impersonal, esa sangre fría asesina con buena conciencia, ese ardor común y organizado en la destrucción del enemigo, esa soberbia indiferencia hacia las grandes pérdidas, hacia la existencia propia y de las personas queridas, y ese ahogado y tembloroso estremecimiento del alma: los torrentes y arroyos que brotan aquí, y que sin duda arroyan consigo piedras y basura de todo tipo y arruinan los campos de cultivos de delicadas culturas, mueven luego con renovada fuerza, en circunstancias favorables, los mecanismos de los talleres del espíritu. La cultura no puede prescindir en absoluto de las pasiones, los vicios y las maldades. Cuando los romanos, terminado el imperio, se cansaron de las guerras, intentaron procurarse nuevas fuerzas con la caza, los combates de gladiadores y las persecuciones de cristianos. Los ingleses de hoy, que en conjunto también parecen haber renunciado a la guerra, se agarran a otro recurso para regenerar las fuerzas que se desvanecen: esas peligrosas exploraciones, travesías y ascensiones emprendidas, según se dice, con fines científicos, pero en realidad para traer a casa, tras aventuras y peligros de todo tipo, una sobreabundancia de fuerzas. Se seguirán hallando otros muchos sucedáneos de la guerra, pero quizás gracias a ellos se llegará a comprender que una humanidad así, superculta y por tanto necesariamente débil, como la de los europeos de hoy en día, necesita no sólo guerras, sino incluso guerras más grandes y terribles —es decir, temporales recaídas en la barba-

[250] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [90].

rie— para no perder, con los medios de su cultura, su propia cultura y su propia existencia.

478.

Laboriosidad en el sur y en el norte. — La laboriosidad nace de dos maneras completamente diferentes. Los artesanos del sur se vuelven diligentes, no por amor a las ganancias, sino por las continuas necesidades de los demás. Como siempre se presenta alguien que quiere herrar un caballo o arreglar un carro, el herrero es diligente. Si no fuese nadie, se iría a haraganear por el mercado. En un país fértil basta poco para alimentarse; a este fin sólo necesitaría una cantidad de trabajo muy pequeña, en todo caso nada de laboriosidad; y al final mendigaría y estaría contento. — La laboriosidad de los obreros ingleses, en cambio, tiene tras de sí el sentido de la ganancia: es consciente de sí misma y de sus fines, con la propiedad quiere el poder y con el poder la máxima libertad y distinción individual posible.

479.

La riqueza como origen de la nobleza de sangre. — La riqueza produce necesariamente una aristocracia de la raza, porque permite elegir a las mujeres más bellas, pagar a los maestros mejores; le proporciona al hombre limpieza, tiempo para los ejercicios físicos y sobre todo emancipación del embrutecedor trabajo material. De esta manera, crea todas las condiciones para que, en algunas generaciones, las personas se muevan e incluso actúen con gracia y distinción: la mayor libertad de ánimo, la ausencia de lo miserablemente pequeño, de la humillación frente a los que dan de comer, de la economía del céntimo. — Justamente estas cualidades negativas son los dones más valiosos de la fortuna para un joven; el que es completamente pobre normalmente se hunde con su nobleza de sentimientos, no avanza y no adquiere nada, su raza no es viable. — Pero al respecto hay que hacer notar que la riqueza produce casi los mismos efectos si uno consume 300 o 30.000 táleros al año: llega a un punto en que no hay ningún progreso sustancial en las condiciones ventajosas que proporciona la riqueza. Pero tener menos de eso, mendigar desde jovencillo y humillarse, es terrible; aunque para aquellos que buscan su felicidad en el esplendor de las cortes y en la subordinación a personas poderosas e influyentes, o que quieren llegar a ser jefes de la iglesia, pueda ser sin duda el punto de partida adecuado (— enseña a insinuarse acuclillado en las galerías subterráneas del favor).

480.

Envidia y pereza en direcciones distintas. — Los dos partidos adversarios, el socialista y el nacionalista —o como quiera que se llamen en los distintos países europeos— son dignos uno de otro: en ambos las fuerzas motrices son la envidia y la pereza. En aquel campamento se quiere trabajar lo menos posible con las manos, en éste lo menos posible con la cabeza; en éste último se odia y envidia a los hombres excelentes, que se hacen a sí mismos, que no se dejan fácilmente encuadrar en fila con vista a una acción de masa; en el primero, se odia y se envidia a la mejor casta de la sociedad, privilegiada exteriormente, cuya verdadera tarea, la producción de los bienes más elevados de la cultura, vuelve la vida interior tanto más difícil y rica de

dolores. Y si más tarde se consigue que ese espíritu de la acción de masa llegue a ser el espíritu de las clases superiores de la sociedad, entonces las filas socialistas adquieren todo el derecho a nivelar aquellas clases con éstas, incluso exteriormente, porque interiormente, en la mente y en el corazón, ya están niveladas entre sí. — ¡Vivid como hombres superiores y contribuid sin cesar a las obras de la cultura superior, — y todo lo que en ella vive reconocerá vuestro derecho, y la ordenación de la sociedad, de la que vosotros sois la cima, se verá garantizada contra toda maldición y ataque!

481.

La gran política y sus daños[251]. — Igual que un pueblo no sufre las pérdidas más serias, que la guerra y la preparación para la guerra comportan, a causa de los costes de la guerra, de los estancamientos de la industria o el comercio, ni del mantenimiento de ejércitos permanentes — por muy grandes que puedan ser hoy estas pérdidas, cuando ocho estados europeos gastan en ellas anualmente entre dos y tres mil millones —, sino por que año tras año los hombres más diligentes, enérgicos y laboriosos son substraídos en número extraordinario a sus propias ocupaciones y profesiones para ser soldados: así también un pueblo que se dedica a desarrollar una gran política y a asegurarse una voz decisiva entre los estados más potentes, no sufre sus pérdidas más serias allí donde la gente suele encontrarlas. Es verdad que a partir de ese momento una multitud de talentos de los más eminentes es sacrificada continuamente sobre el «altar de la patria» o de la ambición nacional, mientras que a estos talentos, que ahora engulle la política, les estaban abiertas antes otras esferas de acción. Pero a parte de estas hecatombes públicas, tiene lugar un espectáculo, en el fondo mucho más horrible, que se desarrolla de manera continuada en cien mil actos al mismo tiempo: cada hombre diligente, trabajador, rico de ingenio y aplicado, de un pueblo codicioso de fama política, es poseído por esta avidez y ya no pertenece tan plenamente a su causa como antes: las nuevas cuestiones y preocupaciones cotidianas acerca del bien publico engullen día a día un tributo sobre el capital de mente y corazón de cada ciudadano: la suma de todos estos sacrificios y pérdidas de energía y trabajo individual es tan inmenso que el florecer político de un pueblo trae consigo de manera casi necesaria un empobrecimiento y extenuación espiritual, una disminución en la capacidad de hacer, que exige una gran concentración y parcialidad. Al final se puede preguntar: ¿pero *valdrá la pena* todo este florecimiento y grandiosidad del conjunto (que de todos modos sólo se manifiesta como el miedo de los otros estados ante el nuevo coloso y como la facilitación de la prosperidad del comercio y trafico nacional), cuando a esta flor tosca e irisada de la nación tienen que serle sacrificados todos los brotes y plantas más nobles, delicados y espirituales, del que el suelo hasta entonces era tan rico?

482.

Y dicho una vez más. — Opiniones públicas — perezas privadas[252].

---

[251] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [94].

[252] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [65]. Variación del subtítulo de B. de Mandeville, *La fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, ed. J. Ferrater Mora, Madrid, FCE, ²2004. Cfr. SE, § 1, OC I, p. 750.

NOVENA PARTE

EL HOMBRE CONSIGO MISMO

483.

Enemigas de la verdad. — Las convicciones son unas enemigas de la verdad más peligrosas que las mentiras.

484.

Mundo al revés. — Se critica con más dureza a un pensador cuando expone una tesis desagradable; y sin embargo, sería más razonable hacerlo cuando su tesis resulta agradable.

485.

Con carácter. — Un hombre muestra que tiene carácter mucho más a menudo por seguir siempre su temperamento, que por seguir siempre sus principios.

486.

Lo único necesario. — Una sola cosa hay que poseer: o una mentalidad ligera por naturaleza, o una mentalidad aligerada mediante el arte y el saber.

487.

La pasión por los asuntos. — Quien dirige su pasión a las cosas (ciencias, bien del Estado, intereses culturales, artes), le quita mucho ardor a su pasión por los hombres (aunque sean las representantes de esos asuntos, como los hombres de Estado, los filósofos y los artistas representan a sus creaciones).

488.

La calma en la acción. — Como una cascada, al precipitarse, se hace cada vez más lenta y fluctuante, así el gran hombre de acción suele actuar con mayor calma de cuanto hacía suponer su apremiante deseo antes de la acción.

489.

No demasiada profundidad. — Los hombres que comprenden una cosa en toda su profundidad, raramente permanecen fieles a ella. Pues han sacado a la luz el fondo, y siempre hay muchas cosas malas que ver en él.

490.

Ilusión de los idealistas. — Todos los idealistas se imaginan que las causas que defienden son esencialmente mejores que cualquier otra en el mundo, y no están dispuestos a creer que, si quieren que su causa prospere, necesita el mismo maloliente estiércol de todas las otras empresas humanas.

491.

Observarse a sí mismo. — El hombre posee unas defensas muy buenas contra sí mismo, contra los espionajes y asedios por parte de sí, y normalmente no capta de sí mismo más que las obras externas. La verdadera fortaleza le resulta inaccesible, incluso invisible, a menos que los amigos y enemigos no actúen de traidores y consigan que entre en ella por un pasadizo secreto.

492.

La profesión correcta. — Los hombres raramente aguantan en una profesión en la que no creen, o de la que no llegan a convencerse, que en el fondo es más importante que cualquier otra. Lo mismo les ocurre a las mujeres con sus amantes.

493.

Nobleza de sentimiento. — La nobleza de sentimiento está hecha en gran parte de bondad y carencia de desconfianza, y por tanto incluye esas cosas sobre las que los hombres codiciosos y de éxito gustan expresarse con superioridad y desprecio.

494.

Meta y caminos. — Muchos son tenaces con el camino que una vez emprendieron, pero pocos con la meta.

495.

Lo indignante en un modo de vida individual. — Todas las reglas de vida muy individuales irritan a los demás hombres respecto a quien las adopta; se sienten humillados, como seres ordinarios, por el tratamiento fuera de lo ordinario que esa persona se permite.

496.

Prerrogativa de la grandeza[253]. — Una prerrogativa de la grandeza es poder hacer muy felices con pequeños dones.

---

[253] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 23 [92].

497.

Nobleza involuntaria. — El hombre actúa con nobleza espontánea si se ha habituado a no querer nada de los demás y a dar siempre.

498.

Condición del heroísmo. — Si uno quiere llegar a ser un héroe, antes la serpiente debe haberse trasformado en un dragón, en caso contrario le falta el enemigo adecuado.

499.

Amigo[254]. — El compartir la alegría, y no el dolor[255], hace al amigo.

500.

Saber aprovechar la alta y baja marea[256]. — En vista al conocimiento, hay que saber aprovechar ese corriente interior que nos eleva hasta alcanzar una cosa, y también aquella otra que, tras cierto tiempo, nos aleja de ella.

501.

Alegrarse de sí mismo. — Se dice «alegrarse de algo»: pero en realidad es un alegrarse de sí mismo por medio de algo.

502.

El modesto. — Quien es modesto con las personas, con tanta mayor fuerza muestra su arrogancia con las cosas (ciudad, Estado, sociedad, época, humanidad). Ésta es su venganza.

503.

Envidia y celos. — La envidia y los celos son las partes pudendas del alma humana. La comparación podría ser continuada.

504.

El hipócrita más elegante. — El no hablar en absoluto de uno mismo es una hipocresía muy elegante.

---

[254] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [9].

[255] En alemán «compasión» (*Mitleiden*) significa literalmente «compartir el dolor» (*mitleiden*), de ahí la contraposición de Nietzsche.

[256] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [47].

505.

Disgusto. — El disgusto es una enfermedad corporal que en modo alguno desaparece sólo con suprimir la causa del disgusto.

506.

Defensores de la verdad. — No cuando es peligroso decir la verdad, ella encuentra escasos defensores, sino cuando es aburrido.

507.

Más molestas que un enemigo. — Las personas de cuya actitud simpática no estamos convencidos en todas las circunstancias, pero algún motivo (por ejemplo la gratitud) nos obliga a mantener por nuestra parte la apariencia de una simpatía incondicionada, atormentan nuestra fantasía mucho más que nuestros enemigos.

508.

La naturaleza libre[257]. — Nos sentimos tan bien en la naturaleza libre porque ella no tiene ninguna opinión sobre nosotros.

509.

Cada uno es superior en una cosa. — En las relaciones civilizadas cada uno se siente superior a todos los demás al menos en una cosa: en ello se basa la bondad general, en tanto que cada uno es capaz de ayudar bajo ciertas circunstancias y, por tanto, puede dejar que se le ayude sin vergüenza.

510.

Consuelos. — En el caso de un fallecimiento casi siempre se necesitan consuelos, no tanto para mitigar la violencia del dolor, sino para tener la excusa de sentirse consolados muy fácilmente.

511.

Los fieles a la convicción. — Quien tiene mucho que hacer conserva casi inmutables sus opiniones generales y sus puntos de vista. Así también todo el que trabaja al servicio de una idea: él ya no examinará nunca más la idea en sí misma, porque ya no tiene tiempo para ello: más aún, va en contra de su interés el considerarla aún discutible.

512.

Moralidad y cantidad. — La moralidad superior de un hombre en comparación con la de otro a menudo sólo consiste en que los fines son cuantitativamente más

[257] Cfr. CO III, p. 222: carta 627, a P. Rée, mediados de junio de 1877.

grandes. El otro queda reducido a un círculo restringido, al tener que ocuparse de cosas pequeñas.

513.

La vida como producto de la vida[258]. — Por mucho que pueda el hombre expandirse con su conocimiento y llegar a mostrarse a sí mismo de manera aún más objetiva: al final no sacará de ello nada más que su propia biografía.

514.

La férrea necesidad. — La férrea necesidad es una cosa que los hombres, a lo largo de la historia, comprenden que ni es férrea ni es necesidad.

515.

A partir de la experiencia. — La irracionalidad de una cosa no vale como razón en contra de su existencia, sino más bien como una condición suya.

516.

La verdad. — Hoy nadie muere de verdades mortales: hay demasiados contravenenos.

517.

Conocimiento fundamental[259]. — No hay ninguna armonía preestablecida entre el fomento de la verdad y el bien de la humanidad.

518.

El destino humano. — Quien piensa profundamente sabe que siempre está equivocado, como quiera que juzgue o actúe.

519.

La verdad como Circe[260]. — El error ha hecho de los animales hombres; ¿podría la verdad llegar a rehacer el hombre en animal?

520.

Peligro de nuestra cultura. — Pertenecemos a una época cuya cultura corre el riesgo de ser destruida por los mismos medios de la civilización.

---

[258] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [157].
[259] Originalmente formaba parte de FP II, 1.ª, 23 [82].
[260] Cfr. MA, § 477; FP II, 1.ª, 18 [2] y 19 [65].

521.

Grandeza significa: dar el rumbo. — Ningún río es grande y rico por sí mismo: es el acoger y llevar consigo muchos afluentes, lo que lo hace así. Así ocurre con todas las grandezas del espíritu. Lo único importante es indicar el rumbo que tantos afluentes seguirán; no el que uno de partida esté bien o mal dotado.

522.

Conciencia débil. — Los hombres que hablan de su importancia para la humanidad tienen, con respecto a la rectitud burguesa general de mantener los pactos y las promesas, una conciencia débil.

523.

Querer ser amados. — La exigencia de ser amado es la más grande de las arrogancias.

524.

Desprecio de los hombres. — El signo más inequívoco de desprecio hacia los hombres es considerar a los demás sólo como medios para el *propio* fin, o no considerarlos en absoluto.

525.

Militantes por contradicción. — Quien empuja a los hombres a sentir rabia contra uno mismo, también consigue así ganar a su favor a un partido.

526.

Olvidar las vivencias. — Quien piensa mucho, es decir, quien piensa de manera objetiva, olvida fácilmente las propias vivencias, pero no los pensamientos que han sido suscitados por ellas.

527.

Mantener una opinión. — Uno mantiene una opinión porque se figura haberla obtenido por sí mismo, otro porque la ha aprendido con esfuerzo y está orgulloso de haberla entendido: ambos pues por vanidad.

528.

Temer la luz. — La buena acción teme la luz con tanta angustia como la mala: ésta teme que al ser conocida llegue el dolor (como castigo), aquella teme que al conocerse desaparezca el placer (ese puro placer de sí misma, que cesa en cuanto se cuela la satisfacción de la vanidad).

529.

La amplitud del día. — Cuando uno tiene muchas cosas que meter en él, el día tiene cien bolsillos.

530.

El genio de los tiranos. — Cuando en el alma actúan unas ganas irreductibles de hacerse valer de manera tiránica, alimentando constantemente su fuego, incluso un pequeño talento (en políticos, artistas) se convierte poco a poco en una fuerza de la naturaleza casi irresistible.

531.

La vida del enemigo. — Quien vive de la lucha con su enemigo, está interesado en que permanezca con vida.

532.

Más importante[261]. — Las cosas inexplicadas y oscuras se consideran más importantes que las explicadas y claras.

533.

Estimación de los servicios prestados. — Estimamos los servicios que alguien nos presta según el valor que él pone en ellos, no según el que tienen para nosotros.

534.

Infelicidad. — La distinción que reside en la infelicidad es tan grande (como si el sentirse felices fuese un signo de simpleza, falta de ambición y vulgaridad), que si alguien le dice a otro «¡pero qué feliz es usted!», éste suele protestar.

535.

Fantasía del miedo. — La fantasía del miedo es ese maligno y simiesco duende que salta a los hombros del hombre justo cuando a éste le toca llevar la carga más pesada.

536.

Valor de los adversarios insulsos. — A veces se permanece fiel a una causa sólo porque sus adversarios no dejan de ser insulsos.

537.

Valor de una profesión. — Una profesión nos vuelve despreocupados; en ello reside su mayor bendición. Pues es una salvaguarda tras la cual nos podemos retirar legítimamente cuando nos vemos asaltados por dudas y preocupaciones de orden general.

---

[261] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [108].

538.

Talento. — El talento de muchos hombres parece inferior al que es, porque siempre se han propuesto tareas demasiado grandes.

539.

Juventud[262]. — La juventud es molesta; pues en ella no es posible o razonable ser productivos, en todos los sentidos.

540.

Metas demasiado altas. — Quien se propone públicamente unas metas altas y luego se da cuenta en secreto que es demasiado débil para ellas, normalmente tampoco tiene fuerza bastante como para retractarse de ellas públicamente, y entonces inevitablemente se vuelve hipócrita.

541.

En el río. — Las corrientes fuertes arrastran consigo mucha roca y maleza, los espíritus fuertes muchas cabezas necias y confusas.

542.

Peligros de la emancipación intelectual. — En la emancipación intelectual de un hombre, entendida seriamente, también sus pasiones y deseos esperan secretamente sacar provecho de ella.

543.

Encarnación del espíritu. — Cuando uno piensa mucho y de manera inteligente, no sólo su rostro sino incluso su cuerpo adquiere un aspecto inteligente.

544.

Ver mal y oír mal. — Quien ve poco, siempre ve menos cosas; quien oye poco, siempre oye algo más.

545.

Gozo de sí mismo en la vanidad[263]. — El hombre vanidoso no quiere tanto destacar como sentirse destacado; por tanto no desdeña ningún medio para engañarse y engatusarse a sí mismo. No es la opinión de los demás lo que le preocupa, sino su opinión sobre la opinión de ellos.

---

[262] Cfr. FP II, 1.ª, 18 [42].
[263] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 20 [6].

546.

Excepcionalmente vanidoso[264]. — El hombre modesto normalmente se vuelve muy vanidoso y sensible a la fama y a las alabanzas, cuando está enfermo físicamente. Como se pierde a sí mismo, necesita recuperarse a través de la opinión ajena, desde fuera.

547.

Los «ingeniosos». — Quien se esfuerza en ser ingenioso, no tiene ingenio.

548.

Sugerencia para los jefes de partido. — Cuando se empuja a la gente a declararse públicamente a favor de algo, a menudo se la empuja a hacerlo también en su interior; pues en adelante querrá que se la considere coherente.

549.

Desprecio[265]. — Los hombres son más sensibles al desprecio de los demás que al propio.

550.

El lazo de la gratitud[266]. — Hay almas esclavas que llevan tan lejos el reconocimiento por los beneficios recibidos que llegan a estrangularse a sí mismas con el lazo de la gratitud.

551.

Artificio del profeta. — Para adivinar con antelación la manera de actuar de los hombres ordinarios, hay que partir de la hipótesis de que ellos siempre gastarán una mínima cantidad de espíritu para librarse de una situación desagradable.

552.

El único derecho del hombre. — Quien se aparta de lo tradicional, se convierte en la víctima de lo extraordinario; quien se queda en lo tradicional, se convierte en su esclavo. En todos los casos uno termina hundiéndose.

553.

Por debajo del animal. — Cuando el hombre grita de risa, bate a todos los animales en vulgaridad.

---

[264] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [43 y 44].
[265] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [15].
[266] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 22 [99].

554.

Saber a medias. — Quien sabe hablar poco una lengua extranjera, disfruta más de ella que quien la habla bien. El placer está de parte de los que saben a medias.

555.

Peligrosa disposición para el socorro[267]. — Hay hombres que buscan volver pesada la vida a los demás, sólo por el motivo de ofrecerles luego sus recetas para aliviarles la vida, por ejemplo su cristianismo.

556.

Celo y escrupulosidad. — El celo y la escrupulosidad a menudo son antagónicos, porque el celo quiere coger los frutos agrios del árbol, mientras que la escrupulosidad los deja colgando demasiado tiempo, hasta que se caen y se hacen pedazos.

557.

Volver sospechoso. — Los hombres a los que no soportamos intentamos volverlos sospechosos ante nuestros ojos.

558.

Faltan las circunstancias[268]. — Muchos hombres esperan toda su vida la ocasión de ser buenos a *su* manera.

559.

Carencia de amigos. — La carencia de amigos hace pensar en envidia o arrogancia. Más de uno debe sus amigos a la feliz circunstancia de no tener ningún motivo de envidia.

560.

Peligro de la variedad. — Con más talento más a menudo está uno más inseguro que con uno menos: igual que la mesa está mejor sobre tres que sobre cuatro patas.

561.

Modelo para los demás. — Quien quiera dar un buen ejemplo, debe añadirle a su virtud un granito de locura: así uno imita y al mismo tiempo se eleva por encima de la persona imitada, — algo que los hombres aman.

---

[267] Cfr. FP II, 1.ª, 16 [7].
[268] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [37].

562.

Ser el blanco. — Los discursos malintencionados de los demás sobre nosotros a menudo no están dirigidos propiamente contra nosotros, sino que son manifestaciones de una irritación, de un mal humor debidos a motivos completamente diferentes.

563.

Resignarse con facilidad. — Se sufre poco por los deseos fallidos si se ejercita la fantasía en afear el pasado.

564.

En peligro. — Uno está en mayor peligro de ser atropellado cuando acaba de esquivar un vehículo.

565.

Según la voz, así el papel. — Quien se ve obligado a hablar en un tono más elevado de lo que está acostumbrado (por ejemplo, para alguien medio sordo o para un auditorio), exagera normalmente las cosas que tiene que comunicar. — Más de uno se vuelve conspirador, malintencionado difamador, intrigante, simplemente porque su voz se adapta mejor al murmullo.

566.

Amor y odio[269]. — El amor y el odio no son ciegos, sino que están cegados por el fuego que traen consigo mismos.

567.

Enemistado con ventaja. — Los hombres que no consiguen mostrar claramente al mundo sus méritos intentan despertar contra sí mismos una fuerte enemistad. Tienen entonces el consuelo de pensar que ésta se interpone entre sus méritos y su justa apreciación — y que muchos otros piensan lo mismo: lo que es muy ventajoso para su prestigio.

568.

Confesión[270]. — Uno se olvida de la propia culpa cuando se la confiesa a otro, pero normalmente quien no la olvida es esa otra persona.

569.

La autosatisfacción. — El toisón de oro de la autosatisfacción protege contra los estacazos pero no contra los alfilerazos.

---

[269] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [40].
[270] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 18 [56].

570.

Sombras en la llama. — La llama no resulta tan clara a sí misma como a aquellos a los que alumbra: así también el sabio.

571.

Opiniones personales. — La primera opinión que se nos ocurre, cuando se nos pregunta de repente sobre algo, no suele ser nuestra propia opinión sino sólo la corriente, la que pertenece a nuestra casta, posición, origen; las opiniones personales sólo raramente flotan en la superficie.

572.

Origen de la valentía. — El hombre corriente es valiente e invulnerable como un héroe, cuando no ve el peligro, cuando no tiene ojos para verlo. Y viceversa: el único punto vulnerable del héroe está en la espalda, es decir, donde no tiene ojos.

573.

Peligro del médico. — Uno tiene que haber nacido para su médico, de lo contrario sucumbe a su médico.

574.

Vanidad milagrera. — Quien con descaro ha profetizado el tiempo en tres ocasiones y ha tenido éxito, en el fondo de su alma termina creyendo un poco en su don profético. Hacemos valer lo milagrero e irracional cuando lisonjea nuestra autoestima.

575.

Profesión. — La profesión es la espina dorsal de la vida.

576.

Peligro del influjo personal. — Quien siente que ejercita un gran influjo en la interioridad de otra persona, debe dejar sus riendas completamente sueltas, más aún, ver con buenos ojos las ocasiones de disensión e incluso provocarlas; en caso contrario, acabará por convertirlo en enemigo suyo.

577.

Dejar sitio al heredero. — Quien ha fundado algo grande con espíritu desinteresado, se preocupa por educar herederos de sí mismo. Es signo de una naturaleza tiránica e innoble el ver enemigos en todos los herederos posibles de la propia obra y vivir en un continuo estado de alerta frente a ellos.

578.

Saber a medias. — El saber a medias es más victorioso que el saber completo: conoce las cosas de manera más simple de lo que son y, por tanto, forma su opinión de manera más comprensible y convincente.

579.

Inadecuado para ser militante. — Quien piensa mucho no es adecuado para ser un militante: demasiado a menudo sólo piensa en sí mismo a través del partido.

580.

Mala memoria. — La ventaja de la mala memoria es que se gozan varias veces las mismas cosas buenas como si fuese la primera vez.

581.

Causarse dolor[271]. — La desconsideración en el pensamiento es a menudo el signo de un estado interior agitado que desea aturdirse.

582.

Mártires[272]. — El discípulo del mártir sufre más que el mártir.

583.

Vanidad atrasada[273]. — La vanidad de muchos hombres que no tendrían necesidad de tenerla es el hábito heredado y aumentado de la época en la que aún no se sentían con derecho a creer en sí mismos y sólo pidiendo limosna obtenían cuatro perras gordas de esta creencia.

584.

Punctum saliens[274] *de la pasión.* — Quien está a punto de encolerizarse o de caer en una ardiente pasión de amor, alcanza el punto en que el alma está colmada como un vaso: pero aún debe añadirse una gota de agua más, la buena voluntad de la pasión (que normalmente se llama también mala). Sólo hace falta este pequeño punto y el vaso se desborda.

585.

Pensamiento del disgusto. — Ocurre con los hombres como con las carboneras del bosque: sólo cuando los jóvenes han terminado de arder y han quedado carboni-

---

271 Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 18 [6].
272 Cfr. MA, § 46.
273 Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 19 [45].
274 «Punto saliente».

zados como ellas, se vuelven *útiles*. Mientras exhalan humo y vapor, acaso sean más interesantes, pero son inútiles y con demasiada frecuencia molestos. — La humanidad utiliza sin escrúpulos a cada individuo como material para alimentar sus grandes máquinas: pero entonces ¿qué fin tienen las máquinas, si todos los individuos (es decir, la humanidad) sólo sirven para mantenerlas? Máquinas que se tienen a sí mismas como fines — ¿es ésta la *umana commedia*?

586.

Del horario de la vida. — La vida está hecha de raros y solitarios momentos de extremo significado y de innumerables intervalos en los cuales, en el mejor de los casos, las sombras de esos momentos aletean a nuestro alrededor. El amor, la primavera, todas las bellas melodías, la montaña, la luna, el mar — todo nos habla plenamente al corazón sólo una vez: cuando consiguen convertirse plenamente en palabra. Pues muchos hombres no tienen en absoluto esos momentos y son ellos mismos intervalos y pausas en la sinfonía de la vida real.

587.

Atacar o intervenir[275]. — A menudo cometemos el error de rechazar con vehemencia una corriente, un partido o una época porque nos ocurre que sólo vemos su lado exterior, su atrofia o los «defectos de su virtud», que van necesariamente ligados a ellos, — acaso porque nosotros mismos hemos participado en ellos de manera entregada. Entonces les damos la espalda y buscamos en dirección opuesta; pero mejor sería buscar los aspectos buenos y fuertes o desarrollarlos en nosotros mismos. Sin duda, hace falta una mirada más aguda y una voluntad mejor para promover el desarrollo de cuanto es incompleto y en devenir, que para escrutar su imperfección y negarlo.

588.

Modestia[276]. — Existe una verdadera modestia (es decir, el reconocer que no somos obra nuestra); y corresponde propiamente al espíritu grande, porque puede comprender el pensamiento de la total irresponsabilidad (incluido con respecto al bien que él crea). No se odia la inmodestia del hombre grande en cuanto siente su propia fuerza, sino porque quiere *experimentar* esa fuerza hiriendo a los demás, tratándolos con altivez y observando hasta qué punto pueden soportarla. A menudo revela incluso una seguridad insuficiente en la propia fuerza y hace que la gente dude de su grandeza. Por tanto, la inmodestia, desde el punto de vista de la prudencia, es sin duda desaconsejable.

589.

El primer pensamiento del día[277]. — La mejor manera para comenzar bien el día es despertarse pensando si en este día uno puede dar alegría al menos a una persona.

---

[275] Juego de palabras en alemán: «Angreifen oder eingreifen».

[276] Cfr. MA, § 87 y FP II, 1.ª, 21 [52].

[277] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 16 [13]. Cfr. CO III, p. 57: carta 436, a M. von Meysenbug, mediados de marzo de 1875.

Si esto llegase a sustituir la costumbre religiosa de la oración, nuestros semejantes sacarían mucho beneficio de este cambio.

590.

La arrogancia como último consuelo. — Cuando se interpreta una desgracia, la propia incapacidad intelectual o la propia enfermedad de manera que se ve en ellas una predestinación, una prueba o un misterioso castigo por acciones cometidas en el pasado, conseguimos que nuestro ser se vuelva interesante y nos elevamos en la imaginación por encima de nuestros semejantes. El pecador orgulloso es una figura conocida en todas las sectas religiosas.

591.

Vegetación de la felicidad. — Justo al lado del dolor del mundo, y a menudo sobre su suelo volcánico, el ser humano ha puesto sus pequeños jardines de felicidad[278]. Sea que se mire la vida con la mirada de quien sólo quiere de la existencia el conocimiento, o de quien se rinde o se resigna, o de quien se alegra por la dificultad superada, — en todas partes se hallará que junto a la desventura ha despuntado un poco de felicidad — y una felicidad tanto mayor cuanto más volcánico era el suelo —, pero sería ridículo afirmar que esta felicidad justifica el dolor mismo.

592.

El camino de los antepasados. — Es muy razonable quien desarrolla ulteriormente en sí mismo el *talento* en el que su padre y su abuelo han empleado gran esfuerzo, y no lo convierte en algo completamente nuevo; en caso contrario se priva a sí mismo de la posibilidad de llegar a la perfección en cualquier oficio. Por eso el refrán dice: «¿Por qué camino debes cabalgar? — por el de tus antepasados».

593.

Vanidad y ambición como educadoras. — Hasta que uno no se ha convertido en un instrumento de la utilidad humana general, puede atormentarle la ambición; pero una vez alcanzado ese fin, cuando trabaje con la misma necesidad que una máquina por el bien de todos, entonces podrá surgir la vanidad; una vez que la ambición haya terminado su pesado trabajo (el de volverlo útil), la vanidad lo volverá humano en las pequeñas cosas, más sociable, más soportable, más indulgente.

594.

Novatos en la filosofía[279]. — En cuanto se ha asimilado la sabiduría de un filósofo, se va por las calles con la sensación de ser distintos, de habernos convertido en un gran hombre; puesto que uno sólo se topa con gente que ignora esa sabiduría, y por

[278] Cfr. MA, § 292.
[279] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [6].

tanto puede pronunciar sobre todas las cosas un juicio nuevo y nunca oído: porque sepamos reconocer un código, hoy se piensa que podemos también actuar de jueces.

595.

Gustar disgustando[280]. — Los hombres que prefieren causar extrañeza, a costa de disgustar, desean lo mismo que aquellos que quieren gustar sin causarla, sólo que lo desean de una manera muy superior e indirecta, por un escalón que parece alejarlos de su objetivo. Quieren influjo y poder y por tanto muestran su propia superioridad, incluso de tal manera que resulte desagradable; pues saben que quien al fin llega al poder, gusta en todo lo que hace y dice, y que incluso cuando disgusta parece también gustar. — Así como el creyente, también el espíritu libre quiere el poder para gustar un día por medio de él; si a causa de su doctrina les amenaza un destino adverso, la persecución, la cárcel o la pena capital, ellos gozan pensando que de esa manera su doctrina será grabada e impresa a sangre y fuego sobre la humanidad; lo toman como un medio doloroso pero poderoso, aunque de efecto retardado, para llegar de cualquier modo al poder.

596.

Casus belli y cosas parecidas[281]. — El príncipe que, tras haber decidido hacer la guerra con el vecino, idea un *casus belli*, se parece al padre que atribuye a su hijo una madre que, de ese momento en adelante, tendrá que considerar como tal. ¿Acaso no son madres de esa clase casi todos los motivos de nuestras acciones que se hacen públicos?

597.

Pasión y derecho. — Nadie habla de su derecho con mayor pasión que quien en el fondo de su corazón duda de él. Arrastrando a la pasión de su parte, busca aturdir a la razón y sus dudas: obtiene así la buena conciencia y con ella el éxito entre sus semejantes.

598.

Artificio de quien renuncia[282]. — Quien protesta contra el matrimonio a la manera de los curas católicos, buscará entenderlo en su acepción más baja y vulgar. Así también quien aleja de sí mismo el reconocimiento de los contemporáneos, alimentará de él un bajo concepto; de esta manera le resultará fácil privarse y luchar contra él. Por lo demás, quien en general renuncia a muchas cosas, será fácilmente indulgente consigo mismo en las pequeñas cosas. Es posible que quien está por encima de la aprobación de los contemporáneos, no quiera, sin embargo, negarse la satisfacción de las pequeñas vanidades.

---

280 Cfr. FP II, 1 ª, 16 [25].
281 Cfr. FP II, 1.ª, 19 [54].
282 Cfr. FP II, 1.ª, 19 [11].

599.

Edad de la arrogancia[283]. — La verdadera época de la arrogancia cae, para los hombres dotados, entre los veintiséis y los treinta años; es la época de la primera madurez, con fuertes residuos de inmadurez. Sobre la base de lo que se siente dentro, uno exige, de las personas que poco o nada ven de ello, honor y reverencia, y se venga de que no se manifiesten de primera hora estos sentimientos, con esa mirada, ese gesto arrogante, ese tono de voz que una vista y un oído fino reconocen en todas las manifestaciones de esa edad, sean poesía, filosofía, pintura o música. Las personas más avanzadas en años y más expertas sonríen y recuerdan conmovidas esa bonita época, en la que se enfadaban con el destino por *ser* tanto y *parecer* tan poco. Más tarde, uno *parece* realmente más — pero se ha perdido quizá la buena fe de *ser* mucho: por tanto, siga siendo uno, toda la vida, un incurable loco de vanidad.

600.

Ilusorio y sin embargo sólido. — Igual que para sortear un abismo o atravesar un profundo torrente sobre una viga hace falta un pasamanos, no para apoyarse en él — pues en seguida se vendría abajo junto con nosotros— sino para suscitar[284] en la mente una imagen de seguridad, así de jóvenes nos hacen falta personas que, sin saberlo, nos presten el servicio de ese pasamanos. Sin duda no nos ayudarían si quisiésemos apoyarnos en ellas en un gran peligro, pero nos dan la sensación tranquilizante de una protección cercana (por ejemplo, padres, maestros, amigos, como suelen serlo los tres).

601.

Aprender a amar. — Hay que aprender a amar, a ser buenos, desde la juventud; si la educación y el azar no nos ofrecen ninguna ocasión para practicar estos sentimientos, nuestra alma se deseca y ni siquiera entiende ya esas delicadas invenciones de las personas amorosas. Del mismo modo, también el odio debe ser aprendido y alimentado, si uno quiere convertirse en un buen odiador: en caso contrario, también su semilla se atrofiará poco a poco.

602.

Las ruinas como adorno. — Aquellos que sufren muchas trasformaciones intelectuales, mantienen de los estados anteriores algunas ideas y hábitos que luego emergen, en su nuevo pensar y actuar, como fragmentos de una inexplicable antigüedad y de grises murallas: a menudo como adorno de todo el paisaje.

603.

Amor y honor. — El amor desea, el miedo evita. En ello reside el hecho de que no se puede ser amado y a la vez honrado por la misma persona, al menos en el mismo espacio de tiempo. Pues quien honra reconoce el poder, es decir, lo teme: su actitud

---

[283] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [47].
[284] Corrección de los *Nachberichte*: «erwecken» en lugar de «erwerben».

es la de un temor reverencial. El amor en cambio no reconoce ningún poder, nada que separe, que diferencie, que se imponga o subordine. Puesto que el amor no honra, las personas ambiciosas son, en secreto o abiertamente, reacias a ser amadas.

604.

Prejuicio a favor de las personas frías. — Las personas que se inflaman con rapidez, se enfrían también con rapidez, y por tanto en conjunto son poco de fiar. Por ello existe el prejuicio favorable, para todas aquellas que son siempre frías o que se muestran como tales, de que son personas especialmente dignas de confianza y consideración: se las confunde con aquellas que se inflaman lentamente y mantienen el fuego durante mucho tiempo.

605.

Lo peligroso en las opiniones libres. — Un leve contacto con las opiniones libres provoca una irritación, una especie de picor; si se cede un poco más a ese contacto, uno comienza a rascarse esas zonas, hasta que al final se forma una herida abierta y dolorosa, es decir: la libre opinión pasa a molestarnos, a atormentarnos con respecto a nuestra actitud en la vida y a nuestras relaciones humanas.

606.

Deseo de profundo dolor. — La pasión, cuando ha pasado, deja atrás una oscura nostalgia de sí misma y, antes de desaparecer del todo, nos lanza una mirada seductora. Por tanto debe haber habido alguna clase de placer en el ser golpeado por su azote. En comparación, los sentimientos más moderados nos parecen insulsos; por lo que parece, frente a un ligero placer se prefiere siempre un dolor intenso.

607.

Disgusto contra los demás y contra el mundo[285]. — Cuando, como ocurre con tanta frecuencia, desahogamos sobre los demás el disgusto que en realidad sentimos frente a nosotros mismos, en el fondo buscamos ofuscar y engañar nuestro juicio: queremos motivar este disgusto *a posteriori* con los errores y los defectos de los demás, y perdernos así de vista. — Los hombres rigurosamente religiosos, que son jueces implacables de sí mismos, han dicho casi siempre cosas malas de la humanidad: un santo que guardase para sí mismo los pecados y para los demás las virtudes, no ha existido nunca: tampoco aquél que, según el precepto de Buda, oculta a la gente su parte buena y muestra sólo la mala.

608.

Confusión de causa y efecto. — Buscamos inconscientemente los principios y las doctrinas que se adecuan a nuestro temperamento, de tal manera que al final parece que han sido esos principios y doctrinas los que han producido nuestro carácter y le

[285] Cfr. FP II, 1.ª, 3 [1].

han conferido solidez y seguridad: mientras que ha ocurrido exactamente lo contrario. Según las apariencias, nuestro pensamiento y nuestro juicio son convertidos más tarde en la causa de nuestro ser: pero en efecto es nuestro ser la causa de que pensemos y juzguemos de cierta manera. — ¿Qué nos lleva a esta casi inconsciente comedia? La pereza y la comodidad y, no menos importante, el deseo de nuestra vanidad de ser considerados en todo y por todo como consistentes, unitarios en el ser y el pensamiento: pues proporciona estima, da confianza y poder.

609.

Edad y verdad. — Los jóvenes aman lo interesante y singular, no importa que sea verdadero o falso. Los espíritus más maduros aman en la verdad lo que hay de interesante y singular en ella. Las mentes perfectamente maduras aman, en fin, la verdad también allí donde parece modesta y sencilla y aburre al individuo ordinario, porque han observado que la verdad acostumbra a expresar su contenido espiritual más elevado con un aire de simplicidad.

610.

Los hombres como malos poetas. — Igual que los malos poetas, que en la mitad del verso buscan el pensamiento en función de la rima, así los hombres en la segunda parte de la vida, al haberse vuelto más miedosos, suelen buscar las acciones, posiciones y relaciones que se adaptan a las de su vida anterior, de modo que exteriormente todo encaje en una bella armonía: pero su vida ya no está dominada de manera continua por un pensamiento fuerte: en su lugar actúa más bien la intención de hallar una rima.

611.

Aburrimiento y juego[286]. — La necesidad nos obliga al trabajo, con cuyos resultados la satisfacemos; el continuo despertarse de necesidades hace que nos acostumbremos al trabajo. Pero en los momentos de pausa en los que las necesidades son satisfechas y por decirlo de alguna manera duermen, nos asalta el aburrimiento. ¿Qué es? El hábito general de trabajar que se ha impuesto como nueva necesidad y se añade a las demás; ella será tanto más fuerte cuanto más acostumbrado esté uno al trabajo, e incluso quizás cuanto más haya uno sufrido por las necesidades. Para evitar el aburrimiento, el hombre trabaja más allá de sus necesidades normales, o bien inventa el juego, es decir, ese trabajo que no debe satisfacer ninguna necesidad más que la general de trabajar. Quien se cansa del juego y no se ve obligado a trabajar por nuevas necesidades, a veces se ve asaltado por el deseo de un tercer *estado*, que sea al juego como el planear al danzar, como el danzar al caminar, con una emoción tranquila y dichosa: es la visión que los artistas y filósofos tienen de la felicidad.

612.

Enseñanza de los retratos. — Al observar una serie de retratos de uno mismo, desde la época de la infancia hasta la de madurez, se descubre con agradable sor-

[286] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [103].

presa que el hombre se parece más al niño que al adolescente: que por tanto, probablemente, según este hecho, se había introducido una alienación temporal del carácter fundamental, que luego fue reabsorbida por la fuerza global acumulada por el hombre. A esta constatación le corresponde otra según la cual todos los fuertes influjos de las pasiones, de los maestros, de los acontecimientos políticos, que en la edad juvenil nos empujan en distintas direcciones, más tarde resultan ser reconducidos a una medida fija: sin duda siguen viviendo y actuando en nosotros, pero predominan el sentimiento y la opinión fundamentales y los utilizan como fuentes de energía, pero ya no como reguladores, como ocurre a los veinte años. Así también el pensamiento y el sentimiento del hombre se muestran más conformes a los de la infancia — y este hecho interior se manifiesta en ese exterior del que hablábamos.

613.

Tono de voz de la edad[287]. — El tono de voz con el que los jóvenes hablan, elogian, desprecian o hacen poesía, disgusta al hombre más adulto, porque es demasiado alto y al mismo tiempo opaco y uniforme como el sonido bajo una bóveda, que recibe del vacío su gran fuerza sonora; pues casi todo lo que los jóvenes piensan no deriva de la plenitud de su naturaleza, sino que es resonancia, eco de lo que ha sido pensado, dicho, elogiado o despreciado a su alrededor. Pero como en ellos los sentimientos (de simpatía y aversión) tienen una resonancia mucho mayor que los motivos que los determinan, al expresarlos en voz alta se produce ese tono opaco y rimbombante que es signo de carencia o pobreza de razones. El tono de la edad madura es más austero, conciso, moderadamente elevado, pero, como todo aquello que está claramente articulado, llega mucho más lejos. La vejez, en fin, le otorga a menudo al tono de voz cierta suavidad e indulgencia, y por así decirlo, lo edulcora: pero en algunos casos también puede agriarlo.

614.

Hombres atrasados o anticipadores. — El carácter desagradable, lleno de desconfianza, que siente envidia por todo éxito en su competidor y en su prójimo y es violento y colérico contra las opiniones diferentes, demuestra su pertenencia a un nivel anterior de cultura y es por tanto un residuo: en efecto, su relación con los hombres era justa y adecuada en una época en la que regía el derecho del más fuerte: es una persona *atrasada*. El otro carácter, el que participa en la alegría de los demás, hace amigos en todas partes, siente amor por todo lo que crece y se desarrolla, goza junto a los demás de sus honores y éxitos y no se arroga el privilegio de ser el único en conocer la verdad y en cambio está lleno de una modesta desconfianza — éste es el hombre que anticipa, que aspira a una cultura superior de la humanidad. El carácter desagradable proviene de los tiempos en los que aún estaban por construir los rudimentarios cimientos de las relaciones humanas, el otro vive en el piso más alto de esas relaciones, lo más lejos posible de la fiera salvaje que ruge y aúlla en los subterráneos, encerrada bajo los cimientos de la cultura.

---

[287] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [30].

615.

Consolación para los hipocondríacos. — Cuando un pensador se ve asaltado por el autotormento de la hipocondría, dígase a sí mismo para consolarse: «Es de tu propia gran fuerza de lo que se nutre y crece este parásito; si fuese menor, sufrirías menos». Lo mismo puede decirse a sí mismo el político, cuando la envidia, el sentimiento de venganza y, en general, el estado de ánimo del *bellum omnium contra omnes*[288], hacia el cual, como representante de una nación, debe tener sin duda una fuerte disposición, se inmiscuyen en sus relaciones personales y le hacen la vida difícil.

616.

Ajeno al presente. — Tiene grandes ventajas el alejarse alguna vez del propio presente en una medida muy grande, y verse de alguna manera arrastrado lejos de su orilla, hacia el océano de las pasadas concepciones del mundo. Mirando desde allí hacia la costa, se capta por primera vez su configuración global y, cuando uno vuelve a acercarse a ella, se tiene la ventaja de comprenderla en su conjunto mejor que aquellos que no la han dejado nunca.

617.

Sembrar y recoger a partir de los defectos personales[289]. — Hay hombres como Rousseau que son capaces de aprovechar las propias debilidades, lagunas y vicios de algún modo como abono de su propio ingenio. Cuando se lamenta de la corrupción y la depravación de la sociedad como una consecuencia vergonzosa de la cultura, en la base de ello hay una experiencia personal, cuya amargura le da nitidez a su condena general y envenena las flechas que dispara; él se descarga ante todo como individuo y medita un remedio que sea directamente beneficioso para la sociedad, pero además, indirectamente y mediante ella, beneficioso para él.

618.

Tener espíritu filosófico. — Normalmente nos esforzamos por adquirir para todas las situaciones y los acontecimientos de la vida *una única* disposición de ánimo, *un solo* género de ideas — a esto se le llama espíritu propiamente filosófico. Pero para el enriquecimiento del conocimiento puede tener más valor, no el uniformizarse de esa manera, sino el escuchar la callada voz de las distintas situaciones de la vida: ellas llevan consigo sus propias visiones. Así se participa de manera cognoscitiva de la vida y del ser de muchos, y no considerándose como un individuo único, rígido e invariable.

619.

En el fuego del desprecio[290]. — Se da un nuevo paso hacia la independencia cuando se osa manifestar opiniones que son consideradas vergonzosas para el que las de-

[288] «La guerra de todos contra todos».
[289] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [36].
[290] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 5 [190]. Cfr. también FP II, 1.ª, 17 [34].

fiende; entonces incluso los amigos y los conocidos suelen amedrentarse. También por este fuego tiene que pasar una naturaleza dotada; después, se pertenecerá aún más a sí misma.

620.

Sacrificio. — En caso de elección, se prefiere un sacrificio grande a uno pequeño: pues de un sacrificio grande nos resarcimos admirándonos a nosotros mismos, lo que es imposible con el pequeño.

621.

Amor como artificio. — Quien quiera *conocer* de verdad algo nuevo (sea una persona, un hecho o un libro), hará bien en acogerlo con todo el amor posible, en apartar rápidamente la mirada de todo aquello que en él le parece hostil, chocante o falso, más aún, en olvidarlo: hasta el punto de dar, por ejemplo al autor de un libro, la máxima ventaja e incluso desear de todo corazón que, como en una carrera, consiga llegar a la meta. De esta manera se penetra hasta el corazón, hasta el punto motor de esa cosa nueva: y esto significa precisamente conocerla. Después de ello el entendimiento hará sus restricciones; esa sobrevaloración, esa momentánea retención del péndulo crítico sólo eran un artificio para sacar fuera el alma de una cosa.

622.

Pensar demasiado bien o demasiado mal del mundo. — Al pensar demasiado bien o demasiado mal de las cosas, se tiene siempre la ventaja de sacarle un placer más grande: pues con una opinión preconcebida demasiado buena se les da normalmente a las cosas (vivencias) más dulzura de lo que ellas contienen realmente. Una opinión preconcebida demasiado mala causa una agradable desilusión: lo que en las cosas mismas había de agradable es aumentado por el placer de la sorpresa. — Por lo demás, un temperamento siniestro sacará en ambos casos una experiencia opuesta.

623.

Hombres profundos. — Aquellos que dirigen su fuerza a la profundización de sus impresiones — normalmente se les llama hombres profundos — son relativamente tranquilos y resueltos frente a todos los accidentes: pues en el primer momento la impresión es aún superficial y sólo más tarde *se vuelve* profunda. Sin embargo, las cosas y personas esperadas desde hace mucho tiempo excitan al máximo a esa clase de naturalezas y, cuando finalmente se presentan, las vuelven incapaces de conservar la presencia de espíritu.

625.

Trato con el sí mismo superior[291]. — Cada uno tiene un buen día en el que encuentra a su sí mismo superior; y la verdadera humanidad exige que valoremos a cada uno

[291] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [73].

sólo según este estado, y no según los días laborables de la no-libertad y de la esclavitud. Por ejemplo, debemos valorar y alabar a un pintor según la visión más elevada que él pudo contemplar y representar. Pero las personas mantienen relaciones muy diferentes con este sí mismo suyo superior, y normalmente se recitan a sí mismos, en cuanto que después siguen imitando lo que ellos eran en esos momentos. Algunos viven en un temor reverencial hacia su ideal y querrían renegar de él: temen a su sí mismo superior porque, cuando habla, lo hace en un tono muy exigente. Además, posee una habilidad espectral de ir y venir a su gusto; por ello se ha dicho a menudo que es un don de los dioses, mientras en realidad cualquier otra cosa es un don de los dioses (del azar): eso en cambio es la persona misma.

625.

Hombres solitarios. — Algunos hombres están tan acostumbrados a vivir solos que nunca se comparan con los demás, sino que con ánimo alegre y tranquilo, en agradables conversaciones consigo mismos e incluso entre risas, continúan tejiendo el monólogo de su vida. Pero si los empujamos a confrontarse con los demás, tienden a infravalorarse a sí mismos de manera obsesiva, hasta tal punto que necesitan verse obligados a *aprender* de nuevo una buena y justa opinión de sí mismos que proceda sólo de los otros: y también de esta opinión aprendida querrán siempre sacar algo y quitárselo. — Por tanto, a ciertos hombres hay que concederles su soledad y no ser tan estúpidos, como ocurre a menudo, de compadecerlos por ello.

626.

Sin melodía. — Hay hombres a los que se les da tan bien un constante fundarse en sí mismos y una armoniosa organización de todas sus capacidades, que les repugna toda actividad dirigida a un fin. Se parecen a una música compuesta sólo de largos acordes armónicos mantenidos, sin que aflore ni siquiera la sombra de una melodía articulada y ritmada. Todo movimiento que venga del exterior sólo sirve para que la barca consiga en seguida un nuevo equilibrio, sobre el lago de una armoniosa eufonía. Normalmente los hombres modernos experimentan una extremada impaciencia cuando se topan con esta clase de naturalezas, que no llegan a ser nada sin que se pueda decir de ellas que no *son* nada. Pero en ciertos estados de ánimo su contemplación provoca esa rara pregunta: ¿para qué en general una melodía? ¿por qué no nos basta que la vida se refleje tranquila en un lago profundo? — En la Edad Media esa clase de naturalezas eran más frecuente que en nuestros días. Qué raro es encontrar aún a alguien capaz de vivir tan contento y tranquilo consigo mismo incluso entre el gentío, y que se diga a sí mismo, como Goethe: «El bien es la calma profunda en la que vivo y crezco contra el mundo, y adquiero aquello que él no podrá quitarme ni a sangre y fuego»[292].

627.

Vida y vivencias. — Si se observa de qué modo unos saben servirse tan bien de sus vivencias —de sus insignificantes, cotidianas vivencias— que se convierten en

[292] J. W. Goethe, *Tagebuch aus den Jahren 1776-1782 [Diario de los años 1776-1782]*, ed. Robert Keil, Veit, Leipzig, 1875 (BN), 13 de mayo de 1780.

una tierra de cultivo que da frutos tres veces al año; mientras otros —¡y cuántos!— aún arrastrados por las oleadas de los destinos más excitantes, por las corrientes más variadas de épocas y pueblos, permanecen siempre ligeros, siempre a flote, como un corcho: al final tenemos la tentación de subdividir la humanidad en una minoría (minimalidad[293]) de esa clase de hombres capaces de extraer mucho de poco, y en una mayoría de aquellos que con mucho saben hacer poco; más aún, nos topamos con esos magos al revés, que, en lugar de crear un mundo a partir de nada, hacen del mundo una nada.

628.

Seriedad en el juego[294]. — En Génova, bajo el crepúsculo, oí un largo repique de campanas proveniente de una torre: no quería terminar y resonaba como si no se saciase nunca de sí mismo, por encima del murmullo de los callejones, en el cielo vespertino y en el aire del mar, tan temeroso y a la vez tan infantil, tan melancólico. Entonces me acordé de las palabras de Platón[295] y de repente las sentí de corazón: *todo lo humano, en su conjunto, no merece que se le tome en serio; sin embargo* — —

629.

Del convencimiento y de la justicia[296]. — Tener que defender posteriormente, en la frialdad y sobriedad, lo que la persona dice, promete o decide en la pasión, — es una de las exigencias más pesadas que oprimen a la humanidad. Tener que reconocer, por todo el tiempo venidero, las consecuencias de la ira, de la explosiva venganza, de la entusiasta entrega — puede empujar a un rencor tanto mayor hacia estos sentimientos, cuanto más se les dedica por todas partes, y sobre todo por parte de los artistas, un culto idolátrico. Como siempre han hecho, ellos alimentan mucho el *aprecio por las pasiones*; y también exaltan, sin duda, las terribles satisfacciones de las pasiones que uno se toma contra sí mismo, esos ímpetus de venganza con su cortejo de muertes, mutilaciones, exilios voluntarios y esa resignación del corazón partido. En todos los casos mantienen despierta la curiosidad hacia las pasiones, como si quisiesen decir: sin pasiones no habéis vivido prácticamente nada. — Por haber jurado fidelidad, quizás a un ser imaginario como a un dios, por haber entregado el corazón a un príncipe, a un partido, a una mujer, a una orden sacerdotal, a un artista o a un pensador, en un estado de ciega ilusión que nos enajenaba y nos mostraba esos seres como dignos de toda veneración, de todo sacrificio, ¿acaso nos hallamos ahora vinculados a ellos de manera indisoluble? ¿Pero entonces no nos habíamos engañado a nosotros mismos? ¿Acaso no era una promesa hipotética, con la tácita presunción de que esos seres a los cuales nos consagrábamos fuesen tal como se nos mostraban en nuestra imaginación? ¿Estamos obligados a permanecer fieles a nuestros errores, aún dándonos cuenta de que con esta fidelidad dañamos a nuestro sí mismo superior? — No, no existe ninguna ley, ningún deber de este tipo; nosotros *tenemos que* convertirnos en

---

[293] «Minimalität».

[294] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 22 [45]. Cfr. también FP II, 1.ª, 17 [8].

[295] Platón, *Leyes*, lib. VII, 803b, en *Diálogos*, vol. 9, ed. F. L. Lisi, Gredos, Madrid, 1991; y *República*, *op. cit.*, lib. X, 604c, p. 472.

[296] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [38 y 101].

traidores, cometer infidelidades, sacrificar una y otra vez nuestros ideales. De una época a otra de la vida no pasamos sin provocar estas penas de la traición y sin padecerlas nosotros mismos. ¿Sería acaso necesario que para sustraernos a estas penas tuviésemos que guardarnos de los hervores de nuestro sentimiento? ¿El mundo no se nos volvería entonces demasiado desolado, demasiado espectral? Preguntémonos más bien si estos dolores por el cambio de las convicciones son *necesarios*, o si no dependen de una opinión y una valoración *equivocadas*. ¿Por qué se admira a quien permanece fiel a una convicción y se desprecia a aquél que la cambia? La respuesta, me temo, será ésta: porque todo el mundo presupone que lo que induce al cambio son sólo los motivos de vulgar utilidad o de temor personal. Es decir: en el fondo se cree que nadie cambiará sus opiniones mientras le resulten ventajosas o al menos no lo dañen. Pero si es así, esto va en contra del significado *intelectual* de todas las convicciones. Examinemos por una vez cómo nacen las convicciones, y veamos si no han sido demasiado sobrevaloradas: se deducirá que también el *cambio* de las convicciones ha sido medido siempre con un criterio equivocado, y que hasta ahora hemos sufrido demasiado por este cambio.

630.

La convicción es la fe de poseer, en algún punto del conocimiento, la verdad absoluta. Esta fe presupone por tanto que existan verdades absolutas; así como que hayan sido encontrados los métodos perfectos para llegar a ellas; y en fin, que quienquiera que posea convicciones se sirve de esos métodos perfectos. Estas tres aserciones demuestran en seguida que el hombre de convicciones no es el hombre de pensamiento científico; se encuentra en la edad de la inocencia teorética y es un niño, por cuanto haya podido crecer. Pero milenios enteros han vivido con esas premisas pueriles, y de ellas han brotado las más poderosas fuentes de fuerzas de la humanidad. Los innumerables hombres que se sacrificaron por las propias convicciones pensaban que lo hacían por la verdad absoluta. Y en esto todos ellos se equivocaron: probablemente hasta ahora no se ha sacrificado ningún hombre por la verdad; por lo menos, la expresión dogmática de su fe no habrá sido científica, o bien lo habrá sido sólo a medias. Pero en realidad se quería tener razón porque se consideraba que uno *tenía que* tener razón. Privarse de la propia fe podía significar comprometer la beatitud eterna. Ante una oportunidad de tan extrema importancia, la «voluntad» se convertía en un apuntador del entendimiento demasiado audible. El presupuesto de todo creyente, de cualquier tendencia, era el de no *poder* ser refutado; cuando los argumentos refutatorios se demostraban demasiado fuertes, les quedaba aún la vía de calumniar a la razón en general, e incluso la de enarbolar el «credo quia absurdum est»[297] como estandarte del fanatismo más radical. No ha sido la lucha de las opiniones lo que ha hecho que la historia haya sido tan violenta, sino la lucha de la fe en las opiniones, es decir, la lucha de las convicciones. Si todos aquellos que alimentaban un concepto tan alto de sus convicciones, le dedicaban sacrificios de toda clase y para servirlas no escatimaban honor ni cuerpo ni vida, hubiesen dedicado sólo la mitad de

[297] «Creo en ello porque es absurdo» famosa paráfrasis de Tertuliano, *De Carne Christi*, V, 4: «Et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est [El hijo de Dios ha muerto: es completamente creíble porque es algo necio; y, tras ser enterrado, ha resucitado; es cierto porque es imposible]».

esas fuerzas a examinar con qué derecho se atenían a esta o aquella convicción, y por qué vía habían llegado a ellas: ¡qué pacífica habría sido la historia de la humanidad! ¡Cuánto más se habría llegado a conocer! Nos habríamos ahorrado todas las crueles escenas de persecución de los herejes de toda clase, por dos motivos: en primer lugar, porque los inquisidores ante todo se habrían inquirido a sí mismos y se habrían liberado de la presunción de defender la verdad absoluta; y luego porque los herejes mismos no habrían seguido participando, después de haberlas analizado, de proposiciones tan mal fundadas como todas las de los sectarios y «ortodoxos» religiosos[298].

631.

De los tiempos en que los hombres estaban acostumbrados a creer en la posesión de la verdad absoluta, proviene el profundo *malestar* ante toda posición escéptica o relativista, sobre cualquier cuestión del conocimiento; a lo más, uno prefiere entregarse incondicionalmente a una convicción poseída por hombres de reconocida autoridad (padres, amigos, maestros, príncipes) y al no hacerlo se experimenta una especie de remordimiento. Es una tendencia muy comprensible y sus consecuencias no dan ningún derecho a dirigir agrias acusaciones contra el desarrollo de la razón humana. No obstante, el espíritu científico deberá hacer madurar poco a poco en el hombre la virtud del *prudente abstenerse*, esa sabia moderación, más conocida en el ámbito de la vida práctica que en la intelectual, que por ejemplo Goethe ha representado en Antonio, como objeto de amargura para todos los Tasso, es decir, para las naturalezas no científicas e inactivas de nuestro tiempo. El hombre de convicciones tiene un derecho natural a no comprender al hombre del pensamiento prudente; el hombre científico, en cambio, no tiene ningún derecho a criticar al otro por ello; lo domina con la mirada y sabe además que, en determinados casos, el otro terminará agarrándose a él, como Tasso terminó por hacer con Antonio[299].

632.

Quien no ha pasado a través de distintas convicciones, sino que se queda apresado en las redes de la fe en las que se vio atrapado por primera vez, en todos los casos será un representante, justo por esta inmutabilidad, de culturas *atrasadas*; conforme a esa carencia de formación (que presupone siempre la capacidad de ser formado), es duro, obtuso, obstinado, inclemente, un eterno desconfiado, un sin escrúpulos, al no ser capaz de comprender que han de existir opiniones diferentes; desde este punto de vista es quizá una fuente de fuerzas, y en culturas demasiado libres y relajadas es incluso saludable, pero sólo en cuanto incita enormemente a oponerle resistencia: pues así, el delicado producto de la nueva cultura, obligado a luchar contra él, también se vuelve fuerte.

633.

Nosotros seguimos siendo en esencia como los hombres de la época de la Reforma: ¿y cómo podría ser de otro modo? Pero el hecho de que no nos permitamos más

---

[298] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [61] y 23 [156].

[299] Cfr. J. W. Goethe, *Torquato Tasso. Ein Schauspiel von Goethe. Neue Auflage*, Leipzig, G. J. Göschen, 1816 (BN).

ciertos medios para hacer prevalecer nuestras opiniones nos distancia de esa época y demuestra que pertenecemos a una cultura superior. Quien hoy, en la línea de los hombres de la Reforma, continua combatiendo y abatiendo las opiniones con acusaciones y accesos de cólera, revela claramente que, si hubiese vivido en otros tiempos, habría quemado a sus adversarios y que, como opositor de la Reforma, habría recurrido a todos los medios de la Inquisición. La Inquisición tuvo su sentido en esa época, porque no significaba más que el general estado de asedio que tuvo que ser impuesto en todo el reino de la Iglesia y que, como todo estado de asedio, justificaba el recurso a medios extremos; esto es, con la premisa (que hoy ya no compartimos con los hombres de entonces) de que en la Iglesia se *poseía* la verdad y ésta *tenía que* ser salvaguardada a toda costa, con todos los sacrificios, por la salvación de la humanidad. Hoy en cambio a nadie se le concede ya con tanta facilidad la posesión de la verdad: los rigurosos métodos de investigación han difundido suficiente difidencia y prudencia, de modo que todo el que defiende con violencia verbal o física una opinión se le mira como a un enemigo de nuestra cultura actual o al menos como a alguien atrasado. Pues hoy en día el *pathos* de la posesión de la verdad vale muy poco en comparación a ese otro *pathos*, sin duda más suave y callado, de la búsqueda de la verdad, el que nunca se cansa de aprender y experimentar cosas nuevas.

634.

Por lo demás, la misma investigación metódica de la verdad es el resultado de esas épocas en el que las convicciones se combatían unas a otras. Si el individuo no se hubiese aferrado a *su* «verdad», es decir, a su tener razón, no existirían los métodos de investigación; con la eterna lucha de los varios pretendientes a la verdad absoluta se avanzó paso a paso para hallar esos principios incontestables sobre cuya base examinar la validez de esas aserciones y arbitrar el combate. Al principio se decidía sobre la base de autoridades, más tarde se criticaban mutuamente acerca de las vías y los medios con los cuales la pretendida verdad había sido hallada; en medio hubo una época en la que se extraían las consecuencias de la proposiciones enemigas, que se revelaban dañinas y aportadoras de infelicidad: de lo que debía resultar después que a juicio de cada uno la convicción del adversario contenía un error. Al final, *el conflicto personal entre los pensadores* ha afinado tanto sus métodos que realmente ha sido posible descubrir verdades y desvelar, a ojos de todos, los errores de los métodos precedentes.

635.

En conjunto, los métodos científicos son el resultado más importante de la investigación científica, al menos tanto como sus resultados: pues sobre el conocimiento del método se basa el espíritu científico y, si esos métodos se pierden, todos los resultados de la ciencia no podrían impedir una nueva invasión de superstición e insensatez. *Aprendan* cuanto quieran los hombres ingeniosos de los resultados de la ciencia: en su conversación y sobre todo en sus hipótesis se notará siempre una carencia de espíritu científico: no poseen esa instintiva desconfianza hacia las divagaciones del pensamiento, que, tras un largo ejercicio, ha echado raíces en el alma de todo hombre científico. En general, les basta con hallar sobre el asunto una hipótesis cualquiera para que se entusiasmen y piensen que ya está todo hecho. Para ellas, poseer una opi-

nión significa en principio volverse fanático de ella y llevarla, de ahora en adelante, en el corazón como convicción. Frente a una cosa sin explicar, se calientan con la primera idea que se les ocurre y que se parezca a una explicación: de lo que deriva continuamente, especialmente en el campo de la política, las peores consecuencias. — Por ello, hoy en día todo el mundo debería aprender al menos *una* ciencia desde sus cimientos: entonces sabría qué es un método y cuán necesaria es la sensatez más extremada. Este es un consejo sobre todo para las mujeres, que hoy en día son víctimas sin escapatoria de todas las hipótesis, sobre todo cuando dan la impresión de riqueza de espíritu, fascinación, vitalidad y vigor. Más aún, mirándolo bien, se nota que la gran mayoría de todas las personas cultas sigue deseando, de un pensador, convicciones y nada más que convicciones, y que sólo una pequeña minoría quiere *certezas*. Aquellas quieren sentirse intensamente arrastradas para obtener así también ellas un aumento de fuerza; estas pocas poseen ese interés objetivo que prescinde por completo de las ventajas personales, incluso de ese aumento de fuerza mencionado. Con aquella clase, la preponderante con diferencia, cuenta el pensador que se comporta y se define como un *genio*, por tanto el que toma la actitud de hombre superior al cual le corresponde la autoridad. El genio de esta clase, que atiza el ardor de las convicciones y suscita desconfianza contra el sentido prudente y sobrio de la ciencia, es un enemigo de la verdad, por mucho que pretenda se considerado admirador suyo.

636.

A decir verdad, existe una especie completamente distinta de genialidad, la de la justicia; y yo nunca podría considerarla inferior a cualquier genialidad filosófica, política o artística. Pertenece a su naturaleza el evitar con sincera indignación todo lo que deslumbra y turba el juicio sobre las cosas; en consecuencia, es *enemiga de las convicciones*, porque quiere darle a cada uno lo suyo, sea una cosa viva o muerta, real o imaginaria, — y por esto tiene que conocerlo en puridad; por tanto, coloca cada cosa bajo la mejor luz, y le da vueltas con mirada atenta. Al final, le concederá incluso a su adversaria, la ciega y miope «convicción» (como la llaman los hombres: — para las mujeres se llama «fe»), lo que es propio de la convicción — por amor de la verdad.

637.

De las *pasiones* nacen las opiniones; y la *pereza del espíritu* hace que se petrifiquen en *convicciones*. Pero quien se siente un espíritu libre, incansablemente vital, puede impedir mediante un cambio continuo esta petrificación; y si en conjunto es incluso una bola de nieve pensante, normalmente no tendrá en la cabeza opiniones sino únicamente certezas y probabilidades bien sopesadas. — Pero nosotros, que somos naturalezas mixtas y unas veces nos quema el fuego y otras nos enfría el espíritu, queremos arrodillarnos ante la justicia como ante la única diosa que reconocemos por encima de nosotros. *El fuego* que hay en nosotros nos vuelve injustos normalmente y, en el sentido de esa diosa, impuros; en este estado no debemos nunca coger su mano, en este estado nunca caerá sobre nosotros la grave sonrisa de su favor. Nosotros la veneramos como a la Isis velada de nuestra vida; avergonzados le entregamos nuestro dolor como enmienda y sacrificio, cuando el fuego arde dentro de nosotros y quiere devorarnos. Es *el espíritu* quien nos preserva del quemarnos y carbonizarnos completamente; de tanto en tanto nos arrastra sobre el altar sacrificial de la justicia o nos

envuelve en un tejido de asbesto. Entonces, liberados del fuego, avanzamos conducidos por el espíritu de opinión en opinión, a través del alternarse de los partidos, como nobles *traidores* de todas las cosas que pueden ser traicionadas — y sin embargo sin ningún sentimiento de culpa[300].

638.

El caminante. — Quien ha alcanzado aunque sólo sea cierto grado de libertad racional, ya no puede sentirse sobre la tierra más que como un caminante, — pero no como un viajante dirigido *hacia* una última meta: pues no existe. Contempla con gusto todo lo que ocurre en el mundo, manteniendo los ojos bien abiertos; por ello no debe atar estrechamente su corazón a ninguna cosa particular; en él debe haber algo de nómada, que goza del cambio y la provisionalidad. Desde luego, para un hombre así llegarán malas noches, en las que estará cansado y hallará cerradas las puertas de la ciudad; quizá, como en Oriente, el desierto llegará hasta las puertas, los depredadores aullarán ora lejos ora cerca, se levantará un fuerte viento, y los ladrones le robarán sus animales de carga. Entonces la noche terrible bajará en el desierto sobre él como un segundo desierto, y su corazón estará cansado de peregrinar. Pero cuando por la mañana el sol se levante, ardiente como una divinidad de la cólera, la ciudad se abrirá y en el rostro de los habitantes quizás vea aún más desierto, suciedad, engaño, inseguridad que ante las puertas — y el día será casi peor que la noche. Sin duda, esto podrá ocurrirle alguna vez al caminante; pero luego se sentirá recompensado por las alegres mañanas de otros países y otros días, en los que ya en la penumbra de la luz verá pasar, danzando junto a sí, entre la niebla de los montes, los enjambres de Musas; paseará bajo los árboles; de sus copas y de las profundidades de su follaje sólo caerán en torno a él cosas bellas y claras, don de todos esos espíritus libres que están en la montaña, en el bosque y la soledad y que, como él, a su manera, unas veces alegre y otras meditabunda, son caminantes y filósofos. Nacidos en los misterios del alba, ellos meditan sobre cómo puede tener el día, entre el décimo y el duodécimo toque de campana, un rostro tan puro, tan transparente, tan serenamente transfigurado: — ellos van en busca de la *filosofía de la mañana*.

[300] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [66].

ENTRE AMIGOS:
UN EPÍLOGO[301]

1.

Bello es callar juntos,
más bello reír juntos,
bajo el sedoso paño del cielo
recostado sobre musgo y haya
amable y fuerte reír con amigos
y enseñarse blancos dientes.
Si lo hice bien, callemos;
si hice mal, entonces riamos
y hagámoslo cada vez peor,
hacer peor, reír peor,
hasta que al hoyo bajemos.
¡Amigos! ¡Sí! ¿Qué así sea?
¡Amén! ¡Y hasta la vista!

2.

¡Nada de excusas! ¡Nada de perdón!
¡Conceded vosotros, alegres, libres de corazón
a este libro irrazonable
oído y corazón y posada!
Creedme, amigos, no en maldición
se me volvió mi sinrazón!
Lo que *yo* encuentro, lo que *yo* busco,
¿estuvo jamás en libro alguno?
¡Honrad en mí al gremio de los locos!
¡Aprended de este libro de las locuras,
cómo la razón llega "a la razón"!
Entonces amigos ¿qué así sea?
¡Amén! ¡Y hasta la vista!

[301] La primera redacción de este poema es del verano de 1882 en Mesina, dentro de un proyectada colección de canciones y sentencias con el título: «Libro de las locuras / Canciones y aforismos», del que surgirá el prólogo «Broma, astucia y venganza» para *La gaya ciencia* (cfr. FP II, 2.ª, 20 [1]). Reelaboración definitiva del otoño de 1884 (poesías y fragmentos poéticos en FP III, pp. 647-656), e introducido en la segunda edición de *Humano, demasiado humano* de 1886. Cfr. también CO IV, carta 495 (22 de marzo de 1884), donde se habla de «libros de las locuras» y le dice a Köselitz: «estoy cada vez más convencido de que la vida, sin un poco de locura, es insoportable».

HUMANO, DEMASIADO HUMANO
Un libro para espíritus libres

VOLUMEN SEGUNDO

PRÓLOGO

1.

Sólo se debe hablar cuando ya no se puede callar; y hablar sólo de aquello que se ha *superado*, — cualquier otra cosa es charlatanería, «literatura», falta de disciplina. Mis escritos *sólo* hablan de mis superaciones: «yo» estoy dentro de ellos, con todo aquello que fue enemigo mío, *ego ipsissimus*, e incluso, si se me permite una expresión más orgullosa, *ego ipsissimum*[1]. Se adivina: tengo ya muchas cosas — *debajo* de mí... Pero siempre me ha hecho falta tiempo, curación, lejanía, distancia, antes de que en mí mismo se despertase el placer de desollar, explotar, desnudar, «plasmar» (o como se quiera decir) para el conocimiento algo vivido y sobrevivido, un hecho o un sino[2] mío cualquiera. En este aspecto todos mis escritos, con una única pero esencial excepción, hay que *fecharlos con anterioridad* — siempre hablan de un «detrás-de-mí» —: algunos incluso, como las tres primeras *Consideraciones intempestivas*, aún antes de la época de la génesis y vivencia de un libro publicado con anterioridad a ellas (el *Nacimiento de la tragedia* en este caso: lo que no se le escapará a quien observe y compare con finura). Ese desahogo airado contra la germanería, la comodidad y el desastrado lenguaje de un envejecido David Strauss, el contenido de la primera *Intempestiva*, daba aire a unos estados de ánimo que me habían acompañado desde mucho antes, desde estudiante en medio de la cultura y el filisteísmo cultural alemanes (reivindico la paternidad del término, hoy tan usado y abusado, «filisteo cultural»[3] —); y lo que dije contra la «enfermedad historicista», lo dije como alguien que lenta y trabajosamente había aprendido a curarse de ella, y que no tenía ninguna intención en absoluto de renunciar en adelante a la «historia», porque cierta vez había sufrido de ella. Cuando luego, en la tercera *Consideración intempestiva*, expresé mi veneración hacia mi primer y único educador, hacia el *gran* Arthur Schopenhauer — hoy lo expresaría en términos aún más fuertes y más personales —, me encontraba ya, en cuanto a mi propia personalidad, en un escepticismo y disolución morales, *esto es, tanto en la crítica como en la profundización de todo pesimismo habido hasta ahora* —, y ya no creía «en nada», como dice el pueblo, tampoco en Schopenhauer: en ese tiempo precisamente nació un escrito mantenido en secreto «Sobre verdad y

---

[1] «Ego ipsissimus»: yo mismísimo (con el superlativo en género masculino); «ego ipsissimum»: yo mismísimo (con el superlativo neutro), quizás en el sentido de «el yo mismísimo».

[2] Juego de palabras en alemán: «factum» y «fatum».

[3] «Bildungsphilister». En realidad, el término había aparecido ya anteriormente en el diccionario etimológico de F. Kluge, *Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlín, 1860.

mentira en sentido extramoral». Incluso mi discurso triunfal y de homenaje en honor a Richard Wagner con ocasión de su triunfo en Bayreuth en 1876 — Bayreuth es la victoria más grande que nunca un artista ha conseguido —, una obra que lleva consigo la más fuerte *apariencia* de «actualidad», fue en el fondo un homenaje, un gesto de gratitud hacia un trozo de mi pasado, hacia el período de bonanza más bello, pero también más peligroso de mi viaje... y en efecto fue una separación, una despedida. (¿Acaso el mismo Richard Wagner se engañó respecto a ello? No creo. Mientras se ama, no se pintan retratos como ése; aún no se «observa», uno no se coloca tanto en la distancia como tiene que hacer el observador. «A la observación le pertenece ya una misteriosa *hostilidad*, la de mirar de frente» — se dice en la página 46 de ese escrito[4], con un giro revelador y melancólico, quizá sólo para pocos oídos). El sosiego para *poder* hablar de los largos años intermedios de íntima soledad y privación sólo llegó para mí con el libro *Humano, demasiado humano*, al que va dedicado este segundo alegato y prefacio[5]. En cuanto libro «para espíritus libres», hay en él algo de la casi risueña y curiosa frialdad del psicólogo que tiene una multitud de cosas dolorosas *debajo* de sí y *detrás* de sí, que después todavía las fija para sí y en cierto modo las sujeta *pinchándolas* con alfileres: — ¿acaso hay que asombrarse si, en un trabajo tan pinchoso y difícil, corre a veces un poco de sangre, si el psicólogo tiene sangre en los dedos y no siempre sólo — en los dedos?[6]...

2.

Las *Opiniones y sentencias diversas*, así como *El caminante y su sombra*, fueron publicados primero de manera *separada*, como continuaciones y apéndices de ese humano, demasiado humano «libro para espíritus libres» ya mencionado: y al mismo tiempo como continuación y redoblamiento de una cura espiritual, esto es, del autotratamiento *antirromántico* que mi instinto, permanecido sano, había inventado y me había prescrito contra una enfermedad temporal de la forma más peligrosa de romanticismo. Acójanse a partir de ahora, tras seis años de convalecencia, los mismos escritos *reunidos* como segundo volumen de *Humano, demasiado humano*: quizá, considerados juntos, darán su enseñanza de manera más clara y eficaz, — una *enseñanza de la salud*, que puede ser aconsejada como *disciplina voluntatis*[7] a las naturalezas espirituales de la generación que va naciendo. En ellos habla un pesimista que ha salido de su piel bastante a menudo, pero que siempre ha vuelto a entrar en ella, por tanto un pesimista con la buena voluntad *de* pesimismo, — y por ello, en todo caso, ya no un romántico: ¿cómo? ¿acaso a un espíritu tal, versado en el arte serpentino de *mudar la piel*, no debería estarle permitido dar una lección a los pesimistas de hoy, que están aún todos en el peligro del romanticismo? ¿Y, como mínimo, mostrarles cómo — se *hace*?...

3.

— De hecho, entonces era más que nunca el momento de *despedirme*: y pronto recibí la prueba de ello. Richard Wagner, en apariencia el más victorioso, en realidad

[4] Cfr. WB, § 7, OC I, p. 829.
[5] Juego de palabras en alemán: «Für- und Vorwort».
[6] Cfr. la redacción previa en FP IV, 6 [4].
[7] «Disciplina de la voluntad».

un romántico desesperado que se había vuelto marchito y, se prosternó de repente, mísero y derrumbado, ante la cruz cristiana... ¿Ningún alemán tuvo entonces ojos en la frente y piedad en la conciencia para ese tremendo espectáculo? ¿Fui el único — en *sufrir* por ello? Basta, este acontecimiento inesperado iluminó con la claridad de un relámpago el lugar que había abandonado, — y me produjo también ese miedo retrasado que experimenta todo aquel que ha corrido un monstruoso peligro sin saberlo. Cuando volví a caminar solo, temblaba; no mucho después me puse enfermo, más que enfermo, pues estaba cansado por la incurable desilusión por todo lo que a nosotros hombres modernos nos quedaba para entusiasmarnos, por el general despilfarro de fuerza, trabajo, esperanza, juventud, amor; cansado por la repugnancia frente a lo femenino, fanático y descompuesto de este romanticismo, frente a toda la mentira y el reblandecimiento de conciencia idealistas, que una vez más habían conseguido la victoria sobre uno de los más valientes; cansado al fin, y no en menor medida, por el tormento de una sospecha implacable, — de que yo, tras esta desilusión, estuviese condenado a una desconfianza más profunda, a un desprecio más profundo y a una soledad más profunda que nunca. Mi *tarea* — ¿adónde se había ido? ¿Cómo? ¿No parecía ahora quizá que mi tarea se alejaba de mí, y que yo por algún tiempo ya no habría tenido derecho a ella? ¿Qué hacer para soportar *esta* enorme privación? — Comencé por *prohibirme* escrupulosamente y por principio toda música romántica, este arte ambiguo, fanfarrón y sofocante, que le quita al espíritu rigor y vivacidad y hace proliferar todo tipo de turbia nostalgia, de hinchada avidez. «Cave musicam»[8] es aun hoy mi consejo a todo aquellos que son lo bastante hombres como para estimar la limpieza en las cosas del espíritu; esa música enerva, reblandece, afemina, su «eterno femenino» *nos* arrastra — ¡hacia abajo!... *Contra* la música romántica se dirigió entonces mi primera desconfianza, mi inmediata cautela; y si acaso esperaba aún algo de la música, era expectante de que pudiese venir un músico audaz, sutil, malicioso, meridional, y tan sano como para *tomarse una venganza* contra esa música de una manera inmortal. —

4.

Sólo a partir de ahora y con una mala desconfianza hacia mí mismo, no sin ira, tomé partido *contra* mí y *a favor* de todo aquello que precisamente *a mí* me resultaba doloroso y duro: — así reencontré la vía hacia ese valeroso pesimismo que es el opuesto de toda la mendacidad romántica y, como quiero creer hoy, la vía hacia «mí» mismo, hacia *mi* tarea. Ese algo oculto e imperioso, para lo cual durante mucho tiempo no tenemos ningún nombre, hasta que por fin se revela como nuestra *tarea,* — ese tirano que hay en nosotros se toma una terrible revancha por cada uno de nuestros intentos de evitarlo o rehuirlo, por cada prematura resignación, por cada equiparación con aquellos a los que no pertenecemos, por cada actividad, aun digna de estima, que nos aparte de nuestra causa principal, e incluso por cada virtud que pueda preservarnos de la dureza de nuestra responsabilidad más propia. Enfermedad es la respuesta cada vez que nos empeñamos en dudar de nuestro derecho a *nuestra* tarea, — cuando empezamos a hacernos las cosas más fáciles en un punto cualquiera. ¡Extraño y terrible a la vez! ¡Son nuestros *aligeramientos* los que tenemos que pagar más duramente!

[8] «Cuidado con la música».

Y si luego queremos volver a la salud, no nos queda otra elección: tenemos que cargar con *más peso* de lo que habíamos hecho antes…

5.

— Entonces aprendí por primera vez ese hablar de ermitaño que sólo saben los más silenciosos y los que más sufren: hablé, sin testigos o más bien indiferente a ellos, para no sufrir por el silencio, sólo hablé de cosas que no me atañían, pero como si de alguna manera me atañesen. Entonces aprendí el arte de *mostrarme* sereno, objetivo, curioso y sobre todo sano y malicioso, — ¿y en un enfermo, así me parece, no es éste su «buen gusto»? No obstante, para una vista y una sensibilidad más aguzadas no se le escapa lo que acaso constituya la fascinación de estos escritos, — que aquí habla uno que sufre y renuncia, como si *no* fuese uno que sufre y renuncia. Aquí se *debe* conservar el equilibrio, el sosiego, incluso la gratitud hacia la vida; aquí domina una voluntad severa, orgullosa, siempre despierta, siempre lista a ser estimulada, que se ha puesto la tarea de defender la vida *contra* el dolor y de doblar y romper todas las conclusiones que, como hongos venenosos, suelen crecer desde el dolor, la desilusión, el hastío, el aislamiento y otros terrenos cenagosos. ¿Acaso esto les sugerirá precisamente a nuestros pesimistas algún autoexamen? — porque fue entonces que hice mío el lema: «¡Quien sufre *no tiene ningún derecho* al pesimismo!», fue entonces que conduje conmigo mismo una larga y paciente campaña contra la tendencia de fondo anticientífica de todo pesimismo romántico, engrandecer e interpretar experiencias personales particulares como juicios generales, incluso como condenas universales… en breve, entonces volví la mirada a mi *alrededor*. Optimismo con el fin de restablecerme, para *poder* alguna vez ser pesimista de nuevo — ¿lo entendéis? Igual que el medico pone su paciente en un ambiente totalmente extraño, para que se vea apartado de todo su «hasta ahora», de las preocupaciones, los amigos, las cartas, las obligaciones, las estupideces y los tormentos de la memoria, y aprenda a extender las manos y los sentidos hacia una nueva alimentación, un nuevo sol, un nuevo futuro, así me obligué yo, médico y enfermo en la misma persona, a un invertido, nunca experimentado *clima del alma*, y sobre todo a una divagadora peregrinación en tierra extranjera, en *lo* extranjero, a una curiosidad por toda clase de cosas extrañas… Siguió un largo vagabundear, buscar, cambiar, una aversión por toda inmovilidad, por todo torpe afirmar y negar; y así también una dieta y disciplina que facilitasen al máximo al espíritu el correr lejos, el volar alto, y sobre todo el volar una y otra vez fuera. En realidad, un mínimo de vida, un desvincularse de todos los deseos más toscos, una independencia en toda clase de adversidades exteriores, junto al orgullo de *poder* vivir en esta adversidad; acaso un poco de cinismo, un poco de «tonel», pero también sin duda mucha felicidad de grillo, buen humor de grillo, mucho silencio, luz, sutil locura, oculto entusiasmo — todo ello produjo al fin un gran fortalecimiento espiritual, un creciente placer y plenitud de salud. La vida misma nos *recompensa* por nuestra tenaz voluntad de vida, por una guerra tan larga, como esa que conduje entonces conmigo mismo contra el pesimismo del cansancio de vivir, también por cada atenta mirada de nuestra gratitud, que no deja que se le escapen los más pequeños, tiernos y fugaces dones de la vida. Al final recibimos en cambio sus *grandes* dones, y quizá también el mayor don que puede darnos — nos viene devuelta *nuestra tarea*. — —

6.

— La experiencia vivida por mí — la historia de una enfermedad y una curación, porque concluyó con una curación — ¿habría sido sólo una experiencia personal mía? ¿y sólo *mi* «humano, demasiado humano»? Hoy me gustaría creer lo contrario; cada vez crece más en mí la confianza en que mis libros de peregrinaje no fueron anotados sólo para mí, como hasta ahora parecía. — ¿Puedo ya, tras seis años de creciente confianza, volver a ponerlos en viaje para un experimento? ¿Puedo aconsejarlos en particular al corazón y a los oídos de aquellos que están afectados por algún pasado, y en los cuales queda aún el suficiente espíritu para que sigan sufriendo del *espíritu* de ese pasado? Pero sobre todo a *vosotros*, que tenéis las mayores dificultades, vosotros raros, vosotros los más amenazados, más espirituales, más valientes, que tenéis que ser la *conciencia* del alma moderna y que como tales tenéis que tener su *saber*, en los que se reúne todo aquello que hoy puede existir de enfermedad, veneno y peligro, — vuestro destino quiere que estéis más enfermos que cualquier otro individuo, porque no sois «*sólo* individuos»..., vuestro consuelo es el de conocer y, ¡ay!, el de recorrer el camino hacia una *nueva* salud, una salud de mañana y pasado mañana, vosotros predestinados, victoriosos, superadores del tiempo, vosotros los más sanos, más fuertes, vosotros *buenos europeos*! — —

7.

— Quiero al fin poner todavía en una fórmula mi oposición al *pesimismo romántico*, es decir, al pesimismo de los carentes, los fallidos, los vencidos: existe una voluntad de tragicidad y pesimismo que es signo tanto de rigor como de fuerza del entendimiento (gusto, sentimiento, conciencia moral). Con esta voluntad en el pecho, no se teme a lo terrible y problemático propio de toda existencia: incluso se busca. Tras esa voluntad está el valor, el orgullo, el deseo de un *gran* enemigo. — Ésta fue desde el principio *mi* perspectiva pesimista: ¿perspectiva nueva, me parece? ¿tanto que aún hoy es nueva y extraña? Hasta este momento yo me atengo firmemente a ella, y, si queréis creerme, tanto *para* mí cuanto, al menos a veces, *contra* mí... ¿Queréis verlo demostrado antes? ¿Pero este largo prefacio qué habría — demostrado si no?

Sils-Maria, Alta Engadina,
en septiembre de 1886

PRIMERA SECCIÓN

OPINIONES Y SENTENCIAS DIVERSAS

1.

A los desilusionados de la filosofía[9]. — Si hasta el momento habéis creído en el altísimo valor de la vida y ahora os habéis desilusionado, ¿acaso debe ser vendida inmediatamente al precio más bajo?

2.

Viciados. — Nos podemos enviciar también con la claridad de las ideas: ¡qué molesto se hace entonces el contacto con las personas claras sólo a medias, brumosas, con aspiraciones y presentimientos! ¡Qué efecto tan ridículo pero tan poco divertido producen con su eterno revolotear e intentar apresar, sin saber ni volar ni apresar!

3.

Los pretendientes de la realidad. — Quien al final se da cuenta cuánto y durante cuánto tiempo ha sido engañado, abraza por despecho incluso la realidad más fea: de modo que a ésta, considerando el curso general del mundo, le han tocado siempre los mejores pretendientes — pues los mejores se han visto siempre mejor engañados y durante más tiempo.

4.

Progreso de la libertad de pensamiento. — No hay mejor manera de aclarar la diferencia entre la libertad de pensamiento de ayer y la de hoy, que recordando aquella sentencia que para admitir y expresar hizo falta toda la intrepidez del siglo pasado y que, sin embargo, medida según la mentalidad de hoy, parece una inocente ingenuidad — esto es, la sentencia de Voltaire: «Croyez-moi, mon ami, l'erreur aussi a son mérite»[10].

5.

Un pecado original de los filósofos. — Los filósofos se han apropiado en todas las épocas de las tesis de todos los examinadores del ser humano (moralistas) y las han *corrompido*, tomándolas en un sentido absoluto y queriendo demostrar como ne-

[9] Cfr. FP II, 1.ª, 29 [55].
[10] «Creedme, amigo mío, el error también tiene su parte de mérito».

cesario lo que éstos sólo entendían como una indicación aproximada o incluso como verdad sólo de un decenio, para cierto país o cierta ciudad — mientras que precisamente por ello creían elevarse por encima de éstos. Así, en la base de la famosa doctrina de Schopenhauer acerca del primado de la voluntad sobre el entendimiento, sobre la inmutabilidad del carácter y sobre la negatividad del placer — todas ellas, tal como las entendía, son errores — se descubrirán sentencias populares enunciadas por moralistas. La misma palabra «voluntad», que Schopenhauer trasformó para indicar en su conjunto muchos estados humanos, y con la que llenó un vacío en la lengua, para su grandísimo beneficio personal como moralista — pues así se veía libre de hablar de «voluntad» como lo había hecho Pascal —, la misma «voluntad» de Schopenhauer se ha convertido, en manos de su autor, a causa de su furor filosófico por generalizar, en una desgracia para la ciencia: pues esta voluntad es una metáfora poética cuando se afirma que en la naturaleza todas las cosas poseen voluntad; en fin, de ella se ha abusado por una falsa cosificación, con el fin de aplicarla a toda clase de excesos místicos — y todos los filósofos de moda repiten, y parecen saberlo muy bien, que todas las cosas tienen voluntad, más aún, que son esta voluntad única (lo que, según la descripción que se hace de esta voluntad única y general, no significa más que querer tener como dios a un *diablo tonto*).

6.

Contra los que fantasean. — Los que fantasean reniegan de la verdad ante sí mismos, el mentiroso sólo ante los demás.

7.

Aversión a la luz. — Cuando se le explica a alguien que, en sentido estricto, no puede nunca hablar de verdad sino sólo de verosimilitud y de sus grados, normalmente se descubre, en la alegría que revela la persona a la que se le ha enseñado esto, cuánto prefieren los hombres un horizonte intelectual incierto y cuánto *odian*, en el fondo de su alma, la verdad a causa de su determinación. — ¿Acaso deriva del hecho de que todos ellos temen secretamente que algún día caiga sobre ellos, con demasiada claridad, la luz de la verdad? ¿Quieren significar algo y en consecuencia no se debe saber exactamente qué *son* ellos? ¿O acaso es sólo el temor a la luz demasiado clara, a la que sus almas crepusculares de murciélagos, fáciles de cegar, no están acostumbradas, de modo que se ven obligadas a odiarla?

8.

Escepticismo cristiano. — Pilatos, con su pregunta «¿qué es la verdad?»[11], es presentado hoy de buena gana como abogado de Cristo, para sospechar de ilusorio todo lo conocido y conocible, y sobre el horrendo trasfondo del no-poder-saber se yerga la cruz.

9.

«Ley natural»: una palabra supersticiosa. — Cuando con tanto entusiasmo habláis sobre cómo la naturaleza se regula según una ley, o bien suponéis que en la na-

[11] *Juan*, 18, 38.

turaleza todas las cosas siguen su propia ley a partir de una libre obediencia, sometiéndose a ella por sí mismas — en cuyo caso estáis admirando la moralidad de la naturaleza —, o bien os fascina la idea de un creador mecánico que ha hecho el reloj más artístico y lo ha adornado de seres vivos. — Con la expresión «legalidad», la necesidad de la naturaleza se vuelve más humana y un último refugio para las ensoñaciones mitológicas.

10.

A merced de la historia. — A los filósofos del velo y ofuscadores del mundo, es decir, a todos los metafísicos de mala o buena estofa les entran dolor de ojos, oídos y dientes, cuando empiezan a sospechar que la tesis «desde ahora toda la filosofía ha quedado a merced de la historia» tiene su verdad. Hay que perdonarles si, a causa de sus *dolores,* arrojan piedras y basura contra quien así habla: aunque por ello la misma teoría pueda volverse por cierto tiempo sucia y mísera y perder parte de su eficacia.

11.

El pesimista del entendimiento. — La persona realmente libre de espíritu también pensará de manera libre sobre el espíritu y no se ocultará a sí misma cuánto de terrible hay en el manantial y en el curso del espíritu. Acaso por esto los demás lo señalarán como al peor enemigo del libre pensamiento, y lo llamarán, con desprecio y espanto, un «pesimista del entendimiento»; acostumbrados como están a calificar a alguien, no según la excelencia de su fuerza o virtud, sino según lo que les resulta más extraño en él.

12.

La mochila de los metafísicos. — A todos aquellos que presumen tanto de la cientificidad de su metafísica no se les debe responder en absoluto; basta tirar de la mochila que, con tanta timidez, llevan escondida tras la espalda; si se consigue abrirla, salen a la luz, para su vergüenza, los resultados de esa cientificidad: un pequeño y querido dios y señor, una graciosa inmortalidad, quizás un poco de espiritismo y en todo caso todo un intrincado montón de miseria de pobres pecadores y de altanería farisea.

13.

Nocividad ocasional del conocimiento. — La utilidad aportada por la búsqueda absoluta de la verdad sigue demostrándose de tantas y tan variadas maneras que sin duda hay que aceptar también esa nocividad más rara y sutil a la que los individuos se ven expuestos por su causa. No se puede impedir que el químico, en sus experimentos, a veces se intoxique o se queme. — Lo dicho para el químico vale también para toda nuestra cultura: y de ello se deduce claramente, dicho como inciso, cuánto tiene que preocuparse por los bálsamos para las quemaduras y por tener siempre a mano los antídotos.

14.

Necesidades de filisteo. — El filisteo considera que tiene una necesidad enorme de un andrajo purpúreo o de un turbante de metafísica, y no quiere por nada del mundo que se le escape: y sin embargo, sin este ornato resultaría menos ridículo.

15.

Los fanáticos. — Con todo lo que dicen a favor de su evangelio o de su maestro, los fanáticos en realidad se defienden a sí mismos, por mucho que adopten incluso las poses de juez (y no de acusado); pues involuntariamente y casi en cada instante se les está recordando que son excepciones que necesitan legitimarse.

16.

Lo bueno seduce a vivir. — Todas las cosas buenas son potentes incentivos para vivir, incluso todo buen libro escrito contra la vida.

17.

Felicidad del historiador. — «Cuando oímos hablar a los metafísicos sutiles y trasmundanos[12], nosotros nos sentimos desde luego como los «pobres de espíritu»[13], pero también como los poseedores del reino celeste del cambio, con primavera y otoño, verano e invierno, mientras que el suyo es el trasmundo, con sus nieblas y sus grises sombras, frías, infinitas». — Así se decía alguien a sí mismo paseando bajo el sol de la mañana: alguien a quien, con el estudio de la historia, se le trasforma una y otra vez no sólo el entendimiento sino también el corazón, y que a diferencia de los metafísicos, está contento de albergar dentro de sí, no «un alma inmortal», sino *muchas almas mortales.*

18.

Tres clases de pensadores[14]. — Hay manantiales minerales que irrumpen, otros que fluyen y otros que gotean; asimismo existen tres clases de pensadores. El profano los valora según su cantidad de agua, el conocedor según el contenido de sus aguas, es decir, según aquello que en ellos precisamente *no* es agua.

19.

La imagen de la vida. — La tarea de pintar *la* imagen *de la* vida, por mucho que haya sido planteada por poetas y filósofos, sigue siendo no obstante absurda: incluso de manos de los más grandes pensadores-pintores no han salido más que cuadros y cuadritos *de una* vida, es decir, de la suya — y no es posible que sea de otra manera. En lo cambiante, lo que cambia no puede reflejarse como algo fijo e inmutable, como un «algo».

---

[12] Cfr. Za I «De los trasmundanos». «Hinterweltler» es la traducción literal alemana del término griego «metafísica». Además, presenta una clara asonancia con el término de uso común «Hinterwäldler», que significa «habitante del Hinterwald (bosque virgen)», pero también «hombre primitivo, inculto». Cfr. H. Weichelt, *F. Nietzsche: Also Sprach Zarathustra. Erklärt und gewürdigt*, Leipzig, Dürr, 1910, p. 13.

[13] Cfr. *Mateo*, 5, 3.

[14] Cfr. FP II, 1[*], 23 [40].

20.

La verdad no quiere otros dioses junto a sí. — La fe en la verdad comienza con la duda sobre todas las «verdades» creídas hasta ese momento.

21.

Sobre qué se exige silencio. — Cuando se habla de libertad de espíritu como de una peligrosísima excursión a través de glaciares y mares de hielo, los que no quieren recorrer este camino se ofenden, como si se les recriminara timidez o piernas débiles. En nuestra presencia ni siquiera se debe nombrar la dificultad que no somos capaces de afrontar.

22.

Historia in nuce[15]. — La parodia más seria que he oído nunca es ésta: «en principio era el sinsentido, ¡y el sinsentido *era* en Dios! y Dios (divinamente) era el sinsentido»[16].

23.

Incurable[17]. — Un idealista es incorregible: si se le arroja de su cielo, se confecciona un ideal con el infierno. ¡Hágase que se desengañe y obsérvese lo que ocurre! — abrazará la desilusión con el mismo fervor con el que antes abrazaba la esperanza. Como esta inclinación forma parte de las grandes e incurables inclinaciones de la naturaleza humana, él puede llegar a ser la causa de destinos trágicos y más tarde él mismo hacerse objeto de las tragedias: éstas tratan precisamente de cuanto hay de incurable, inevitable, ineluctable en el destino y en el carácter del hombre.

24.

El aplauso mismo como continuación del espectáculo. — Una mirada radiante y una sonrisa benevolente son el tipo de aplauso que se le tributa a la gran comedia de la vida y de la existencia, — pero al mismo tiempo son una comedia dentro de la comedia, que debe inducir a los otros espectadores al «plaudite amici»[18].

25.

Valor para el aburrimiento. — Quien no tiene el valor de dejar que parezcan aburridos tanto su obra como él mismo, sin duda no es un espíritu de primer rango, ni en las artes ni en la ciencia. — Un burlón, en el caso raro de que fuese también un pen-

---

[15] «Historia en germen».

[16] Parodia de *Juan*, 1, 1, sustituyendo *lógos* (*Wort*, Verbo) por sinsentido (*Unsinn*). Además, la cláusula «¡y el sinsentido existía, por Dios!» (*und der Unsinn war, bei Gott!*) procede de una mínima alteración (introduciendo una coma) de la más cercana al original «y el sinsentido era en Dios».

[17] FP II, 1.ª, 29 [1].

[18] Las últimas palabras de Augusto, según Suetonio, *Vida de los doce césares*, ed. A. Ramírez de Verger y Mª. Agudo Cubas, Madrid, Gredos, 1992, vol. I, libro II, «El divino Augusto», 99, 1, p. 284.

sador, podría añadir mirando al mundo y a la historia: «Dios carece de este valor: ha querido hacer y lo ha conseguido que todas las cosas sean demasiado interesantes».

26.

De la experiencia íntima del pensador. — No hay nada que al hombre le resulte más difícil que pensar algo de manera impersonal: quiero decir, ver en ello precisamente una cosa y *no una persona*: más aún, habría que preguntarse si en general puede frenar, aunque fuese por un instante, el mecanismo de su instinto de representar e inventar personas. Incluso los *pensamientos*, aunque sean los más abstractos, los trata como si fuesen individuos con los que debe luchar o tener compañía, que debe proteger, cuidar y alimentar. Espiémonos y escuchémonos a nosotros mismos en los momentos en los que oímos o encontramos una tesis nueva para nosotros. Quizás no nos guste porque se nos presenta tan terca, tan despótica: inconscientemente nos preguntamos si no es posible ponerle al lado, como enemiga suya, a una contraria, si no podemos engancharle un «quizás», un «tal vez»; incluso la palabrita «probablemente» nos proporciona satisfacción porque rompe la pesada tiranía de lo incondicional. Si en cambio esa nueva tesis se insinúa de manera más suave, sutilmente tolerante y humilde, y cae con facilidad en contradicciones, ponemos a prueba de otra manera nuestro autoritarismo: ¿cómo no podemos ir en ayuda de ese ser débil, acariciarlo y alimentarlo, darle vigor y plenitud, darle verdad e incluso incondicionalidad? — ¿Es posible comportarnos con él de manera paterna, caballerosa o compasiva? — O bien, vemos un juicio aquí y otro allí, lejos uno de otro, que no se miran, que no dan un paso para aproximarse: entonces se nos ocurre la idea de si aquí no puede arreglarse un matrimonio, sacar una *conclusión*, con el presentimiento que de esta conclusión nacerá una descendencia, y el honor no sólo recaerá en los dos juicios unidos en matrimonio sino también en el casamentero que ha conseguido esa unión. Pero si contra un pensamiento no se puede demostrar nada, ni por la vía de la crítica y la malquerencia, ni por la vía de la benevolencia (cuando se lo considera *verdadero* —), entonces nos sometemos a él y se le rinde honores como a un jefe o a un duque, se le confiere un puesto de honor y no se habla nunca de él sin pompa y orgullo: porque en *su* esplendor también resplandecemos nosotros. ¡Ay del que quiera enturbiarlo! Al menos que ese pensamiento mismo no se vuelva algún día peligroso para nosotros: entonces nosotros, incansables «hacedores de reyes» (*king-makers*) de la historia del espíritu, lo echaremos del trono y coronaremos en seguida a su adversario. Medítese sobre ello y con el pensamiento váyase un poco más allá: ¡sin duda nadie hablará más de un «instinto del conocimiento en sí y para sí»! — ¿Por qué entonces el hombre prefiere lo *verdadero* a lo no verdadero en esta lucha secreta con pensamientos-personas, en estos arreglos matrimoniales que en su mayor parte permanecen ocultos, en este fundar suyo de pensamientos-Estado, criar pensamientos-niño, curar pensamientos-pobres y pensamientos-enfermos? Por la misma razón que en su relación con personas reales practica la *justicia*: *hoy* por costumbre, herencia, educación, *en origen* porque lo verdadero — como lo honesto y lo justo — era *más útil y honorífico* que lo no verdadero. Pues en el reino del pensamiento es muy difícil que puedan afirmarse el *poder* y la *fama* basados en el error y la mentira: la sensación de que antes o después el edificio pueda venirse abajo es humillante para la percepción que el constructor tiene de sí; se avergüenza de la fragilidad de su material y, puesto que se considera *a sí mismo como más importante* que el resto del mundo, no querría hacer nada que no fuese *más duradero*

que el resto del mundo. En su deseo de verdad abraza la fe en la inmortalidad personal, esto es: el pensamiento más arrogante y petulante que exista, hermanado como está al pensamiento secreto «pereat mundus, dum ego salvus sim!»[19]. Su obra se trasforma en su *ego* y él mismo se trasforma en algo duradero que lo desafía todo. Es su desmedido orgullo el que sólo quiere, para su obra, las piedras mejores y más duras, es decir, la verdad o lo que considera como tal. Con razón la *arrogancia* ha sido definida en todos los tiempos como «el vicio de los sabios», — pero sin el impulso motor de este vicio, la verdad y su afirmación sobre la tierra caerían en un mísero estado. En el hecho de que nosotros *tememos* a nuestros pensamientos, nuestras ideas, nuestras palabras, pero a la vez con ellos nos honramos *a nosotros mismos* e inconscientemente les atribuimos la fuerza de premiarnos, despreciarnos, alabarnos y criticarnos; en el hecho de que, por tanto, nos comportamos con ellos como con personas dotadas de libre pensamiento, con potencias independientes, de iguales a iguales — en todo ello tiene su origen ese singular fenómeno que he llamado «conciencia intelectual». — Así también en este caso, desde una oscura raíz ha florecido algo de la más elevada especie moral.

27.

Los oscurantistas[20]. — En la magia negra del oscurantismo, lo esencial no es que quiera oscurecer a las cabezas sino ennegrecer la imagen del mundo, *oscurecer* nuestra *idea de la existencia*. Con tal fin a menudo utiliza el medio de repeler el esclarecimiento de los espíritus; pero a veces se sirve justamente del opuesto y con el supremo afinamiento intelectual intenta suscitar el *disgusto* frente a sus propios frutos. Los metafísicos ingeniosos que preparan el escepticismo y con su perspicacia exasperada empujan a desconfiar de la misma perspicacia son instrumentos muy útiles al servicio de un oscurantismo refinado. — ¿Es posible que el mismo Kant sea empleado en este sentido? Más aún ¿que él, según su propia vergonzosa declaración, *haya querido* algo parecido, al menos en cierta época: abrirle el camino a la *fe*, mostrando sus límites al *saber*[21]? — Lo que sin duda no han conseguido ni él ni aquellos que lo han seguido por los caminos de lobos y zorros de este oscurantismo refinadísimo y peligroso, el más peligroso: pues la magia negra se nos presenta aquí bajo un tul de luz.

28.

Con qué especie de filosofía el arte se arruina. — Cuando las nieblas de una filosofía místico-metafísica consiguen que todos los fenómenos estéticos se vuelvan *impenetrables*, entonces tampoco serán valorables entre sí, al volverse cada uno inexplicable. Pero si ya no pueden ser comparados entre ellos con el fin de ser valorados, se acabará por dar lugar a la total *ausencia de crítica*, a un ciego dejar hacer: y a partir de aquí, a su vez, a una progresiva disminución del goce que proporciona el arte (al que sólo distingue de la brutal satisfacción de una necesidad un degustar y distin-

[19] «Que perezca el mundo, mientras yo me salve», cfr. A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. P. López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, [2]2002, «Sobre el fundamento de la moral», § 22, p. 289; y *Parerga y paralipomena II*, ed. P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, cap. VIII, § 115, p. 240.

[20] Cfr. FP II, 1.ª, 32 [4].

[21] Cfr. «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*», I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, [6]1988, «Prólogo a la segunda edición», p. 27 (B XXX).

guir extremadamente sutil). Pero cuanto más disminuya el goce, tanto más el deseo de arte se trasformará, involucionando, en vulgar hambre, al que el artista intentará remediar con alimentos cada vez más burdos.

29.

En el Getsemaní. — Lo más doloroso que el pensador puede decir a los artistas es: «¿Entonces ni siquiera podéis *velar* una hora *conmigo*?»[22].

30.

Al telar. — A los pocos que experimentan alegría deshilvanando el tejido de las cosas y deshaciendo su entramado, muchos les oponen el trabajo contrario (por ejemplo todos los artistas y todas las mujeres), el de volver a anudarlo y entretejerlo una y otra vez, trasformando así lo comprendido en incomprendido, y posiblemente en incomprensible. Sea lo que sea que resulte de ello — lo que ha sido tejido y anudado parecerá siempre un poco sucio, porque lo trabajan y lo confeccionan demasiadas manos.

31.

En el desierto de la ciencia[23]. — En sus modestas y fatigosas peregrinaciones, que muy a menudo se convierten en viajes por el desierto, al hombre de ciencia se le aparecen esos espléndidos fenómenos atmosféricos que se llaman «sistemas filosóficos»: con la mágica fuerza del engaño le señalan ahí cerca la solución de todos los enigmas y el más fresco manantial del agua verdadera de la vida; el corazón se deleita y el fatigado siente ya casi tocar con los labios la meta de toda perseverancia y todo esfuerzo científico y sin quererlo se lanza de un salto. En cambio, otras naturalezas se detienen, como deslumbradas por esa bella ilusión: el desierto las engulle y para la ciencia están como muertas. A su vez, otras naturalezas que ya han experimentado a menudo esos consuelos subjetivos se irritan al máximo y maldicen el sabor salino que han dejado en su boca esas apariciones y les provoca una sed ardiente — sin que se hayan acercado de un sólo paso a ningún manantial.

32.

La presunta «realidad real». — Cuando el poeta retrata los distintos oficios, como los de general, tejedor de seda o marinero, actúa como si conociese a fondo estas cosas y fuese un *entendido*; más aún, al exponer las acciones y destinos humanos se comporta como alguien que hubiese estado presente en el momento en que fue tejida toda la red de los mundos; en este sentido es un impostor. En realidad engaña a todos los *no-entendidos* — pero eso le sale bien: ellos le rinden honores por su auténtico y profundo saber y al final lo inducen a la ilusión de conocer realmente las cosas tan bien como todos los conocedores y hacedores, incluso tanto como la gran araña del mundo. Por tanto, al final el impostor se vuelve sincero y cree en su propia vera-

[22] Cfr. *Mateo*, 29, 40.
[23] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [46].

cidad. Más aún, las personas sensibles le dicen a la cara que él posee una verdad y veracidad *superior*, — pues a veces se cansan de la verdad y consideran el sueño de la poesía como una noche y una saludable relajación para la mente y el corazón. Lo que les muestra este sueño les parece ahora de más valor, pues, como hemos dicho, lo sienten más saludable: y los hombres siempre han pensado que lo que parece tener más valor, es también lo más verdadero, lo más real. *Conscientes* de este poder, los poetas buscan deliberadamente calumniar lo que normalmente es considerado verdad, para trasformarlo en algo incierto, aparente, artificial, lleno de pecado, dolor y engaño; aprovechan todas las dudas sobre los límites del conocimiento, todos los excesos del escepticismo para extender sobre las cosas el arrugado velo de lo incierto: con el fin de que, tras este ofuscamiento, sus hechizos y sus encantamientos de almas sean entendidos, sin dudarlo, como el camino hacia la «verdad verdadera» y la «realidad real»[24].

33.

Querer ser justos o querer ser jueces[25]. — Schopenhauer, cuyo gran conocimiento de lo humano y demasiado humano, su originario sentido de los hechos, padeció no poco por el multicolor manto de leopardo de su metafísica (del que hay que despojarlo antes, para descubrir debajo al verdadero genio moralista), — Schopenhauer hizo esa excelente distinción con la que tiene mucha más razón de cuanto está contenido en las tesis que formuló: «La comprensión de la estricta necesidad de las acciones humanas es la frontera que separa las mentes *filosóficas* de las *demás*»[26]. Esta potente comprensión, a la que se abrió de vez en cuando, la contrarrestó con ese prejuicio que aún tenía en común con las personas morales (*no* con los moralistas), y que así expresa con toda fe e inocencia: «La última, verdadera explicación de la íntima esencia de la totalidad de las cosas tiene que estar necesariamente en estrecha conexión con la del significado ético del actuar humano»[27], — tesis en absoluto «necesaria» sino que, por el contrario, es negada por la proposición anterior de la necesidad de las acciones humanas, es decir, sobre la absoluta ausencia de libertad y de responsabilidad del querer. Por tanto, las mentes filosóficas se distinguen de las demás por no creer en el significado metafísico de la moral: lo que podría abrir entre ellas un abismo tan profundo e infranqueable, que ese otro tan criticado que se da hoy en día, entre persona «culta» e «inculta», parecería una pálida imagen[28]. Sin duda hay que reconocer que son inútiles las distintas escapatorias que las «mentes filosóficas», como el mismo Schopenhauer, se han dejado abiertas: *ninguna* conduce al exterior, al aire de la voluntad libre; y *cada una* de ellas, a través de la cuales nos hemos colado hasta ahora, ha mostrado una vez el broncíneo muro del hado: nosotros *estamos* en prisión y sólo podemos *soñarnos* libres pero no *hacernos* libres. Que ya no es posible oponerse a esta idea, lo demuestran las posiciones y las manipulaciones desesperadas y rocambolescas de aquellos que aún la atacan y luchan contra ella. — Estos razonan más o menos así: «¿Entonces nadie es responsable? ¿y cómo es que todo está lleno de culpa o de sentimiento de culpa? Pero alguien debe ser el pecador: si es im-

[24] Cfr. Za IV, «El mago».
[25] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [37].
[26] A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, *op. cit.*, «Sobre el fundamento de la moral», § 11, p. 209.
[27] *Ibid.*, § 1, p. 138.
[28] Cfr. WB, § 10, OC I, p. 853.

posible, si ya no es lícito acusar y juzgar al individuo, pobre ola en el necesario juego de olas del devenir, — entonces: que sea el mismo juego de olas, el devenir, el pecador; aquí está la voluntad libre, aquí se puede acusar, condenar, expiar y purgar; sea entonces *Dios el pecador y el hombre su redentor;* sea entonces la historia del mundo culpa, autocondena y suicidio, y el malhechor vuélvase juez de sí mismo, y el juez verdugo de sí». — Este *cristianismo al revés* — ¿qué si no? — es el *último* asalto en el combate de espadas entre la doctrina de la moralidad absoluta y la de la absoluta ausencia de libertad, — algo horrible si fuese algo más que una *mueca lógica*, que el gesto descompuesto del pensamiento que sucumbe, — casi el espasmo mortífero del corazón que desespera y anhela la salvación, y al que el delirio le susurra: «Ves, tú eres el cordero que carga con el pecado de Dios»[29]. — El error no está sólo en sentir «yo soy responsable», sino también en el sentimiento opuesto «no lo soy, pero alguien debe serlo». — Pero precisamente esto no es verdad: el filósofo debe pues decir como Cristo, «¡no juzguéis!»[30], y la última diferencia entre las mentes filosóficas y las demás será que las primeras quieren *ser justas*, y las otras quieren *ser jueces*.

34.

Sacrificio. — ¿Creéis que la característica de la acción moral es el sacrificio? — Pensad entonces si en *toda* acción realizada en virtud de una reflexión, tanto en la peor como en la mejor, acaso hay sacrificio.

35.

Contra los censores de la eticidad. — Hay que conocer lo mejor y lo peor de lo que es capaz una persona, al idear y ejecutar, para poder juzgar cuán fuerte es su naturaleza ética y ha llegado a ser. Pero conocer lo primero es imposible.

36.

Diente de serpiente. — El que tengamos o no un diente de serpiente no lo sabemos hasta que alguien nos pone un pie encima. Una mujer o una madre dirían: antes de que alguien ponga un pie encima a nuestro querido hijo. Nuestro carácter está determinado más por la ausencia de ciertas experiencias que por aquello que experimentamos.

37.

El engaño del amor. — Nos olvidamos de algunas cosas del pasado y las echamos de nuestra mente a propósito: es decir, queremos que nos engañe la imagen nuestra que nos ilumina desde el pasado, que adule nuestra presunción — trabajamos sin cesar en este autoengaño. — Y entonces vosotros, que habláis y exaltáis tanto el «olvidarse a sí mismo en el amor», el «disolverse del yo en la otra persona», ¿creéis que es algo esencialmente distinto de aquello? Así se rompería el espejo, pues nos imaginamos en la otra persona que admiramos, se goza de la nueva imagen del propio yo, aunque se le dé el nombre de la otra persona — ¡y todo este proceso *no* sería engaño

[29] *Juan*, 1, 29.
[30] *Mateo*, 7, 1.

de sí *ni* egoísmo, para vosotros, ilusos! — Pienso que los que se ocultan *a sí mismos* algo de sí y aquellos que se ocultan a sí mismos como un todo, son iguales en tanto que cometen un *robo* en la cámara del tesoro del conocimiento; y de ello se puede deducir ante qué delito pone en guardia la sentencia «conócete a ti mismo».

38.

Al que niega la propia vanidad. — El que niega la propia vanidad, normalmente la tiene de manera tan brutal como para cerrar instintivamente los ojos ante ella, para no tener que despreciarse a sí mismo.

39.

Por qué los necios se vuelven tantas veces maliciosos. — Frente a las objeciones del adversario contra las que nuestra mente se siente demasiado débil, nuestro corazón responde dudando de los motivos de sus objeciones.

40.

El arte de las excepciones morales. — A un arte que señala y magnifica los casos excepcionales de la moral —aquellos en que el bueno se vuelve malo, y el injusto justo— se le debe prestar atención sólo en ocasiones muy contadas: del mismo modo que a los cíngaros sólo se les compra de vez en cuando, siempre con el temor de que sustraigan mucho más de cuanto haya sido la ganancia.

41.

Disfrutar o no de los venenos. — El único argumento decisivo que ha retenido siempre a los hombres a la hora de beberse un veneno, no es que mata sino que tiene mal sabor.

42.

El mundo sin sentimiento de pecado. — Si sólo se cumpliesen esas acciones que no producen mala conciencia, el mundo humano seguiría mostrándose bastante malo y canallesco: pero no tan enfermo y mísero como ahora. — En todos los tiempos han vivido bastantes malvados *sin* conciencia; y a muchas personas buenas y serias les falta el placentero sentimiento de la buena conciencia.

43.

Los concienzudos. — Es más cómodo seguir la propia conciencia que la propia razón: pues ella halla en sí misma, para cada fracaso, una excusa y un consuelo, — por esto hay siempre tantas personas concienzudas y tan pocas razonables.

44.

Medios opuestos para prevenir el amargamiento. — A un temperamento le viene bien desahogar con palabras el propio malhumor: hablando se dulcifica. Otro tempe-

ramento, en cambio, sólo expresándose llega a amargarse; en su caso es más aconsejable que tenga que tragarse algunas cosas: la coerción que personas así ejercen sobre sí mismas, ante enemigos o superiores, mejora su carácter y les impide volverse demasiado esquinadas y agrias.

45.

No tomárselo demasiado en serio. — Llagarse es desagradable, pero no es una objeción contra la bondad de la cura que ha prescrito guardar cama. — Las personas que han vivido mucho tiempo fuera de sí y al final se han vuelto a su interior, a una vida retirada, saben que también existe un llagarse del alma y el espíritu. Pero no constituye un argumento contra el modo de vida elegido en su conjunto, sino que hace necesaria alguna pequeña excepción y alguna aparente recaída.

46.

La humana «cosa en sí». — La cosa más vulnerable y sin embargo más invencible es la vanidad humana: más aún, su fuerza crece con las heridas y puede llegar a hacerse gigantesca.

47.

La farsa de muchos hacendosos. — Con el exceso de esfuerzo conquistan tiempo libre y luego no saben qué hacer con él, sino contar las horas hasta que pasen.

48.

Tener mucha alegría. — Quien tiene mucha alegría ha de ser una buena persona: pero acaso no la más inteligente, aunque obtiene justamente aquello que la más inteligente intenta conseguir con toda su inteligencia.

49.

En el espejo de la naturaleza[31]. — ¿Acaso no se describe con bastante exactitud a una persona cuando se oye decir que le gusta caminar entre trigales altos y dorados; que entre todos los colores prefiere los amarillentos y encandecidos de los bosques y flores otoñales, porque aluden a algo más bello de cuanto haya conseguido la naturaleza; que bajo los grandes nogales de espeso follaje se siente tan en familia como en casa; que en la montaña su mayor alegría es encontrar esos pequeños lagos perdidos, desde los que parecen mirarle los ojos mismos de la soledad; que ama la grisácea calma de la niebla en el crepúsculo, que en las tardes de otoño o del comienzo del invierno se desliza silenciosa hasta las ventanas y envuelve como con cortinas de terciopelo todo ruido inanimado; que desde la infancia siente y venera las toscas piedras como los vestigios de un remoto pasado deseosos de hablar, y en fin al que el mar, con su móvil piel de serpiente y su belleza rapaz, le es y seguirá siendo extraño? — Sin duda, con todo ello *algo* se describe de esta persona: pero el espejo de la naturaleza no dice nada de que esa persona, con toda su sensibilidad idílica (y ni siquiera «a pesar de ella»), no pudiera ser bastante huraña, avara y pre-

[31] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [6, 60], 29 [24] y 11 [11].

suntuosa. Horacio, que entendía de estas cosas, puso en la boca y el ánimo de un *usurero* romano el sentimiento más delicado de la vida del campo, con el famoso «beatus ille qui procul negotiis»[32].

50.

Poder sin victorias. — El conocimiento más fuerte (el de la total ausencia de libertad de la voluntad humana) es sin embargo el más pobre en resultados: pues ha tenido siempre al enemigo más fuerte, la vanidad humana.

51.

Placer y error. — Unos resultan beneficiosos involuntariamente para los amigos por su propia forma de ser, y otros voluntariamente por determinadas acciones. Aunque lo primero sea *considerado* superior, sólo lo segundo está ligado a la buena conciencia y al placer — es decir al placer de la santidad de las obras, que se basa en la fe en el libre albedrío de nuestras acciones buenas y malas, es decir, en un error.

52.

Es una locura cometer injusticia. — La injusticia que nosotros mismos hemos cometido es más pesada de llevar que la injusticia cometida por los demás sobre alguien (y no precisamente por motivos morales, entiéndase bien —); en verdad siempre sufre el culpable, *toda vez* que sea susceptible a los remordimientos de conciencia y a la idea de haber provocado con su acción que la sociedad se vuelva contra sí mismo y verse aislado. Por tanto, para la propia felicidad interior, para no perder el propio bienestar, y prescindiendo de todo lo que la religión y la moral imponen, habría que guardarse antes de cometer injusticia que de padecerla: esto último tiene, en efecto, el consuelo de la buena conciencia, de la esperanza en una venganza, en la compasión y el consenso de los justos, más aún, de toda la sociedad que teme al que actúa mal. — No son pocas las personas versadas en ese sucio autoengaño consistente en redirigir la propia injusticia en injusticia cometida por los demás sobre ellas, y reservarse, para lo que han hecho, el derecho excepcional de legítima defensa: para así poder llevar con mucha más facilidad la propia carga.

53.

Envidia con o sin boquilla. — La envidia común suele cacarear en cuanto la gallina envidiada ha puesto un huevo: así se alivia y se mitiga. Pero existe una envidia aún más profunda: en ese caso guarda un silencio de muerte, deseando que todas las bocas sean selladas y, como no ocurre, se vuelve cada vez más furibunda. La envidia silenciosa crece en el callar.

54.

La cólera como espía. — La cólera seca el alma y trae a la luz sus sedimentos. Así, cuando no se puede conseguir la claridad de otra manera, hay que saber hacer

[32] «Feliz aquel que, sin negocio alguno», Horacio, *Epodos*, II, v. 1, en *Odas y epodos*, ed. M. Fernández-Galiano y V. Cristóbal, Cátedra, Madrid, [5]2007, p. 389.

que nuestro entorno se encolerice, nuestros secuaces y nuestros enemigos, para descubrir todo lo que ocurre y se piensa contra nosotros en lo profundo.

55.

La defensa es moralmente más difícil que el ataque. — El verdadero acto maestro y heroico de la buena persona no consiste en atacar la causa sin dejar de amar a la persona, sino en algo mucho más difícil, en *defender* la *propia* causa pero sin provocar, ni querer provocar, un amargo dolor en la persona que ataca. La espada del ataque es franca y alargada, la de la defensa suele terminar en una aguja.

56.

Sincero contra la sinceridad. — Quien se muestra sincero consigo mismo en público, será el último en el mundo en presumir de esta sinceridad; pues sabe demasiado bien por qué es sincero: — por el mismo motivo por el que otro prefiere la apariencia y la mentira.

57.

Carbones encendidos. — Amontonar carbones encendidos sobre la cabeza de otro suele ser malentendido y fracasa, porque el otro sabe que también posee su parte de derecho, y también por su lado ha pensado en recoger carbones[33].

58.

Libros peligrosos. —Uno dice: «Lo siento en mí: este libro es peligroso». Pero no tiene más que esperar y acaso un día admitirá que ese libro le ha sido muy útil, al extraer y traer a la luz la recóndita enfermedad de su corazón. — El cambio de opinión no modifica el carácter de una persona (o sólo muy poco); sino que ilumina ciertos aspectos particulares de la constelación de su personalidad, los cuales habían permanecido hasta entonces oscuros e irreconocibles bajo otra constelación de opiniones.

59.

Compasión fingida. — Se finge compasión cuando uno quiere *mostrarse* superior al sentimiento de hostilidad: pero normalmente en vano. De esto no se da cuenta uno hasta que no se produce un fuerte aumento del sentimiento hostil.

60.

Una abierta contradicción a menudo reconcilia. — Desde el momento que alguien enseña públicamente su divergencia respecto a la doctrina de un famoso jefe de partido o maestro, todos creen que debe estar enfadado con él. En cambio, a veces desde ese momento precisamente deja de estar enfadado con él: tiene el valor de ponerse a su lado, y se libra del tormento de unos celos silenciosos.

---

[33] *Romanos*, 12, 20.

61.

Ver brillar la propia luz. —En los estados más oscuros de miseria, enfermedad o adeudamiento, nos place ver que seguimos brillando para los demás, y que perciben en nosotros un claro disco lunar. Con este rodeo participamos de nuestra propia capacidad de *iluminar*.

62.

Alegría compartida. — La serpiente que nos muerde quiere hacernos daño y experimenta alegría en ello; el animal más pequeño puede *representarse* el dolor ajeno. Pero el representarse la alegría ajena y alegrarse de ella es el privilegio más elevado de los animales superiores e, incluso entre estos, sólo accesible a los ejemplares más elegidos — es por tanto un raro *humanum*: por lo que ha habido filósofos que han negado la alegría compartida.

63.

Embarazo retardado. — Aquellos que ha llegado a sus obras y acciones sin saber cómo, normalmente se muestran luego tanto más embarazados de ellas, como para demostrar con posterioridad que son hijas suyas y no de la casualidad.

64.

Duros de corazón por vanidad. — Igual que la justicia es a menudo el manto que esconde la debilidad, así las personas que piensan con equidad pero son débiles recurren a veces por ambición al disimulo y se comportan de manera vistosamente injusta y dura, — con el fin de suscitar una impresión de fuerza.

65.

Humillación. — Si alguien encuentra un solo granito de humillación en un saco de ventajas que le han regalado, pone a mal tiempo buena cara.

66.

Erostratismo extremo. — Podría haber Eróstratos que quemasen el mismo templo en el que son veneradas sus imágenes.

67.

El mundo de los diminutivos. — El hecho de que todo lo débil y necesitado de ayuda hable al corazón, nos acostumbra a indicar con términos diminutivos y atenuantes todo lo que habla a nuestro corazón — a *volverlo* por tanto, para nuestro sentimiento, débil y necesitado de ayuda.

68.

Mala cualidad de la compasión. — La compasión tiene por compañía a una particular impudicia: como quiere ayudar a toda costa, no siente apuro ni por los medios

para curar, ni por la índole y causa de la enfermedad, y ejerce sin descanso la curandería sobre la salud y la reputación de su paciente.

69.

Indiscreción. — También se da una impudicia con respecto a las obras; y arrimarse ya desde la adolescencia, remedándolas, a las más ilustres obras de todos los tiempos, con la confianza del tú a tú, demuestra una completa falta de pudor. — Otros son entrometidos sólo por ignorancia: no saben con quién se las ven, — como les ocurre no pocas veces a los filólogos viejos y jóvenes con respecto a las obras de los griegos.

70.

La voluntad se avergüenza del entendimiento[34]. — Con toda frialdad hacemos proyectos racionales contra nuestros afectos: pero luego cometemos los errores más burdos hacia ellos, ya que a menudo, a la hora de realizar el propósito, nos avergonzamos de la fría reflexión con la que los hemos concebido. Y de esta manera se acaba haciendo precisamente lo irrazonable, a causa de esa clase de terca generosidad que todo afecto lleva consigo.

71.

Por qué disgustan los escépticos de la moral. — Quien guarda un alto concepto de la propia moralidad, se enoja contra los escépticos en el campo de la moral: pues en ese ámbito en que él emplea todas sus fuerzas, debemos *maravillarnos*, pero no investigar o dudar. — Luego, hay naturalezas cuyo *último* residuo de moralidad es precisamente la fe en la moral: ellas se comportan igual contra los escépticos y, si es posible, de manera aún más pasional.

72.

Timidez. —Todos los moralistas son tímidos, porque saben que los toman por espías y traidores en cuanto se dan cuenta de sus inclinaciones. Además, saben en general que no son enérgicos en la acción: pues en medio de su obra, los motivos de su actuar casi terminan por desviar su atención de la obra misma.

73.

Un peligro para la moralidad general. — Las personas que son a un mismo tiempo nobles y honestas consiguen divinizar todas las diabluras urdidas por su honestidad, y así detienen por algún tiempo la balanza del juicio moral.

74.

El error más amargo. — Ofende de manera irreparable el descubrir que allí donde uno estaba convencido de ser amado, sólo se le tenía por un mueble y un adorno de salón, gracias al cual el señor de la casa podía desahogar ante los invitados su vanidad.

---

[34] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [63].

75.

Amor y dualidad. — ¿Qué otra cosa es el amor sino comprender y alegrarse de que el otro viva, actúe y sienta de manera distinta y opuesta a la nuestra? Para que el amor franquee los conflictos mediante la alegría, no debe ni quitarlos ni negarlos. — Incluso el amor hacia sí mismo tiene como presupuesto la dualidad (o multiplicidad) inseparable en una misma persona.

76.

Interpretar el sueño. — Lo que a veces durante la vigilia se sabe y se siente de manera poco clara — si hacia una persona se tiene mala o buena conciencia — el sueño nos lo enseña de manera completamente inequívoca.

77.

Exceso. — La madre del exceso no es la alegría, sino la falta de alegría.

78.

Castigar y elogiar. — Nadie acusa sin sentir un pensamiento secreto de castigo y venganza, — incluso cuando acusa al propio destino o a uno mismo. — Todo lamento es una acusación, toda expresión de alegría un elogio: hágase lo uno o lo otro, siempre hacemos a alguien responsable.

79.

Doblemente injustos. — A veces promovemos la verdad mediante una doble injusticia: cuando vemos y representamos uno tras otro los dos lados de una cosa que no somos capaces de ver juntos, pero de tal manera que en cada ocasión podemos desconocer o negar uno de los dos gracias a la ilusión de que lo que vemos es toda la verdad.

80.

Desconfianza. — La desconfianza en uno mismo no siempre se conduce de manera tímida e insegura sino a veces se vuelve casi frenética: para no temblar se ha emborrachado.

81.

Filosofía del advenedizo[35]. — Si por una vez uno quiere ser alguien, tiene que honrar a la propia sombra.

82.

Saber lavarse bien. —Hay que aprender a salir limpio de situaciones poco limpias, e incluso, si fuese necesario, a lavarse con agua sucia.

---

[35] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [53].

83.

Dejarse llevar. — Cuanto más se deja uno llevar, tanto menos nos dejan ir los demás.

84.

El bellaco inocente. — El camino que lleva al vicio y a toda clase de canalladas es lento y gradual. Al final, los enjambres de insectos de la mala conciencia han abandonado completamente a quien lo recorre y, aunque completamente infame, camina ya en la inocencia.

85.

Hacer planes. — Hacer planes y formar propósitos trae consigo muchos buenos sentimientos; y quien durante toda su vida pudiese ser nada más que un forjador-de-planes, sería una persona muy feliz: pero en algún momento tendría que descansar de esta actividad realizando un plan — y entonces le sobrevendrían enojos y desengaños.

86.

Con qué vemos el ideal. — Toda persona capaz se aferra a su capacidad y no sabe mirar libremente más allá de ella. Si no tuviese una buena dosis de imperfección, no podría alcanzar, a causa de su virtud, ninguna libertad ético-espiritual. Nuestros defectos son los ojos con los que miramos nuestro ideal.

87.

Elogio insincero. — Un elogio insincero produce después muchos más remordimientos que una censura insincera, probablemente porque con un elogio exagerado comprometemos nuestra capacidad de juicio mucho más que con una censura exagerada aunque injusta.

88.

Cómo se muera, es indiferente. — Todo lo que una persona, en la plenitud de la vida y en el apogeo de sus fuerzas, piensa sobre la muerte, es sin duda un testimonio muy instructivo sobre lo que se llama su carácter; pero la hora misma de la muerte, su comportamiento en el lecho de muerte, son casi indiferentes en este aspecto. El agotamiento gradual de la vida, sobre todo cuando mueren los ancianos, la irregular e insuficiente alimentación del cerebro durante esta última fase, la intensidad a veces muy violenta del dolor, el aspecto nuevo y desconocido de este nuevo estado y también, con demasiada frecuencia, el asalto y el retorno de miedos supersticiosos, como si de la muerte dependiesen muchas cosas y se franqueasen los puentes más aterradores — todo ello no *permite* que utilicemos la muerte como testimonio sobre el viviente. Tampoco es cierto que en general el moribundo sea *más sincero* que el viviente: antes bien, casi todos se ven empujados, por el aire solemne de los presentes, por los torrentes retenidos o desenfrenados de lágrimas y sentimientos, a una comedia de la vanidad consciente o inconsciente. La gravedad con la que se trata a todo moribundo ha sido siempre, para no pocos pobres diablos olvidados, el goce más exquisito de toda su vida, una especie de resarcimiento y compensación por muchas privaciones.

89.

La costumbre y su víctima. — El origen de la costumbre se remonta a dos pensamientos: «la comunidad vale más que el individuo» y «es preferible un beneficio duradero a uno pasajero»; de lo que se deduce que el beneficio duradero de la comunidad debe ser antepuesto sin dudarlo al beneficio del individuo, especialmente a su bienestar momentáneo, pero también a su beneficio duradero e incluso a su supervivencia. Aunque el individuo sufra por una institución que beneficia a la comunidad, aunque por su causa se entristezca y se hunda — la costumbre debe ser mantenida y la víctima sacrificada. Pero esta manera de ver sólo *surge* en aquellos que *no* son la víctima — pues ésta reivindica, por su parte, que el individuo puede valer más que la mayoría, y también que el goce presente, un instante en el paraíso, quizás haya que valorarlo más que un flaco sucederse de estados indoloros o de bienestar. Pero la filosofía de la víctima hace sonar su voz demasiado tarde: y así se atiene a la costumbre y a la *eticidad*: que no es más que el sentimiento de la totalidad de las costumbres bajo las cuales se vive y se ha sido educado — mas educados, no como individuos, sino como miembros de un todo, como números de una mayoría. — Por eso ocurre continuamente que el individuo, mediante su moralidad, se *iguala* a sí mismo *a la mayoría*.

90.

Lo bueno y la buena conciencia[36].— ¿Creéis que todas las cosas buenas han tenido en todo tiempo una buena conciencia? — La ciencia, algo sin duda muy bueno, entró en el mundo sin esta conciencia y carente por completo de todo *pathos*, merodeando secretamente y dando rodeos con el rostro tapado o velado, como un criminal, y siempre con el *sentimiento* de sentirse como mínimo un contrabandista. La buena conciencia tiene como fase previa a la mala conciencia — no como contrario: pues todo lo bueno alguna vez ha sido nuevo, y por tanto insólito, contra la costumbre, *inmoral*, y como un gusano roía el corazón de su afortunado inventor.

91.

El éxito santifica las intenciones. — No se tema seguir el camino que conduce a una virtud, aunque nos demos cuenta claramente de que los motivos que nos empujan no son otros más que el egoísmo, es decir, el interés, el placer personal, el temor y las consideraciones de salud, fama o gloria. A estos motivos se les llama bajos y egoístas: bien, pero si nos incitan a una virtud, como por ejemplo a la renuncia, a la fidelidad a un deber, al orden, a la economía, a la discreción y a la moderación, ¡escúchense, da igual cómo se les califique! Pues si se alcanza aquello que proponen, la virtud *conquistada ennoblecerá* siempre los motivos lejanos de nuestro actuar, gracias al aire puro que nos hace respirar y al bienestar espiritual que nos comunica, y a continuación realizaremos las mismas acciones sin esos toscos motivos que antes nos empujaban a hacerlo. — La educación debe por tanto *obligar* lo más posible a la virtud, conforme a la naturaleza del educando: la virtud misma, como un aire solar y estival del alma, podrá luego acabar su obra añadiendo madurez y dulzura.

---

[36] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [77].

92.

Cristómanos[37], *no cristianos*. — ¡Este sería entonces vuestro cristianismo! — Para *irritar* a los hombres ensalzáis a «Dios y sus santos»; y viceversa, cuando ensalzáis a los hombres, llegáis tan lejos que Dios y sus santos se ven obligados a irritarse. — Quisiera que aprendieseis al menos los modales cristianos, dado que tan ayunos estáis de la cortesía de un corazón cristiano.

93.

Sensaciones de la naturaleza en el pío y en el impío. — Una persona completamente pía debe ser objeto de nuestra veneración: pero también debe serlo una persona sincera y totalmente impía. Si con personas de la segunda clase nos hallamos como en proximidades de la alta montaña, donde tienen su origen los ríos más vigorosos, con los píos estamos como entre árboles repletos de linfa, umbrosos y tranquilos.

94.

Asesinatos judiciales. — Los dos mayores asesinatos judiciales de la historia del mundo son, sin rodeos, suicidios encubiertos, muy encubiertos. En ambos casos se *quería* morir; en ambos casos se dejó que la mano de la injusticia humana hundiese la espada en el propio pecho.

95.

«Amor»[38]. — El truco más sutil con el que el cristianismo consiguió aventajar a las otras religiones fue una palabra: habló de *amor*. Así se convirtió en la religión *lírica* (mientras que en sus otras dos creaciones el semitismo ha dado al mundo religiones épico-heroicas). En la palabra amor hay algo tan ambiguo y excitante, algo que suscita el recuerdo y la esperanza, que incluso la inteligencia más limitada y el corazón más frío sienten algo de su esplendor. Gracias a ella, la mujer más astuta y el hombre más vulgar piensan en los instantes más desinteresados de toda su vida, aunque en ellos Eros nunca haya alzado el vuelo; y esas innumerables personas que *sienten la falta* de amor por parte de los padres, de un hijo o de un amante, pero sobre todo las personas de una sensualidad sublimada, han hallado en el cristianismo su tesoro.

96.

El cristianismo realizado[39]. — En el seno del cristianismo existe también un modo de pensar epicúreo, que nace del pensamiento de que Dios sólo puede exigirle al hombre, criatura e imagen suya, lo que tiene que *poder* realizar, y que por tanto la virtud y la perfección cristianas son alcanzables y alcanzadas a menudo. Creer, por ejemplo, que uno *ama* a sus enemigos — aunque sea sólo una fe, imaginación y no

---

[37] «Christentümler», neologismo construido a semejanza de «Deutschtümler», usado éste para indicar despectivamente a la «teutomanía»: los nacionalistas germánicos más fanáticos.

[38] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [166] y 17 [19].

[39] Cfr. FP II, 1.ª, 29 [22 y 27].

una realidad psicológica (y por tanto no amor) — vuelve absolutamente *feliz*, mientras que se crea en ello realmente (¿por qué? A este respecto el psicólogo y el cristiano tendrán sin duda opiniones diferentes). Y así la *vida terrenal*, sólo con creer, es decir, con imaginarse que satisface, tanto esa pretensión de amar a los propios enemigos, como también todas las otras exigencias cristianas, y que se ha incorporado y apropiado realmente de la perfección divina, según la exhortación «sed perfectos como lo es vuestro señor del cielo»[40], puede realmente convertirse en una *vida bienaventurada*. El error puede por tanto hacer de la *promesa* de Cristo una verdad.

97.

Sobre el futuro del cristianismo. — Sobre la desaparición del cristianismo y sobre cuáles sean las zonas en las que cederá con mayor lentitud se puede formular una hipótesis, si se considera por qué *razones* y *adónde* el protestantismo se ha propagado con más fuerza. Como es sabido, prometió a un precio mucho más bajo lo que daba la vieja iglesia, es decir, sin costosos oficios fúnebres, sin peregrinajes, sin la pompa ni el boato clericales; se difundió sobre todo por la naciones nórdicas, con un menor arraigo, que las meridionales, en el simbolismo de la vieja iglesia y en el gusto por la forma; en el cristianismo de éstas sobrevivía el mucho más poderoso paganismo religioso, mientras que en el norte el cristianismo representaba la oposición y ruptura con las antiguas tradiciones patrias, y por ello desde el principio fue más algo del pensamiento que de los sentidos; pero, precisamente por ello, también mucho más fanático y tozudo en tiempos de peligro. Si se consigue erradicar el cristianismo del terreno del *pensamiento*, es fácil ver dónde empezará por desaparecer: justo allí donde se defiende con más fuerza. En otras partes se doblará pero no se partirá, perderá hojas, pero reverdecerá — porque allí los *sentidos* y no los pensamientos se habrán puesto de su parte. De todos modos son los sentidos los que alimentan la creencia de que, a pesar del dispendio de la iglesia, se administra siempre mejor y más cómodamente con ella que con las rigurosas relaciones laborales y salariales: ¡pues cuánto se estima el ocio (o la semipereza), cuando uno se ha habituado a él! Al mundo descristianizado los sentidos le objetan que en él se tiene que trabajar demasiado y que la ganancia de ocio es demasiado pobre; toman el partido de la magia — es decir, prefieren hacer trabajar a Dios por ellos (*oremus nos, Deus laboret!*[41]).

98.

Histrionismo y honestidad de los no creyentes[42]. — No existe ningún libro que contenga en medida tan grande y exprese de manera más ingenua lo que verdaderamente hace bien a toda persona — íntima y entusiasta felicidad, dispuesta al sacrificio y a la muerte, en el creer y mirar la *propia* verdad como verdad última — que el libro que habla de Cristo: en él una persona inteligente puede aprender todos los medios que pueden darle fama mundial a un libro, convertirlo en el amigo de todos, especialmente ese medio magistral de presentar todo como ya descubierto, y nada como venidero e incierto. Todos los libros eficaces buscan suscitar esa impresión,

---

[40] *Mateo*, 5, 48.
[41] «Oremos nosotros y que trabaje Dios».
[42] Cfr. FP II, 1.ª 28 [35].

como si en ellos se abarcase el horizonte intelectual y espiritual más amplio posible, y toda constelación visible presente y futura tuviese que girar en torno al sol que brilla en él. — Por las mismas razones que esos libros son de gran eficacia, ¿no debe ser entonces pobre de efecto un libro *puramente científico*? ¿No está condenado a vivir humildemente entre humildes, para ser en fin crucificado y no volver a resucitar? Respecto a todo lo que las personas religiosas proclaman de su «saber» y de su espíritu «sano», ¿todos los honestos hombres de ciencia no son «pobres de espíritu»? ¿No puede cualquier religión exigir mayor renuncia y sacar al egoísta de su egoísmo de manera más implacable que la ciencia? — — Más o menos así y, en cualquier caso, con cierto histrionismo podemos hablar *nosotros* cuando tenemos que defendernos de ciertos creyentes: puesto que es casi imposible conducir una defensa sin un poco de histrionismo. Pero entre nosotros el lenguaje tiene que ser más franco: nos servimos de una libertad que aquellos no pueden comprender ni siquiera en su propio interés. ¡Fuera entonces la capucha de la renuncia! ¡el aspecto de humildad! Mucho más y mucho mejor: ¡así suena nuestra verdad! Si la ciencia no fuese unida al *placer* de conocer, a la *utilidad* de lo descubierto, ¿qué nos importaría la ciencia? Si un poco de fe, de amor y esperanza no empujasen nuestra alma al conocimiento, ¿qué nos atraería a la ciencia? Y si en la ciencia el yo no debe significar nada, en la república de los hombres científicos el dichoso yo inventivo, más aún cualquier yo honesto y aplicado, significa muchísimo. El aprecio de aquellos que saben apreciar, la alegría de aquellos a los queremos o admiramos, a veces la fama o una modesta inmortalidad de la persona son el premio que se puede obtener por esa despersonalización, por no hablar de las perspectivas y recompensas menores, a pesar de que gracias a ellas precisamente la mayoría ha jurado y seguirá jurando fidelidad a las leyes de esa república y en general de la ciencia. Si en cierta medida no siguiéramos siendo hombres *acientíficos*, ¡qué nos importaría la ciencia! En resumen, y dicho rotunda, llanamente y sin ambages: *para un ser puramente cognoscente el conocimiento sería indiferente*. — Lo que nos distingue de los píos y los creyentes, no es la cualidad, sino la cantidad de fe y piedad: nosotros nos contentamos con menos. Pero aquellos nos gritarán — ¡entonces contentaos y mostraos como tales! — A lo que podríamos replicar con facilidad: «En efecto, ¡no estamos entre los más insatisfechos! ¡Pero vosotros, si vuestra fe os hace bienaventurados, entonces mostraos también como tales! ¡A vuestra fe siempre le han dañado más vuestras caras que vuestras razones! Si llevaseis escrito en el rostro el alegre mensaje de vuestra Biblia, no os haría falta obstinaros tanto en exigir fe en la autoridad de este libro: vuestras palabras y vuestras acciones deberían volver continuamente superflua la Biblia, ¡y mediante vosotros deberían nacer nuevas Biblia sin cesar! Y en cambio, toda vuestra apología del cristianismo tiene sus raíces en vuestra falta de cristianismo; con vuestra defensa escribís vuestra propia acta de acusación. Pero si quisieseis salir de vuestra insuficiencia de cristianismo, reflexionad sobre la experiencia de dos milenios: que, vestida bajo la forma de una modesta pregunta, suena así: «Si Cristo quería redimir verdaderamente el mundo, ¿no podría haber fallado?»

99.

El poeta como guía para el porvenir. — Todo el excedente de fuerza poética que sigue habiendo en el hombre actual y que no se gasta en plasmar la vida debería consagrarse por entero a un solo fin: no a retratar el presente y a revivir y poetizar el pa-

sado, sino a indicar el camino del porvenir — y no en el sentido de que el poeta, cual fantástico economista nacional, debiera anticipar la imagen de mejores condiciones de la sociedad y el pueblo y sus posibilidades de realización. Más bien, como antiguamente los artistas desarrollaban poéticamente las imágenes de los dioses, él ahora debería *desarrollar poéticamente* una bella imagen del hombre y rastrear, *en medio* de nuestro mundo y nuestra realidad moderna, sin rechazarlos y sustraerse a ellos de manera forzada, esos casos en los que es aún posible un alma grande y bella; allí donde puede ser encarnada aún en formas armónicas y proporcionadas, dándole visibilidad, duración y ejemplaridad, y así, estimulando la imitación y la envidia, ayudar a construir el porvenir. Los poemas de esta clase de poetas se distinguirían porque se mostrarían despojados de la ardorosa atmósfera de las *pasiones* y protegidos de ella: la equivocación irremediable, el destrozo de todas las cuerdas del arpa humana, la risa burlona y el rechinar de dientes y todo lo trágico y cómico empleados en el viejo sentido, serían considerados, frente a este nuevo arte, como un fastidioso embrutecimiento arcaizante de la imagen del hombre. Fuerza, bondad, moderación, pureza y espontánea, innata mesura en las personas y sus acciones: un terreno allanado que le daría a los pies reposo y placer, un cielo luminoso reflejándose en los rostros y los sucesos, el saber y el arte reunidos en una nueva unidad, el espíritu conviviendo sin arrogancia ni celos con su hermana, el alma, y sacando de la contraposición la gracia de la seriedad y no la impaciencia de la división: — todo esto sería el envoltorio, lo universal, el fondo dorado sobre el que sólo ahora las delicadas *diferencias* del ideal encarnado compondrían la verdadera *pintura* — la de una grandeza humana creciendo día a día. — A partir de *Goethe* más de un camino conduce a esta poesía del porvenir: pero hacen falta buenos pioneros y sobre todo una energía mucho mayor que la que poseen los poetas actuales, irresponsables pintores de la semibestia, y de la inmadurez y el exceso confundidos con la fuerza y la naturaleza.

100.

La musa como Pentesilea. — «Antes pudrirse que dejar de ser una mujer *atractiva*». Cuando la musa comienza a pensar así, el final de su arte está de nuevo cerca. Puede ser un final trágico pero también cómico.

101.

En qué consiste el rodeo que conduce a lo bello[43]. — Si lo bello es idéntico a lo deleitable — pues esto cantaban una vez las musas — lo útil constituye el *rodeo*, a menudo necesario, que conduce *a lo bello*; y puede, con todo derecho, rechazar el miope reproche de los hombres del instante, que no quieren esperar y creen poder alcanzar todas las cosas buenas sin rodeos.

102.

Para la exculpación de muchas culpas. — El deseo incesante de crear y la continua mirada escrutadora hacia el exterior impiden al artista el conseguir mejorar y embellecer su persona, es decir, el crearse *a sí mismo* — a menos que su ambición no

[43] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [89] y 32 [18].

sea tan grande como para obligarlo a mostrarse siempre, también en el trato con los demás, a la altura de la creciente belleza y nobleza de sus obras. De todos modos, sólo tiene una cantidad limitada de fuerzas: de lo que aplica *a sí mismo* — ¿no deja de beneficiarse su *obra*? — y viceversa.

103.

Satisfacer a los mejores. — Cuando con el propio arte «se satisface a los mejores de su época», esto es una señal de que *no se satisfará* a los mejores de la época siguiente: sin duda «uno habrá vivido para todas las épocas», — la aprobación de los mejores garantiza la gloria.

104.

De la misma estofa. — Cuando se es de la misma estofa que un libro o una obra de arte, se está convencido en lo más profundo de sí de que son excelentes, y se ofende uno si los demás los encuentran feos, exagerados o fanfarrones.

105.

Lenguaje y sentimiento. — Que el lenguaje no nos ha sido dado para comunicar el *sentimiento* se puede ver en el hecho de que todas las personas sencillas se avergüenzan al tener que buscar palabras para sus emociones más profundas: las comunican sólo con sus actos, y aún así se ruborizan si el otro parece adivinar sus motivaciones. Entre los poetas, a quienes la divinidad les ha denegado en general este pudor, los más nobles son de todos modos los más lacónicos en el lenguaje del sentimiento, y los que dejan traslucir siempre cierta constricción; mientras que los auténticos poetas del sentimiento son desvergonzados en su vida práctica la mayoría de las veces.

106.

Error acerca de una privación. — Quien no se ha deshabituado largo tiempo y del todo de cierta clase de arte, sino que sigue viviendo en él como en casa, no puede ni de lejos entender de *cuán poco* se priva uno viviendo sin él.

107.

Tres cuartos de fuerza[44]. — Una obra que deba dar una impresión de salud tiene que ser producida a lo más con tres cuartos de la fuerza de su autor. Si en cambio va hasta su límite extremo, la obra sofoca y angustia al espectador con su tensión. Todas las cosas buenas tienen cierto desenfado, y yacen como vacas en un prado.

108.

Rechazar como invitado al hambre. — Puesto que para el hambriento los manjares más refinados le sirven igual que los más bastos, un artista con ciertas exigencias no pensará nunca en invitar a su comida a un hambriento.

---

[44] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [150].

109.

Vivir sin arte ni vino. — Con las obras de arte pasa como con el vino: mejor no necesitar ni de uno ni de otro, contentarse con el agua y con el fuego interior y la dulzura de ánimo trasformar por sí mismo el agua en vino.

110.

El genio depredador[45]. — El genio depredador en las artes, que sabe engañar incluso a los espíritus sutiles, nace cuando uno desde joven considera sin vacilar que es una presa libre todo lo bueno que no esté claramente protegido por ley como propiedad de una determinada persona. Ahora bien, todo lo bueno de épocas y maestros de otros tiempos se haya libremente disperso aquí y allá, rodeado y protegido por el reverente temor de los pocos que saben reconocerlo; a estos pocos se opone aquel genio, fuerte por su carencia de pudor, y acumulará una riqueza que a su vez producirá temor y veneración.

111.

A los poetas de las grandes ciudades. — En los jardines de la poesía actual se nota que las cloacas de la gran ciudad están demasiado cerca: al perfume de las flores se mezcla algo que traiciona náusea y putrefacción. — Pregunto con dolor: ¿tanta necesidad tenéis, poetas, de invitar siempre como padrinos a la chanza y la inmundicia, cuando tenéis que bautizar algún sentimiento bello e inocente? ¿Es que tenéis que imponerle siempre a vuestra noble diosa un gorro de bufón y diablo? ¿Pero de dónde os viene esta necesidad, este deber? — Del hecho precisamente de que vivís demasiado cerca de la cloaca.

112.

De la sal del discurso. — Nadie ha sabido explicar aún por qué los escritores griegos han usado con tanta parsimonia los medios expresivos que tenían a su disposición en cantidad inaudita, de modo que cualquier libro post-griego parece en comparación estridente, abigarrado y exagerado. Se dice que a medida que se va hacia los hielos polares, así como hacia los países más cálidos, el empleo de la sal se vuelve más mesurado, mientras que los habitantes de las llanuras y las costas en las zonas más templadas lo utilizan con abundancia. ¿No podrían los griegos haber tenido menos necesidad de sal y especias que nosotros por una doble razón, esto es, porque su entendimiento era más frío y claro, y su apasionada naturaleza de fondo era, en cambio, mucho más tropical que la nuestra?

113.

El escritor más libre. — ¡Cómo podría, en un libro para espíritus libres, no mencionarse a Laurence Sterne, que Goethe honraba como el espíritu más libre de su siglo! que se contente al menos con que aquí se le llame el escritor más libre de todos los tiem-

[45] Cfr. FP II, 1.ª, 33 [4].

pos, de modo que, en comparación, todos los demás parecen fríos, torpes, intolerantes y rústicos. En él se podría alabar, no la cerrada y clara melodía, sino la «melodía infinita», si con esta palabra se define un estilo artístico en el cual la forma definitiva resulta rota de continuo, desplazada, retraducida a lo indefinido, hasta significar una cosa y otra al mismo tiempo. Sterne es el gran maestro de la *ambigüedad* — tomando este término, desde luego, en sentido mucho más amplio de lo que se hace normalmente cuando nos referimos a relaciones sexuales. Hay que dar por perdido al lector que quiera saber siempre exactamente qué pensaba Sterne en realidad sobre algo y si, al hablar de ello, ponía una cara seria o risueña: pues sabe hacer lo uno y lo otro con un solo movimiento del rostro y sabe también, más aún quiere, a la vez tener razón y no tenerla, trenzar melancolía y farsa. Sus digresiones son al mismo tiempo continuaciones de la narración y desarrollo ulterior de la historia; sus sentencias incluyen a la vez ironía hacia todo lo sentencioso; su aversión por lo serio va unida a la tendencia a no tomarse nada con superficialidad y exteriormente. Así suscita en el buen lector una sensación de inseguridad sobre si uno anda, está de pie o está tendido: una sensación muy parecida a la de flotar. Al ser el autor más dúctil, comunica también al lector parte de esta ductilidad. Más aún, Sterne intercambia de repente las partes y se convierte tanto en lector como en autor; su libro se asemeja a un espectáculo en el espectáculo, a un público de teatro ante un público de teatro. Al humor de Sterne hay que abandonarse sin condiciones — y por lo demás esperar que sea benévolo, siempre benévolo. — Extraña e instructiva es la actitud de un gran escritor como Diderot frente a esta ambigüedad general de Sterne: es decir, una actitud también muy ambigua — y esto es precisamente puro hiperhumor al estilo Sterne. En su *Jacques le fataliste*[46], ¿lo ha imitado, admirado, ridiculizado o parodiado? — no puede saberse — y quizás fuese esto lo que quería el autor. Esta duda es lo que hace que los franceses *no rindan justicia* a la obra de uno de sus principales maestros (que no debe que avergonzarse frente a ningún autor antiguo o moderno). Los franceses son demasiado serios para el humor — y sobre todo para tomarse con humor el humor mismo. — ¿Acaso hace falta añadir que entre todos los grandes escritores, Sterne es el peor modelo y el tipo de autor propiamente antiejemplar, y que incluso Diderot tuvo que pagar su atrevimiento? Aquello de lo que los buenos franceses y, antes que ellos, algunos griegos y romanos quisieron y fueron capaces como prosistas es justo lo contrario de lo que Sterne quiere y es capaz: se alza así como magistral excepción por encima de todo lo que los grandes artistas de la escritura se exigen a sí mismos: disciplina, completud, carácter, constancia en los propósitos, capacidad de una visión global, simplicidad, contención en el desarrollo y en la expresión. — Desgraciadamente, Sterne como persona parece haber sido demasiado afín al escritor Sterne: su alma de ardilla saltaba con incontenible inquietud de una rama a otra; sólo conocía lo que está entre lo sublime y lo canallesco; había estado en todas partes, pero siempre con su descarado ojo húmedo y su sensible juego expresivo. Él fue, si el lenguaje no se asusta de estas comparaciones, de una buena voluntad despiadada, de una imaginación barroca en el disfrute, más aún, depravada, casi poseyó la tímida gracia de la inocencia. Una ambigüedad semejante, en carne y hueso, una libertad de espíritu tan grande en cada fibra y músculo de su cuerpo, tal como las poseyó él, quizás no las haya alcanzado hombre alguno.

[46] D. Diderot, *Jacques el fatalista*, ed. F. de Azúa, Madrid, Punto de Lectura, 2008.

114.

Realidad seleccionada. — Igual que el buen prosista sólo selecciona palabras del lenguaje corriente, pero no todas las palabras que hay en él — de donde nace precisamente el estilo seleccionado —, el buen poeta del futuro sólo representará *lo real* y renunciará a todos los argumentos fantásticos, supersticiosos, medio honestos y superados, sobre los cuales los poetas anteriores demostraron su fuerza. Sólo realidad, pero sin duda no toda la realidad — ¡sino una realidad seleccionada!

115.

Degeneración del arte. — Junto a las especies puras de arte, la de la gran calma y la del gran movimiento, se dan degeneraciones — el arte deseoso de calma y pretensioso, y el arte excitado: ambos desean que sus debilidades sean tomadas por virtudes y que se les considere como los verdaderos tipos de arte.

116.

Al héroe de hoy le falta color. — A los verdaderos poetas y artistas del presente les gusta pintar sus cuadros sobre un fondo salpicado de rojos, verdes, grises y oro, el fondo de una *nerviosa sensualidad*: en esto son expertos los hijos de este siglo. Esto tiene la ventaja de que si no miramos esos cuadros con los ojos del siglo, las figuras más grandes que ellos pintan parecen tener en sí cierto centelleo, cierto temblor y remolino: de modo que no las creemos capaces de acciones heroicas, sino con mucho de brillantes poses de héroe.

117.

Estilo sobrecargado. — En el arte el estilo demasiado recargado es la consecuencia del empobrecimiento de la fuerza organizadora, y al mismo tiempo de una existencia dilapidadora de medios y fines. — En los inicios del arte se encuentra a veces el fenómeno exactamente contrario.

118.

Pulchrum est paucorum hominum[47]. — La historia y la experiencia nos dicen que la monstruosidad rica de significados, que excita misteriosamente la fantasía y la transporta más allá de lo real y cotidiano, es más *antigua* y crece de manera más exuberante en el arte, que lo bello y la veneración que se le tributa, — y que vuelve a despuntar en seguida en cuanto se oscurece el sentido de la belleza. Parece ser que para la mayor parte de los hombres esa monstruosidad es más necesaria que lo bello: justamente porque contiene un narcótico más basto.

119.

Origen del gusto hacia las obras de arte. — Si se piensa en los primeros gérmenes del sentido artístico y se pregunta qué especies diferentes de alegrías fueron pro-

[47] Máxima inspirada en Horacio, *Sátiras*, lib. I, 9, 43-61, en *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, ed. J. L. Moralejo, Madrid, Gredos, 2008, pp. 117-118.

ducidas por los inicios del arte, por ejemplo entre pueblos salvajes, hallamos ante todo la alegría de *entender* lo que otro *piensa*; el arte en este caso es como un dar a resolver enigmas, que a quien los adivina le proporciona el goce por el acto de intuir y la propia agudeza. — Luego, frente a la obra de arte más tosca, uno se acuerda de aquello que en la propia experiencia ha sido placentero y se experimenta alegría, por ejemplo cuando el artista alude a un caza, a una victoria o a un matrimonio. — Además, uno puede sentirse excitado, conmovido, emocionado por el tema representado, por ejemplo cuando se exaltan la venganza o el peligro. Aquí el goce consiste en la excitación misma, en la victoria sobre el aburrimiento. — También el recuerdo de lo desagradable, en la medida en que ha sido superado y hace que resultemos interesantes como tema artístico frente a quien escucha (como cuando el cantor describe las peripecias de un valiente navegante) puede proporcionar una gran alegría, que luego es adscrita al arte. — Ya un tipo más refinado es esa alegría que nace de la visión de lo regular y simétrico, en las líneas, los puntos y los ritmos; pues por analogía despierta la simpatía hacia todo lo que en la vida es ordenado y regular, lo único a lo que se debe todo bienestar: en el culto de lo simétrico se veneran por tanto inconscientemente la regla y la armonía como fuentes de la propia felicidad; esta alegría es una especie de canto de alabanzas. Sólo después de que de alguna manera nos hayamos saciado de esta última alegría nace el sentimiento, aún más refinado, de que también en la ruptura de la simetría y de la regularidad puede existir un goce; cuando por ejemplo nos empuja a buscar las razones de la aparente irracionalidad, por lo que entonces el sentimiento consiste en una especie de estético resolver enigmas, como un género más alto de la alegría artística mencionada antes. — Quien profundice ulteriormente en estas consideraciones se dará cuenta de a *qué especie de hipótesis* se renuncia aquí por principio, con el fin de explicar los fenómenos estéticos.

120.

No demasiado cerca. — Para los buenos pensamientos es una desventaja el sucederse con demasiada rapidez; pues se tapan unos a otros la visión. Por esto los más grandes artistas y escritores han hecho abundante uso de lo mediocre.

121.

Tosquedad y debilidad[48]. — Los artistas de todos los tiempos han descubierto que en la *tosquedad* reside cierta fuerza, y que no todos los que quieren ser toscos pueden conseguirlo; y también que ciertos tipos de *debilidad* actúan con fuerza sobre el sentimiento. De ello se han obtenido no pocos recursos para los medios artísticos, de modo que abstenerse de ello resulte difícil incluso a los artistas más grandes y exigentes.

122.

Buena memoria. — Algunos no llegan a ser pensadores simplemente porque tienen una memoria demasiado buena.

[48] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [4].

123.

Abrir el apetito en lugar de saciarlo. — Los grandes artistas imaginan que con su arte toman posesión de un alma y la colman: en realidad, y a menudo para su dolorosa desilusión, ese alma sólo se ha vuelto más receptiva e incolmable, de manera que ahora diez artistas de los más grandes podrían precipitarse en su profundidad sin llegar a saciarla.

124.

Miedo de artistas[49]. — El miedo a que se pueda creer que sus figuras no *viven*, puede empujar a los artistas de gusto decadente a representarlas de manera que se comporten como *locas*: igual que, a causa del mismo miedo, los primeros artistas griegos les daban incluso a los moribundos y a los heridos graves esa sonrisa que conocían como el signo más claro de la vida — sin preocuparse por lo que en este caso hace la naturaleza con el ser que aún vive pero al que ya casi no le queda vida.

125.

El círculo debe cerrarse. — Quien ha seguido una filosofía o una forma artística hasta el final de su recorrido y ha rodeado su final entiende por propia experiencia por qué los maestros posteriores se separaron de ellos, a menudo con aire de desprecio, hacia otros caminos. El círculo, en efecto, debe ser cerrado — pero el individuo, incluso el más grande, se mantiene firme en su punto de la periferia, con una implacable expresión de porfía, como si el círculo no debiera cerrarse nunca.

126.

Arte antiguo y alma del presente[50]. — Puesto que todo arte cada vez se vuelve más capaz de expresar estados de ánimo emocionados, delicados, drásticos, apasionados, los maestros más recientes, viciados por estos medios expresivos, experimentan cierto desasosiego ante las obras del pasado, como si a los antiguos les hubiesen faltado los medios, o incluso algunos presupuestos técnicos, para conseguir que su alma hablase claramente; y piensan que en esto deben ayudarles, pues creen en la igualdad, incluso en la unidad de todas las almas. En realidad, el alma de esos maestros fue distinta, acaso *más grande*, pero más fría y aún adversa a dejarse seducir por la vitalidad: la medida, la simetría, el desprecio por lo gracioso y lo delicioso, una inconsciente aspereza y frescor matutino, un esquivar la pasión, como si con ella el arte se arruinase — éste es el modo de pensar y la moralidad de todos los maestros antiguos, quienes eligieron y dieron vida a sus medios expresivos, no de manera casual, sino necesaria según la misma moralidad. — Pero, entendido esto, ¿acaso debe negarse al que viene después el derecho de infundir en las obras antiguas su propia alma? No, porque sólo gracias a que le demos nuestra propia alma ellas pueden continuar viviendo: sólo *nuestra* sangre puede conseguir que ellas *nos* hablen. Una presentación verdaderamente «histórica» hablaría como un espectro a los espectros. — A los grandes artistas del pasado se les

[49] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª 30 [62 y 84].
[50] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [25], 23 [138] y 23 [190].

hace menos honor con esa estéril reverencia que deja toda palabra, toda nota así como han sido colocadas, que con eficaces intentos de ayudarlos una y otra vez a cobrar vida. — En efecto: imaginémonos que Beethoven volviese de repente y que ante él se tocase una de sus obras con la plenitud de sentimientos y el refinamiento de los nervios más modernos, que representan la fama de nuestros maestros de la interpretación musical: probablemente se quedaría largo rato sin palabras, dudando si levantar la mano para maldecir o bendecir, pero acaso al final diría: «¡Bueno, bueno! Esto no es ni yo ni no-yo, sino un tercero — incluso me parece correcto, aunque no sea *lo correcto*. Pero allá vosotros, dado que de todos modos sois vosotros los oyentes — y quien vive tiene razón, dice nuestro Schiller[51]. Así pues, *mantened* vuestro criterio y dejadme volver abajo».

127.

Contra los que critican la brevedad. — Algo dicho de manera breve puede ser el fruto y la cosecha de una prolongada meditación: pero el lector que en este campo es un novato y que aún no ha reflexionado sobre ello, en todo lo dicho brevemente ve algo de embrionario, no sin una mirada de reproche hacia el autor que le ha servido en la mesa semejante comida tan poco crecida y madurada.

128.

Contra los miopes. — ¿Pensáis que tiene que ser una obra fragmentaria porque se os da (y tiene que darse) en fragmentos?

129.

Lectores de sentencias. — Los peores lectores de sentencias son los amigos del autor cuando se dedican con celo a adivinar, en las ideas generales, el particular al que debe su origen la sentencia: pues con su entrometimiento destruyen todo el trabajo del autor, de manera que, en el mejor y el peor de los casos, en lugar de una disposición o una enseñanza filosófica no sacan más, merecidamente, que la satisfacción de una vulgar curiosidad.

130.

Descortesía del lector[52]. — La doble descortesía del lector con respecto al autor es la de alabar su segundo libro a expensas del primero (o viceversa) y la de querer que el autor se lo agradezca.

131.

Lo excitante en la historia del arte. — Si se recorre la historia de un arte, por ejemplo la de la elocuencia griega, procediendo de maestro en maestro, y frente al

---

[51] Cfr. el poema de F. Schiller, «An die Freunde [A los amigos]» 1802, en *Sämmtliche Werke. Erstes Bändchen*, Stuttgart y Tubinga, J. G. Cotta, 1822 (BN): «¡Nosotros vivimos, vivimos! Nuestras son las horas / Y el que vive tiene razón».

[52] Cfr. FP II, 1.ª, 18 [24].

cuidado cada vez mayor puesto en obedecer a todas las leyes y autolimitaciones viejas y nuevas, se termina por llegar a una dolorosa tensión: se entiende entonces que el arco *tenga que* romperse, y que la llamada composición inorgánica, recubierta y disfrazada por los medios expresivos más sorprendentes — en este caso, el estilo barroco del asianismo — fue un día una necesidad y casi un *acto benéfico*.

132.

A los grandes del arte. — Ese entusiasmo por un asunto que tú, grande, llevas dentro del mundo, vuelve *achaparrada* la inteligencia de muchos. Saber esto humilla. Pero el entusiasta lleva su joroba con placer y orgullo: en este aspecto tienes el consuelo de que gracias a ti ha *aumentado* la felicidad en el mundo.

133.

Sin conciencia estética. — Los verdaderos fanáticos de un partido artístico son esas naturalezas, totalmente antiartísticas, que ni siquiera han sabido penetrar en los elementos de la teoría del arte y de las capacidades artísticas, pero se sienten fuertemente impresionadas por los efectos más *elementares* de un arte. Para ellos no existe una conciencia estética — y por tanto no hay nada que pueda frenarlos en su fanatismo.

134.

Cómo debe moverse el alma según la nueva música[53]. — La finalidad artística que persigue la nueva música con aquello que ahora se resalta con fuerza, aunque de manera poco clara, como «melodía infinita», podemos entenderlo como un adentrarse en el mar, un ir dejando de hacer pie y un abandonarse al fin a merced del ondulante elemento: no hay más remedio que *nadar*. En la música habida hasta ahora había que *danzar* en un vaivén gracioso, solemne o fogoso, más rápido o más lento: y la medida necesaria para ello, la observancia de unas unidades de tiempo e intensidad determinadas y equivalentes, exigían al alma del oyente una *atención* constante: en el contraste entre esta corriente de aire frío de la atención y la cálida respiración del entusiasmo musical residía la fascinación de esta música. — Richard Wagner buscó otra clase *de movimiento del alma* que, como se ha dicho, es afín al nadar y flotar. Quizá sea esto lo más esencial de todas sus innovaciones. Su célebre recurso artístico, surgido de esta voluntad y conforme a ella — la «melodía infinita» — se esfuerza en romper e incluso mofarse de toda simetría matemática de tempo e intensidad; es extremadamente rico en la invención de estos efectos, que a las antiguos oídos suenan como paradojas y blasfemias rítmicas. Teme la petrificación, la cristalización, la transición de la música a lo arquitectónico, — y así a un ritmo de dos tiempos contrapone uno de tres, no raramente introduce ritmos de cinco y siete tiempos, repite en seguida la misma frase, pero con una dilatación tan grande que duplica o triplica su duración. A partir de una fácil imitación de artificios semejantes puede surgir un grave peligro para la música: siempre, junto a la extremada madurez del sentido rítmico, se esconde al acecho el embrutecimiento, la decadencia del rit-

[53] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [3] y 10 [16].

mo. Este peligro se vuelve mucho más serio sobre todo cuando esta clase de música se apoya de manera cada vez más estrecha en un arte dramático y un lenguaje gestual completamente naturalistas, no educados ni dominados mediante una plasticidad superior, que en sí mismos no tienen ninguna medida ni pueden comunicar medida alguna al elemento al que van adheridas, a la naturaleza *demasiado femenina* de la música.

135.

Poeta y realidad. — La musa del poeta que no está *enamorado* de la realidad nunca llegará a ella y le dará hijos de ojos hundidos y huesos demasiado débiles.

136.

Medios y fin[54]. — En el arte el fin no santifica los medios: pero medios santos pueden santificar el fin.

137.

Los peores lectores. — Los peores lectores son aquellos que se comportan como soldados entregados al pillaje: se llevan aquello que les aprovecha, ensucian y revuelven el resto, y escarnecen el conjunto.

138.

Rasgos distintivos de un buen escritor. — Los buenos escritores tienen dos cosas en común: prefieren ser entendidos a admirados; y no escriben para los lectores mordaces y demasiado sutiles.

139.

Los géneros mixtos. — En las artes, los géneros mixtos son el testimonio de la desconfianza que sus autores sentían por sus propias fuerzas: buscaron recursos auxiliares, abogados, tapaderas — así el poeta que llama en su ayuda a la filosofía, el músico al drama, el pensador a la retórica.

140.

Mantener la boca cerrada. — El autor debe mantener su boca cerrada cuando su obra la abre.

141.

Insignias de rango[55]. — Todos los poetas y escritores enamorados del superlativo quieren más de lo que pueden.

---

[54] Cfr. FP II, 1.ª, 32 [4].
[55] Cfr. FP II, 1.ª 30 [150].

142.

Libros fríos. — El buen pensador cuenta con lectores que compartan el goce que conlleva el saber pensar: de modo que un libro que parece frío y prosaico, contemplado bajo una mirada correcta, puede aparecer rodeado por el resplandor solar de una serenidad espiritual y como un auténtico consuelo para el alma.

143.

Artificio de los torpes. — El pensador torpe elige habitualmente como aliadas la verbosidad o la solemnidad: con la primera pretende conseguir agilidad y fluidez, con la segunda quiere dar la impresión de que su cualidad es el efecto de una voluntad libre, de una intención artística, para obtener dignidad, la cual exige lentitud de movimiento.

144.

Sobre el estilo barroco[56]. — Quien como pensador y escritor sabe que no ha nacido para la dialéctica y el encadenamiento de los pensamientos, recurrirá involuntariamente a lo *retórico* y *dramático*: pues al final lo que le interesa es *hacerse entender* y conseguir así poder, lo mismo da que sea conduciendo hacia sí mismo el sentimiento por un camino llano, o asaltándolo de repente — como pastor o como ladrón. Esto vale también para las artes figurativas y las de las musas, en las que el sentimiento de una carencia de dialéctica o de una insuficiencia expresiva y narrativa, junto con un exuberante y arrollador instinto formal, fomenta esa clase de estilo que llamamos *estilo barroco*. — Sólo en las personas mal informadas y prepotentes provoca este término un sentimiento inmediato de desprecio. El estilo barroco nace cada vez que un gran arte se marchita, al haberse vuelto demasiado exigentes los requisitos artísticos para la expresión clásica, como un puro acontecimiento natural, que se contempla con melancolía —porque precede a la noche—, pero al mismo tiempo con admiración por su arte de hallar recursos expresivos y narrativos apropiados a él. Se incluyen en ellos la elección de temas y tramas de elevadísima tensión dramática, ante los que tiembla el corazón aún sin estar elaborados artísticamente, pues el cielo y el infierno del sentimiento están demasiado próximos; a continuación, la elocuencia de intensos afectos y gestos, de lo feo-sublime, de las grandes masas y en general de la cantidad en sí — tal como ya se anunció en Miguel Ángel, el padre o abuelo de los artistas barrocos italianos —; la luz crepuscular, transfiguradora o del ardor pasional sobre formas delineadas con enorme intensidad; además, continuamente nuevas audacias en medios y planteamientos, resaltadas con fuerza por el artista para los artistas, mientras que el profano no puede más que imaginarse estar presenciando el constante desbordamiento espontáneo de todas las cornucopias de un originario arte de la naturaleza: todas estas cualidades que hacen la grandeza de ese estilo no son posibles ni toleradas en las épocas primitivas, preclásicas y clásicas de un género artístico, tales exquisiteces penden largo tiempo del árbol como frutos prohibidos. — Precisamente ahora que la *música* entra en esta última época se puede conocer el fenómeno del estilo barroco en su particular esplendor y a partir él, por comparación, aprender mucho sobre las épocas pasadas.

[56] Cfr. FP II, 1.ª, 32 [3].

En efecto, desde los tiempos de los griegos ya ha habido a menudo un estilo barroco en la poesía, la elocuencia, la prosa y la escultura no menos que en la arquitectura — y en cada ocasión, aún careciendo siempre de la suprema nobleza y de la perfección inocente, inconsciente y triunfante, ha sido un beneficio para los mejores y más serios de su tiempo: — por tanto, como se ha dicho, es una prepotencia juzgarlo sin más con desprecio, por más que pueda considerarse feliz todo aquél cuya sensibilidad no haya sido embotada por él para el estilo más puro y grande.

145.

Valor de los libros honestos. — Los libros honestos vuelven honesto al lector, al menos en cuanto hacen salir fuera su odio y su aversión, que la pícara astucia sabe esconder muy bien. Pero ante un libro nos dejamos llevar, por mucho que ante las personas seamos retraídos.

146.

De qué manera el arte crea un partido. — Bellos pasajes sueltos, un desarrollo de conjunto emocionante y al final estados de ánimo que arrastran y estremecen — *tantas cosas así* son accesibles en una obra de arte para la mayoría profana: y en un período del arte en que se busca *pasar al lado de* los artistas a la gran masa de los profanos, es decir, crear un partido, acaso para la conservación del arte en general, aquel que crea hará bien en no dar *más* de la cuenta, con el fin de no convertirse en disipador de su propia fuerza en terrenos en los que nadie se lo agradecerá. Pues *ir más lejos* — imitando la naturaleza en su dar forma y hacer crecer *de manera orgánica* — significaría en este caso: sembrar en el agua.

147.

Hacerse grande en detrimento de la historia. — Todo maestro reciente, que encauza por *su* camino el gusto de los consumidores de arte, causa sin quererlo una selección y revalorización de los maestros antiguos y sus obras: lo que en ellos hay de conforme y afín *a él*, lo que lo anticipa y anuncia vale de ese momento en adelante como lo verdaderamente *significativo* en ellos y sus obras, — un fruto en el que se esconde normalmente el gusano de un gran *error.*

148.

Cómo se gana una época para el arte. — Con ayuda de todas las artes de magia de artistas y pensadores, enséñese a los hombres a sentir veneración por sus defectos, por su pobreza espiritual, por sus ofuscaciones y pasiones insensatas — y esto es posible —, muéstrese del crimen y de la demencia sólo el lado sublime, de la debilidad de los apáticos y de los ciegamente devotos solamente lo que de un tal estado conmueve y habla al corazón, también esto ha ocurrido muy a menudo —: éste es el medio para infundir, incluso a una época ajena por entero al arte y a la filosofía, un *amor* entusiasmado por ambas (sobre todo hacia los artistas y pensadores en cuanto personas), y, en malas circunstancias, quizá sea el único medio para conservar la existencia de criaturas tan delicadas y amenazadas.

149.

Crítica y alegría[57]. — La crítica, tanto la parcial e injusta como la inteligente, proporciona tanto placer a quien la ejerce que el mundo debe agradecer toda obra y acción que estimule mucho y a muchos a la crítica: pues deja tras ella una reluciente estela de alegría, ingenio, admiración de sí, orgullo, enseñanza y propósitos de mejorar. — El dios de la alegría creó lo malo y mediocre por la misma razón por la que creó lo bueno.

150.

Más allá de sus límites. — Cuando un artista quiere ser más que un artista, por ejemplo el que despierte moralmente a su pueblo, como castigo termina por enamorarse de un tema moral monstruoso — y la musa se ríe de ello: pues incluso a esta diosa de tan buen corazón pueden volverla maliciosa los celos. Piénsese en Milton y Klopstock.

151.

Ojo de vidrio[58]. — La tendencia del talento hacia temas, personas y motivaciones *morales*, hacia el alma bella de la obra de arte, a veces sólo es el ojo de vidrio que se coloca el artista que *carece* de alma bella: con la consecuencia muy rara de que este ojo acaba convirtiéndose en naturaleza viva, aunque una naturaleza de mirada algo atrofiada, — y con la consecuencia habitual de que todo el mundo cree ver naturaleza donde hay un frío vidrio.

152.

Escribir y querer vencer. — Escribir debería revelar siempre una victoria, es decir, una superación *de sí mismo* que tiene que ser comunicada para provecho de los demás; pero hay autores dispépticos que sólo escriben precisamente cuando no pueden digerir algo, más aún, cuando se les ha quedado enganchado entre los dientes: sin quererlo, tratan de fastidiar con su enojo también al lector y ejercer así algún dominio sobre él, es decir: también ellos quieren vencer, pero sobre los demás.

153.

«Un buen libro lleva tiempo». — Todo buen libro sabe áspero cuando aparece: tiene el defecto de la novedad. Además, le perjudica el que su autor viva, en caso de que sea conocido y se hable mucho de él: pues todo el mundo suele confundir el autor y su obra. Lo que hay en él de espíritu, dulzura y dorado esplendor tiene primero que desarrollarse con los años, bajo los cuidados de una veneración que crece, envejece y finalmente se hereda. Muchas horas tienen que pasar por él y muchas arañas haber tejido su red encima. Los buenos lectores hacen cada vez mejor a un libro y los buenos adversarios lo clarifican.

---

[57] Cfr. FP II, 1.ª, 27 [14] y 30 [93].
[58] Cfr. FP II, 1 ª, 34 [9].

154.

El exceso como recurso artístico. — Los artistas saben bien qué quiere decir usar el exceso como recurso artístico para producir la impresión de riqueza. Pertenece a los inocentes ardides para la seducción de almas en los que los artistas deben ser entendidos: pues en su mundo, donde se busca la apariencia, tampoco los medios de apariencia han de ser necesariamente genuinos.

155.

El organillo escondido. — Los genios saben mejor esconder el organillo que los talentosos, gracias a su ropaje voluminoso: pero en el fondo tampoco ellos hacen más que tocar una y otra vez sus siete piezas viejas.

156.

El nombre en la portada[59]. — Que el nombre del autor esté en la portada del libro hoy en día es sin duda una costumbre y casi un deber; pero es una de las principales causas de que los libros tengan tan poco efecto. Pues si son buenos, valen más que las personas, como su quintaesencia; pero en cuanto el autor se da a conocer junto al título, la quintaesencia queda diluida de nuevo por parte del lector en lo personal, incluso en lo más personal, y con ello se aborta el fin del libro. La ambición del intelecto es la de dejar de parecer individual.

157.

La crítica más afilada. — Se critica a una persona, a un libro del modo más afilado cuando se llama la atención sobre su ideal.

158.

Poco y sin amor. — Todo buen libro está escrito para un determinado tipo de lector y precisamente por ello es considerado desfavorablemente por todos los demás lectores, la gran mayoría: por tanto, su reputación descansa en una estrecha base y sólo puede construirse lentamente. El libro malo y mediocre es precisamente aquel que busca agradar y agrada a muchos.

159.

Música y enfermedad. — El peligro de la nueva música reside en que nos pone en los labios la copa de lo delicioso y grandioso de manera tan embriagadora y con una apariencia de éxtasis moral tal que incluso quien es parco y noble siempre acaba bebiendo algunas gotas de más. Pero esta intemperancia tan pequeña, repetida de continuo, puede llegar a sacudir y socavar la salud espiritual de una manera mucho más profunda de cuanto haría un exceso grosero: de modo que no queda más que huir un

[59] Cfr. FP II, 1.ª, 34 [12].

buen día de la gruta de las ninfas y, atravesando los peligros y las olas del mar, abrirse paso rumbo al humo de Ítaca y a los abrazos de una esposa más sencilla y humana.

160.

Ventaja para los enemigos. — Un libro lleno de espíritu comunica también algo de éste a sus enemigos.

161.

Juventud y crítica. — Criticar un libro — para los jóvenes sólo significa esto: no dejar acercarse a uno mismo ningún pensamiento productivo del libro y defender el propio pellejo con uñas y dientes. El joven vive en un estado de defensa propia contra todo lo nuevo que no puede amar en bloque, y de este modo siempre que puede comete un delito superfluo.

162.

Efecto de la cantidad. — La mayor paradoja de la historia de la poesía consiste en que uno puede ser un bárbaro en todo aquello en que los poetas antiguos basaban su grandeza, esto es, defectuoso y deforme de pies a cabeza, y seguir siendo, no obstante, el poeta más grande. Esto sucede en efecto con Shakespeare, quien, comparado con Sófocles, parece una mina llena de una inmensa cantidad de oro, plomo y rocalla, mientras que éste no sólo es oro, sino oro de la más noble calidad, que casi hace olvidar su valor como metal. Pero la cantidad, en su grado máximo, *produce el efecto* de calidad — esto es lo que beneficia a Shakespeare.

163.

Todo comienzo es peligroso[60]. — El poeta tiene la elección, o bien de elevar el sentimiento de manera gradual y así acabar por remontarlo muy en alto — o bien de intentar un asalto y ya desde el principio tirar de la cuerda de la campana con todas sus fuerzas. Ambas cosas tienen sus peligros: en el primer caso quizá ahuyente al oyente de aburrimiento, en el segundo de miedo.

164.

A favor de los críticos. — Los insectos pican no por malicia, sino porque también ellos quieren vivir: como nuestros críticos; quieren nuestra sangre, no nuestro dolor.

165.

Éxito de las sentencias. — Cuando una sentencia convence de golpe por su sencilla verdad, los inexpertos siempre suponen que es antigua y conocida, y miran mal a su autor, como si hubiese querido robar el patrimonio de todos: se complacen, en cambio, con medias verdades sazonadas, y así se lo hacen saber al autor. Éste sabe

[60] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 23 [95].

apreciar una indicación así y gracias a ella adivina con facilidad en qué ha acertado y en qué no.

166.

Querer vencer. — Un artista que en todo lo que emprende va más allá de sus fuerzas, sólo por el espectáculo que ofrece de poderosa lucha, terminará por arrastrar consigo a la masa: pues el éxito no siempre está sólo en la victoria, sino a veces ya en el querer vencer.

167.

Sibi scribere[61]. — El autor prudente no escribe para ninguna otra posteridad más que para la suya propia, es decir, para su vejez, para entonces poder también alegrarse de sí mismo.

168.

Elogio de la sentencia. — Una buena sentencia es demasiado dura para los dientes del tiempo y ni siquiera todos los milenios llegan a consumirla, aunque sirva de alimento a todas las épocas: es la gran paradoja de la literatura, lo imperecedero en medio de lo cambiante, la comida que siempre se aprecia y que nunca, como la sal, se vuelve sosa.

169.

Necesidad artística de segundo orden. — El pueblo tiene sin duda cierta cantidad de lo que puede llamarse necesidad artística, pero es poca y fácil de contentar. En el fondo, para ello bastan los desechos del arte: hay que admitirlo sinceramente. Piénsese, por ejemplo, con qué melodías y canciones se alegran hoy el corazón nuestras más vigorosas, incorruptas e ingenuas capas de la población, vívase entre pastores, montañeses[62], campesinos, cazadores, soldados y marinos, y dése una respuesta. ¿Y en la pequeña ciudad, en las casas que son la misma sede de la antigua hereditaria virtud burguesa, acaso no se ama, no se mima la peor música que en general se produce hoy en día? Quien, con respecto al pueblo *tal como es*, habla de profundísima necesidad y de frustrado deseo por el arte, delira o miente. ¡Sed honestos! — Sólo en *hombres excepcionales* existe hoy en día una necesidad artística de *estilo superior*, — porque en general el arte vuelve una vez más a estar en retroceso, y las fuerzas y esperanzas humanas se han volcado por un tiempo en otras cosas. — Además, es decir, aparte del pueblo, existe sin duda una necesidad artística más amplia y extensa, pero *de segundo orden*, en las capas superiores y más elevadas de la sociedad: aquí es posible algo así como una comunidad artística concebida de verdad. ¡Pero veamos sus elementos!

---

[61] «Escribir para sí mismo». Estas reflexiones se remontan a los años 1866-1867, cfr. OC I, pp. 265-266: 58 [3] y 227: 58 [60]. Y volverán de manera recurrente, cfr. CO IV, p. 237: carta 267 a E. Rohde, mediados de julio de 1882, y 214: carta 235, a P. Rée, 29 de mayo de 1882; y CO IV, p. 217: carta 238, a P. Rée, 10 de junio de 1882.

[62] «Senne»: *Alpenhirt* (Grimm): literalmente, pastor de los alpes.

Son en general los descontentos más sutiles, que por sí mismos no llegan a ninguna alegría verdadera: la persona culta que no ha llegado a ser lo bastante libre como para poder prescindir de los consuelos de la religión y no le parece que sus óleos sean bastante olorosos; la persona medio noble, demasiado débil como para romper, mediante un vuelco o una renuncia heroicos, el error fundamental de su vida o la inclinación nefasta de su carácter; la persona muy dotada que piensa demasiado bien de sí como para hacerse útil en una actividad modesta, y demasiado perezosa como para un trabajo grande y lleno de sacrificios; la joven que no sabe crear para sí una esfera de deberes suficientemente grande; la mujer que se ató mediante un matrimonio frívolo o desaforado y no se siente suficientemente unida; el estudioso, el médico, el comerciante, el funcionario, que se especializaron demasiado pronto y nunca han dado rienda suelta a toda su naturaleza, en compensación realizan su diligente trabajo con un gusano en el corazón; y en fin, todos los artistas incompletos — ¡éstos son los que *ahora* tienen verdaderas necesidades de arte! ¿Y qué desean en realidad del arte? Debe desterrar de ellos, por momentos y horas, el malestar, el aburrimiento, cierta mala conciencia, y en lo posible, reinterpretar a lo grande el defecto de su vida y carácter como defecto del destino del mundo — muy diferentes de los griegos, quienes sentían en su arte la emanación y el desbordamiento de su propia salud y bienestar, y amaban ver *una vez más* fuera de sí su propia perfección: — los empujaba al arte el goce de sí; a estos contemporáneos nuestros — el disgusto de sí.

170.

Los alemanes en el teatro[63]. — El auténtico talento teatral de los alemanes fue Kotzebue; él y sus alemanes, tanto los de la alta sociedad como los de clase media, se correspondían necesariamente, y sus contemporáneos podrían haber dicho en serio: «en él vivimos, nos movemos y existimos». No había aquí nada forzado, inculcado, que procurase un goce mediano o falso: lo que él quería y sabía hacer era entendido, más aún, aún hoy en día el *honesto* éxito teatral en los escenarios alemanes están en manos de los vergonzosos y desvergonzados herederos de los recursos y efectos de Kotzebue, al menos en la medida en que la comedia sigue floreciendo algo; de ello resulta que mucho germanismo de entonces sigue perviviendo, sobre todo lejos de la gran ciudad. Bonachones, sin moderación en los pequeños goces, de lágrima fácil, con el deseo de poder desembarazarse, al menos en el teatro, de la austeridad de un estricto sentido innato del deber, y practicar aquí una indulgencia sonriente, risueña, mezclando y confundiendo en uno el bien y la compasión —que es la esencia del sentimentalismo alemán—, llenos de felicidad por una acción bella, magnánima, por lo demás sumisos a lo superior, envidiosos unos de otros, y sin embargo en lo más íntimo autosuficientes— así eran ellos y así era él. — El segundo talento teatral fue Schiller: éste descubrió una clase de espectadores que hasta entonces no se había tenido en cuenta; la halló en las edades inmaduras, en las muchachas y los jóvenes alemanes. Complació con sus poemas los arranques más elevados, nobles, tormentosos aunque oscuros de ellos, su placer por el retintín de las palabras éticas (que suele desaparecer a los treinta años), y consiguió así, en virtud del apasionamiento y el partidismo de esa edad, un éxito que poco a poco también fue ejerciendo su influjo con provecho en las edades más maduras: Schiller ha *rejuvenecido* en general a los ale-

[63] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [47] y 30 [93].

manes. — Goethe estuvo en todos los aspectos por encima de los alemanes y lo sigue estando hoy en día: nunca les pertenecerá. ¿Cómo podría ningún pueblo estar a la altura de la *espiritualidad* goethiana en *bienestar y buena voluntad*? Así como Beethoven hizo música por encima de los alemanes, así como Schopenhauer filosofó por encima de los alemanes, así Goethe compuso su *Tasso*, su *Ifigenia*, por encima de los alemanes. Sólo lo siguió una *muy pequeña* tropa de cultísimos, educados por la Antigüedad, la vida y los viajes, crecidos fuera y por encima de la esencia alemana: — él mismo no quería otra cosa. — Cuando después los románticos instituyeron su interesado culto a Goethe, cuando la asombrosa habilidad de ellos para degustarlo todo pasó a los discípulos de Hegel, los auténticos educadores de los alemanes de este siglo, cuando la creciente ambición nacional pasó a beneficiar también la fama de los poetas alemanes y cuando el auténtico criterio del pueblo, gracias al cual sabe si puede *disfrutar honestamente* de algo, fue inexorablemente subordinado al juicio de particulares y a esa ambición nacional — es decir, cuando el disfrute se convirtió en *una obligación* —, entonces nació esa mendacidad y artificiosidad de la cultura alemana, que se avergonzaba de Kotzebue, que llevó a escena a Sófocles, Calderón y hasta la segunda parte del *Fausto* de Goethe, y que, debido a su lengua pastosa, a su estómago empachado, al final ya no sabía lo que le gustaba ni lo que le aburría. — ¡Bienaventurados los que tienen gusto, aunque sea un mal gusto! — Y no sólo bienaventurado, sino incluso sabio puede llegar a ser uno gracias sólo a esa cualidad: por eso los griegos, que en estas cosas eran muy sutiles, designaban al sabio con un término que significa *el hombre de gusto,* y llamaban a la sabiduría, tanto en el arte como en el conocimiento, «gusto» (*sophia*)[64].

171.

La música como fruto tardío de toda cultura.[65] — De todas las artes que suelen brotar en un determinado terreno de la cultura, bajo determinadas circunstancias sociales y políticas, la música siempre sale a la luz como la *última* de todas las plantas, en el otoño y el marchitamiento de la cultura a la que pertenece: cuando normalmente ya son visibles los primeros anuncios e indicios de una nueva primavera; sí, a veces la música resuena en un mundo nuevo y maravillado como el lenguaje de una época desaparecida, y llega demasiado tarde. Sólo en el arte de los músicos neerlandeses el alma de la Edad Media cristiana halló su plena plasmación musical: sus arquitecturas sonoras son la hermana tardía, pero auténtica y digna, del gótico. Sólo en la música de Händel resonó lo mejor del alma de Lutero y de sus almas afines, el gran impulso heroico-judío que creó todo el movimiento de la Reforma. Sólo Mozart volvió a plasmar, en oro *sonoro,* la época de Luis XIV y el arte de Racine y Claude Lorrain. Sólo en la música de Beethoven y Rossini se cantó a sí mismo el siglo XVIII, el siglo del entusiasmo, de los ideales truncados y de la felicidad fugaz. Así, un amigo de los símiles sentimentales podría decir que toda música dotada verdaderamente de significado es un canto de cisne. — La música *no* es precisamente un lenguaje universal y fuera del tiempo, como tan a menudo se ha dicho en su honor, sino que responde a una medida exacta de sentimiento, calor y tempo que una cultura particular y enteramente determinada, ligada a un tiempo y a un espacio, lleva consigo como ley interna: la música de Palestrina sería del todo inaccesible para un griego y, a su vez, —

[64] Cfr. PHG, § 3, OC I, pp. 580-581.
[65] Cfr. FP II, 1.ª, 22 [17 y 24].

¿qué oiría Palestrina en la música de Rossini? — Quizá, también nuestra música alemana más reciente, por más que domine y le guste dominar, dentro de poco ya no será entendida: pues nació de una cultura afectada por un rápido declive; su terreno es ese período de reacción y restauración en el que florecieron tanto un cierto *catolicismo del sentimiento* como el gusto por toda *esencia y protoesencia patriótico-nacional,* que extendieron por Europa un aire mezclado de perfumes: estas dos orientaciones del sentir, concebidas en su máxima intensidad y llevadas a sus límites extremos, han hallado su expresión sonora en el arte wagneriano. La apropiación por parte de Wagner de antiguas sagas nacionales, su manipular y disponer libremente, ennobleciéndolos, a dioses y héroes tan insólitos — que en propiedad son depredadores soberanos, con accesos de melancolía, magnanimidad y hastío vital —, el insuflarle nueva vida a estas figuras, a las que además confirió la sed cristiano-medieval de éxtasis entre sensualidad y desensualización, este dar y tomar totalmente wagneriano con respecto a temas, almas, figuras y palabras, expresa con claridad el *espíritu de su música*, si ésta, como toda música, no supiese hablar de sí misma de manera completamente inequívoca: este espíritu conduce a la *última* de todas las campañas de guerra y reacción contra el espíritu de la Ilustración, que como un viento soplaba desde el siglo pasado sobre éste, así como contra los pensamientos supranacionales contenidos en los entusiasmos revolucionarios franceses y en la sobriedad anglo-americana para la reconstrucción del Estado y la sociedad. — Pero ¿no es evidente que la esfera de pensamientos y sentimientos que aquí — en Wagner mismo y sus seguidores — aparecen todavía reprimidos, han recobrado desde hace ya tiempo nueva fuerza y que esa tardía protesta musical contra ellos resuena la mayor parte del tiempo en oídos que preferirían otros sones, completamente contrarios? De modo que un día ese elevado y maravilloso arte podría de repente volverse incomprensible y quedar cubierto por las telarañas y el olvido. — En esta situación no debe dejarse uno engañar por esas fugaces fluctuaciones que se presentan como reacción dentro de la reacción, como un pasajera bajada de la cresta de la ola en medio del movimiento de conjunto; así, esta década de guerras nacionales, de martirio ultramontano[66] y de inquietud socialista también podría contribuir, con sus repercusiones más sutiles, a una repentina gloria de dicho arte — sin por ello darle la garantía de que «tiene futuro» o incluso *el futuro*. — Pertenece a la naturaleza de la música el que los frutos de sus grandes cosechas culturales pierdan el sabor con más prontitud y se pudran con más rapidez que los frutos del arte figurativo o sobre todo que los brotados del árbol del conocimiento: pues de todos los productos del sentido artístico humano, los *pensamientos* son lo más duraderos y sólidos.

172.

Los poetas ya no son maestros[67].— Por extraño que pueda sonarle a nuestra época: ha habido poetas y artistas cuya alma estaba por encima de las pasiones y de sus espasmos y éxtasis, y que por eso hallaban su alegría en temas más puros, en personas más dignas y en conexiones y conclusiones más delicadas. Si los grandes artistas contemporáneos son en su mayoría desencadenadores de la voluntad y en ciertas cir-

[66] «Ultramontanen»: término usado en Centroeuropa para referirse a los movimientos católicos que sostenían la supremacía del Papa.

[67] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [151].

cunstancias por ello mismo liberadores de la vida, aquéllos otros eran — domadores de la voluntad, transformadores de bestias, creadores de hombres y en general moldeadores, transformadores y perfeccionadores de la vida; mientras que la gloria de los actuales radica en desatar, soltar cadenas y demoler. — Los antiguos griegos exigían del poeta que fuese un maestro para los adultos: pero cómo se avergonzaría hoy en día un poeta si se le exigiese lo mismo — él, que ni siquiera fue un buen maestro para sí mismo y que, por tanto, no ha llegado a ser un buen poema él mismo, una bella forma, sino en el mejor de los casos algo así como el humilde y fascinante montón de escombros de un templo, y al mismo tiempo un antro de apetitos cubierto de flores, zarzas e hierbas venenosas como las ruinas, habitado y frecuentado por serpientes, sabandijas, arañas y pájaros, — un objeto que nos empuja a la triste reflexión sobre por qué hoy lo más noble y exquisito tiene que crecer y alzarse como una ruina, sin la perfección del pasado ni del futuro? —

173.

Mirada adelante y atrás. — Un arte como el que *emana* de Homero, Sófocles, Teócrito, Calderón, Racine, Goethe, como *excedente* de un manera de vivir sabia y armoniosa — esto es lo correcto a lo que al final aprendemos a dirigirnos, cuando nosotros mismos nos hemos tornado más sabios y armónicos, no ese borboteo bárbaro, aunque tan fascinante, de cosas ardientes y abigarradas de una alma caótica y desenfrenada, que antes, de jóvenes, entendíamos por arte. Pero se comprende por sí mismo que para ciertas épocas de la vida un arte de exaltación, excitación, aversión hacia lo regulado, monótono, simple y lógico, es una necesidad imperiosa a la que *tienen que* corresponder artistas, para que el alma de esas épocas de la vida no se descargue por otra vía con extravagancias y vicios de todas clases. Así los jóvenes tal como son en su mayoría, pletóricos, efervescentes, atormentados por nada *más* que por el tedio, — así las mujeres a las que le falta un buen trabajo que llene el alma, necesitan tanto de ese arte de fascinante desorden: cuanto con mayor ardor se inflama su anhelo de un goce sin cambio, de una felicidad sin aturdimiento ni embriaguez.

174.

Contra el arte de las obras de arte. — El arte debe ante todo y en primer lugar *embellecer* la vida, es decir, hacernos *a nosotros* mismos soportables para los demás y a ser posible agradables: con esta tarea a la vista, nos modera y refrena, crea formas de trato social, vincula a los carentes de educación a leyes de decoro, de limpieza, de cortesía, de hablar y callar en el momento correcto. Además, el arte debe *ocultar* o *reinterpretar* todo lo feo, aquello que es doloroso, terrible, asqueroso, que pese a todos los esfuerzos, vuelve a estallar siempre de nuevo, dado el origen de la naturaleza humana: debe proceder así sobre todo con respecto a las pasiones y a los dolores y angustias del alma, y hacer traslucir en lo inevitable e irremediablemente feo lo *significativo.* Según esta grande, incluso enorme tarea del arte, el arte en sentido propio, *el de las obras de arte,* no es más que un *suplemento:* un hombre que sienta en sí mismo un excedente de esas fuerzas embellecedoras, ocultadoras y reinterpretadotas, al final busca descargar este excedente en obras de arte; y lo mismo, bajo ciertas circunstancias, todo un pueblo. — Pero hoy el arte se empieza habitualmente por el final, uno se cuelga de su cola y cree que el arte de las obras de arte es lo esencial, a

partir del cual debe ser mejorada y transformada la vida — ¡necios de nosotros! Si comenzamos la comida por el postre y saboreamos dulce tras dulce, ¡qué tendrá de extraño que nos estropeemos el estómago e incluso el apetito para la comida buena, energética y nutritiva a la que nos invita el arte!

175.

Persistencia del arte. — ¿Por qué medio persiste hoy en el fondo un arte de las obras de arte? Por que la mayoría de los que disponen de horas de ocio — y sólo para éstos existe un arte así — creen no poder ocupar su propio tiempo sin música, sin visitar el teatro y los museos, sin la lectura de novelas y poemas. Suponiendo que se les pudiera *apartar* de esta satisfacción, entonces o bien dejarían de aspirar al ocio con tanto celo, y se volvería *más raro* el espectáculo de los ricos que suscita envidia — un gran logro para la subsistencia de la sociedad —; o bien, tendrían ocio pero aprenderían a *reflexionar* — algo que puede aprenderse y desaprenderse — sobre su trabajo, por ejemplo, sobre sus relaciones, sobre las alegrías que podrían dispensar; en ambos casos todo el mundo, a excepción de los artistas, sacaría provecho de ello. — Sin duda, habrá muchos lectores enérgicos y sensatos que sabrían poner aquí una buena objeción. Pero para los torpes y maliciosos, debe decirse por una vez que aquí, como con tan a menudo en este libro, al autor le interesa precisamente la objeción, y que en este libro han de leerse muchas cosas que no están escritas propiamente en él.

176.

La boquilla de los dioses. — El poeta expresa las opiniones generales más elevadas que tiene un pueblo; es su flauta y su boquilla, — pero gracias al metro y a todos los demás recursos artísticos, las expresa de tal manera que el pueblo las toma por completamente nuevas y prodigiosas, y cree con toda seriedad que el poeta es la boquilla de los dioses. Más aún, en el ofuscamiento de la creación el poeta mismo olvida de dónde obtiene toda su sabiduría espiritual — de padre y madre, de maestros y libros de toda clase, de la calle y sobre todo de los sacerdotes; su propio arte le engaña y en épocas ingenuas cree realmente que *un dios* habla a través de él, que él crea en un estado de iluminación religiosa —: mientras que sólo dice lo que ha aprendido, sabiduría popular y necedad popular mezcladas. Por tanto: en tanto que *es* realmente *vox populi*[68], el poeta *vale* por *vox dei*[69].

177.

Lo que todo arte quiere y no puede. — La tarea última y más difícil del artista es la exposición de lo que permanece igual, de lo que descansa en sí mismo, de lo elevado, sencillo, lo que más prescinde de los atractivos particulares; por eso las configuraciones superiores de la perfección ética son rechazadas y difamadas por los mismos artistas más débiles como temas antiartísticos, porque para su ambición la vista de estos frutos es demasiado penosa: brillan sobre ellos desde las ramas más distantes del arte, pero les faltan escalera, coraje y maña para poder arriesgarse tan alto. En sí

[68] «Voz del pueblo».
[69] «Voz de Dios».

es perfectamente posible un Fidias *poeta,* pero, teniendo en cuenta la fuerza moderna, casi sólo en el sentido del dicho de que para Dios nada es imposible. Ya el deseo de un Claude Lorrain poético es actualmente una inmodestia, por mucho que el corazón nos mande anhelarlo. — La exposición del *último* hombre, *es decir, del más simple y al mismo tiempo el más completo*, hasta ahora ningún artista ha estado a su altura; pero quizá los griegos, *en el ideal de Atenea*, han lanzado la mirada más lejos que todos los hombres habidos hasta ahora.

178.

Arte y restauración. — Los movimientos regresivos de la historia, las llamadas épocas de restauración, que buscan devolverle la vida a un estado espiritual y social *anterior* al que se ha impuesto, y que parecen lograr en efecto una breve resurrección de los muertos, tienen el atractivo de un recuerdo lleno de sentimientos, de un nostálgico anhelo de lo está que casi perdido, de un abrazo apresurado a esa felicidad que sólo dura un momento. Debido a esta extraordinaria profundización del estado de ánimo, el arte y la poesía hallan precisamente en estas épocas efímeras y de ensueño su terreno natural, igual que las plantas más raras y delicadas crecen en las laderas escarpadas de los montes. — Esto empuja sin advertirlo algunos buenos artistas a una mentalidad restauradora en la política y en la sociedad, para la que se han arreglado por sí mismos en un rincón un silencioso jardincito: allí pues acumulan en torno suyo los restos humanos de aquella época de la historia que les resulta más familiar y hacen sonar la música de su lira sólo ante muertos, medio muertos y muertos de cansancio, acaso con el mencionado éxito de conseguir una breve resurrección de los muertos.

179.

Felicidad de la época[70]. — Nuestra época ha de considerarse afortunada en dos aspectos. Respecto al *pasado*, gozamos de todas las culturas y sus creaciones y nos alimentamos de la sangre más noble de todos los tiempos, todavía estamos bastante cerca de la magia de las fuerzas de cuyo seno nacieron como para poder someternos a ellas pasajeramente con placer y escalofrío: mientras que las culturas precedentes sólo sabían disfrutar de sí mismas y no veían más allá de sí, como si estuviesen recubiertas de una campana de bóveda más o menos amplia: de la que cayese a raudales la luz sobre ellas, pero que no dejase pasar la vista. Respecto al *futuro*, por primera vez en la historia se abre ante nosotros la inmensa perspectiva de metas humanas ecuménicas que abarquen toda la tierra habitada. Al mismo tiempo nos sentimos en posesión de las fuerzas para poder asumir nosotros mismos esta nueva tarea, sin petulancia, sin necesidad de auxilios sobrenaturales; sí, vaya como quiera nuestra empresa, o acaso hayamos sobreestimado nuestras fuerzas, pero no existe nadie a quien haya que rendir cuentas más que a nosotros mismos: en adelante, la humanidad podrá hacer consigo misma lo que quiera. — Hay por supuesto extraños hombres-abeja que sólo saben libar del cáliz de todas las cosas lo más amargo y enojoso; — y en efecto todas las cosas contienen algo de esta no-miel. Que sientan éstos como quieran la descrita felicidad de nuestra época y sigan construyendo en su colmena del malestar.

[70] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [121] y 23 [15].

180.

Una visión. — Horas de aprendizaje y reflexión para adultos, maduros y muy maduros, cada día, frecuentadas sin constricción por todo el mundo, pero según el dictado costumbre; las iglesias como los lugares más dignos y ricos de recuerdos respecto a ello, en cierto sentido fiestas cotidianas para celebrar la dignidad de la razón humana alcanzada y alcanzable; una renovada y más plena eclosión y florecimiento del ideal del maestro en el que deberían fundirse el sacerdote, el artista y el médico, el científico y el sabio, de tal modo que sus virtudes individuales tendrían que manifestarse como virtudes colectivas en la propia enseñanza, en su exposición y en su método, — ésta es mi visión, la que siempre vuelve a mí y creo sin género de duda que ha levantado un extremo del velo sobre el futuro.

181.

Educación-deformación[71]. — La extraordinaria precariedad de toda la institución de enseñanza, por cuya causa hoy en día cualquier adulto tiene la sensación de que su único educador ha sido el azar, — la incoherente volubilidad de los métodos y fines educativos se explica por que ahora los poderes culturales *más viejos* y los *más nuevos* quieren ser oídos más que entendidos, como en una turbulenta asamblea popular, y demostrar a toda costa con su voz y sus gritos que *todavía existen* o que *ya existen*. Con este insensato alboroto los pobres profesores y educadores se han quedado primero aturdidos, luego mudos y finalmente apáticos, y lo soportan todo y a su vez hacen también que sus discípulos lo tengan que soportar todo. Ellos mismos no están educados: ¿cómo podrían educar? Ellos mismos no son robustos troncos llenos de savia que hayan crecido rectos: quien quiera atenerse a ellos tendrá que retorcerse y encorvarse hasta acabar con el aspecto deforme y contrahecho.

182.

Filósofos y artistas de la época. — Salvajismo e indiferencia, ardor de los deseos y frialdad de corazón, — esta repugnante coexistencia se halla en la imagen de la alta sociedad europea del presente. Por tanto, el artista cree ya lograr gran cosa cuando con su arte, *junto* al ardor del deseo, enciende también por una vez el ardor del corazón; y asimismo el filósofo cuando, en la frialdad de corazón que tiene en común con su época, con su juicio negador del mundo enfría también, dentro de sí y en la sociedad, el calor del deseo.

183.

Ser soldado de la cultura pero no sin necesidad. — Sólo al final se aprende lo que, por ignorarlo, tanto daño nos acarrea en la juventud: que en primer lugar hay que *hacer* lo excelente, en segundo lugar *buscarlo* en todas partes y bajo cualquier nombre que se encuentre; y que en cambio hay que alejarse en seguida de todo lo no-valioso y mediocre, *sin combatirlo*, y que la sola duda sobre el valor de algo — que en un gusto un poco ejercitado no tarda en nacer — puede servirnos de argumento contra él para evitarlo del

[71] Cfr. FP II, 1.ª, 19 [61] y 23 [43].

todo: con el riesgo de equivocarnos algunas veces y de confundir lo valioso y más difícilmente comprensible, con lo no-valioso e imperfecto. Sólo quien no sabe hacer nada mejor, tiene que afrontar las fealdades del mundo como un soldado de la cultura. Pero aquellos que pertenecen a la clase que hay en ella de campesinos y profesores se hunden cuando quieren alzarse en armas, y con prevenciones, noches de guardia y malos sueños trasforman la paz de su profesión y de su casa en una enorme inquietud.

184.

Cómo hay que contar la historia natural. — La historia natural, en cuanto historia de las guerras y victorias de la fuerza moral e intelectual contra el miedo, la fantasía, la pereza, la superstición y la locura, debería ser contada de tal manera que cualquier oyente se sintiese empujado de modo irresistible a buscar una rebosante salud corporal y anímica, al gozoso sentimiento de sentirse el heredero y continuador de lo humano y a una necesidad cada vez más noble de iniciativa. Hasta hoy, todavía no ha encontrado su lenguaje adecuado, porque los artistas en la elocuencia y los inventores del lenguaje — pues de estos hace falta para dicho fin — no se libran de una obstinada desconfianza con respecto a ella, y sobre todo no quieren aprender en serio de ella. No obstante, hay que admitir que los ingleses, en sus manuales de ciencia para las clases populares más humildes, han conseguido admirables progresos en el camino hacia este ideal: pero tales libros son elaborados por sus mejores estudiosos — naturalezas completas, plenas y generosas — y no, como entre nosotros, por los mediocres en la investigación.

185.

Genialidad de la humanidad. — Si la genialidad, según la observación de Schopenhauer, consiste en el recuerdo coherente y vivo de lo que uno ha vivido[72], entonces en la aspiración a conocer todo el devenir histórico — que cada vez con más fuerza distancia la época moderna de todas las anteriores y por primera vez ha echado abajo la vieja barrera entre naturaleza y espíritu, hombre y animal, moral y física — se podría descubrir la aspiración a una genialidad global de la humanidad. La historia pensada de manera completa sería una autoconciencia cósmica.

186.

Culto de la cultura. — A los grandes espíritus les acompaña una parte espantosa y demasiado humano de su ser, de sus cegueras, desconocimientos y excesos, para que su potente influjo, que fácilmente se vuelve demasiado potente, se vea continuamente frenado por la desconfianza que inspiran esas cualidades. Pues el sistema de todo lo que la humanidad necesita para continuar existiendo es tan amplio y requiere fuerzas tan numerosas y distintas entre sí, que por cada preferencia *unilateral*, hacia la ciencia, el Estado, el arte o el comercio, a los que tienden esa clase de individuos, la humanidad en su conjunto termina pagando duras penitencias. Cada vez que se ha adorado a algunos hombres ha resultado ser la desgracia más grande para la cultura:

[72] Cfr. A. Schopenhauer, *El arte de envejecer*, ed. F. Volpi, Madrid, Alianza, 2010, año 1857, § 235, p. 179.

en este sentido, incluso se puede conceder la sentencia de la ley de Moisés que prohíbe tener otros dioses fuera de Dios. — Al culto del genio y de la fuerza hay que poner al lado, como complemento y remedio, el culto de la cultura: que sabe concederle incluso a lo material, humilde, bajo, desconocido, débil, imperfecto, unilateral, incompleto, falso, aparente, más aún malvado y terrible, una estimación llena de comprensión y el reconocimiento *de que todo esto es necesario*; pues no debe volver a perderse la consonancia y resonancia de todo lo humano, alcanzado gracias a inauditos esfuerzos y afortunadas casualidades, tanto la obra de cíclopes y hormigas como la de los genios: ¿cómo podríamos prescindir del común, profundo, a menudo inquietante bajo continuo, sin el cual la melodía no podría ser precisamente melodía?

187.

El mundo antiguo y la alegría. — Los hombres del mundo antiguo sabían *alegrarse* mejor, nosotros *entristecernos menos*; aquellos hallaban siempre buenas razones para sentirse bien y celebrar fiestas, con toda la riqueza de su astucia y meditación: mientras que nosotros empleamos nuestro espíritu en resolver tareas que buscan más bien liberarnos del dolor, eliminar las fuentes del displacer. Con respecto a los dolores de la existencia, los antiguos intentaban olvidar o de algún modo convertir el sentimiento en placentero: de modo que ellos intervenían en sentido paliativo, mientras que nosotros atacar las causas del dolor y en conjunto preferimos actuar en sentido profiláctico. — Quizás estamos sólo construyendo los cimientos sobre los que los hombres del futuro alzarán el nuevo templo de la alegría.

188.

Las musas como mentirosas. — «Sabemos decir muchas mentiras» — así cantaron un día las musas, cuando se revelaron a Hesíodo[73]. Considerar al artista como un impostor conduce a descubrimientos muy importantes.

189.

Cuán paradójico puede ser Homero. — ¿Existe algo más temerario, horrendo, increíble resplandeciendo, sobre el destino humano, como un sol invernal, que aquel pensamiento que hallamos en Homero?:

Esto dispuso el decreto de los dioses y les infligió
el hundimiento, a fin de que también para las estirpes posteriores hubiese un canto[74].

Es decir: nosotros sufrimos y morimos para que nos les falten *temas* a los poetas — y lo mandan justamente los dioses de Homero, que parecen tener mucha preocupación por la diversión de las generaciones futuras, pero muy poca por nosotros, hombres del presente. — ¡Y pensamientos así se le ocurrieron a un griego!

---

[73] Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, vv. 24-29, en *Obras y fragmentos*, ed. A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2000, pp. 10-11.

[74] Traducción de la versión alemana de Nietzsche. Cfr. Homero, *Odisea*, ed. M. Fernández Galiano y J. M. Pabón, Gredos, Madrid, 1993, canto VIII, vv. 579-580, p. 225.

190.

Tardía justificación de la existencia. — No pocos pensamientos han entrado en el mundo como errores e ilusiones, pero se han convertido en verdades porque los hombres les han atribuido después un substrato real.

191.

Pros y contras necesarios. — Quien no han entendido que todo hombre grande, no sólo debe ser sostenido, sino también, por el bien general, *combatido*, sin duda es aún un niño — o bien es él mismo un gran hombre.

192.

Injusticia del genio. — El genio es extremadamente injusto con los genios contemporáneos suyos: por lo pronto cree no necesitarlos y por ello los considera en general superfluos — pues él es lo que es sin ellos —; además el influjo de ellos obstaculiza el efecto de *su* corriente eléctrica, por lo que incluso los califica de *dañinos*.

193.

El terrible destino de un profeta. — Trabajó veinte años en convencer a los contemporáneos sobre él mismo, — y al final lo consiguió; pero entretanto también lo habían conseguido sus adversarios: y él ya no estaba convencido de sí mismo.

194.

Tres pensadores como una araña. — En toda secta filosófica se suceden tres pensadores en esta relación: el primero extrae de sí mismo el jugo y la semilla, el segundo saca de ello los hilos y teje una red artificial, y el tercero espía en esta red las víctimas que se quedan atrapadas en ella — y busca vivir de la filosofía.

195.

De la relación con los autores. — Es una manera igual de mala de tratar a un autor cogerlo por la nariz o cogerlo por el cuerno — y todo autor tiene su cuerno.

196.

Tiro de dos caballos. — La falta de claridad de pensamiento y la exaltación del sentimiento van ligadas tan a menudo a la despiadada voluntad de afirmarse a toda costa, de hacer valer sólo uno mismo, cuanto la ayuda cordial, la generosidad y la benevolencia con la aspiración a la claridad y pureza de pensamiento, a la moderación y reserva de sentimiento.

197.

Lo que une y lo que separa. — ¿Acaso no está en la cabeza lo que une a los hombres — la comprensión del beneficio y el perjuicio comunes —, y en el corazón lo

que los separa — el ciego elegir y andar a tientas en el amor y en el odio, el volcarse en una persona a expensas de todas las demás y el consecuente desprecio hacia el beneficio general?

198.

Tiradores y pensadores. — Existen curiosos tiradores que, a pesar de no dar en el blanco, se van del campo de tiro con el secreto orgullo de que en todo caso su bala ha ido muy lejos (en cualquier modo, más allá del blanco), o bien que, si no el blanco, al menos han acertado otra cosa. También existen pensadores de este tipo.

199.

Desde dos lados. — Se puede causar daños y estragos en una tendencia y movimiento espiritual, o cuando uno es superior a ellos y se desprecia su fin, o cuando su fin es demasiado alto y no puede ser reconocido por nuestros ojos, es decir, cuando son superiores a nosotros. Así, el mismo partido puede ser combatido desde dos lados, desde arriba y desde abajo; y no es raro que los agresores, por el odio que los une, estrechen entre ellos una alianza más repugnante que todo cuanto odian.

200.

Original. — No ser el primero en ver algo nuevo, sino el ver lo viejo *como nuevo*, conocido desde hace tiempo, visto e ignorado por todo el mundo, es lo que distingue a las cabezas realmente originales. El primer descubridor es por lo general esa fantasiosa muy común y carente de espíritu que es — la casualidad.

201.

Error de los filósofos. — El filósofo cree que el valor de su filosofía está en el conjunto, en el edificio: la posteridad lo ven en la piedra con la que él construyó y con la que, desde entonces, se siguió construyendo mucho y mejor: por tanto, que esa construcción puede ser destruida y *no obstante* tener *aún* valor como material.

202.

La agudeza. — La agudeza es el epigrama sobre la muerte de un sentimiento.

203.

En el instante previo a la solución. — En la ciencia sucede cada día y a cada hora que uno se detiene inmediatamente antes de la solución, convencido de que sus esfuerzos han sido completamente vanos — semejante a quien, deshilando una red, vacila en el instante en que está más cerca de deshacerla, porque justo entonces es cuando más se parece a un nudo.

204.

Ir entre fanáticos. — La persona reflexiva y segura de su propia inteligencia puede, con gran provecho, ir entre fantasiosos por una decena de años y, en esa zona ca-

liente, dejarse ir a una modesta locura. Habrá recorrido así un buen trecho para llegar al fin a ese cosmopolitismo del espíritu, que sin presunción puede decir: «nada del espíritu me es ajeno»[75].

205.

Aire cortante. — Lo mejor y más sano, tanto en la ciencia como en la montaña, es el aire cortante que se respira allí. — A causa de este aire, los blandos de espíritu (como los artistas) evitan y calumnian la ciencia.

206.

Por qué los estudiosos son más nobles que los artistas. — La ciencia necesita naturalezas *más nobles* que la poesía: deben ser más simples, menos ambiciosas, más sobrias, más silenciosas, no tan preocupadas por la gloria futura y olvidadizas de sí con respecto a cosas que a los ojos de la mayoría raramente parecen dignas de un sacrificio tan grande de la propia personalidad. Añádase a ello otra renuncia de la que son conscientes: el tipo de actividad que desarrollan, su continua constricción a la máxima sobriedad debilita su *voluntad*, la llama no es alimentada con tanta intensidad como en el fogón de las naturalezas poéticas: y por ello a menudo pierden antes su fuerza superior y su orgullo — y, como se ha dicho, *conocen* este peligro. En cualquier caso, ellas *parecen* menos dotadas porque brillan menos, y serán tenidas por menos de lo que son.

207.

En qué medida la reverencia oscurece. — Al gran hombre, en los siglos posteriores, se le rinden como homenaje todas las grandes cualidades y virtudes de su siglo — y así todo lo mejor de éste se ve constantemente *oscurecido* por la reverencia que lo considera como una imagen santa, en la que se cuelgan y ante la que se depositan todo tipo de ofrendas; — hasta que al final queda enteramente cubierta y envuelta por ellas, y a partir de ese momento es más un objeto de fe que de observación.

208.

Estar cabeza abajo[76]. — Cuando ponemos la verdad cabeza abajo, habitualmente no nos damos cuenta de que tampoco nuestra cabeza estaba allí donde debería estar.

209.

Origen y utilidad de la moda. — La evidente autocomplacencia del *individuo* con su forma estimula la imitación y poco a poco crea la forma de la *mayoría*, esto es, la moda: por medio de la moda esta mayoría quiere alcanzar precisamente esa autocomplacencia con la forma que sienta tan bien, e incluso la consiguen. — Si se considera cuántas razones tiene cada persona para ser timorata y retraerse con timidez, y hasta

[75] Terencio, *El heautontimorúmeno*, I 1, 77, en *Comedias*, ed. J. Román Bravo, Madrid, Cátedra, 2001, p. 335: «Soy hombre: nada humano considero que me sea ajeno».

[76] Cfr. MA, § 141; y FP II, 1.ª, 21 [48].

qué punto esas razones pueden paralizar e inutilizar tres cuartos de su energía y de su buena voluntad, hay que estar muy agradecidos a la moda porque desencadena esos tres cuartos y transmite autoconfianza y una recíproca y serena complacencia a los que se saben ligados entre sí bajo su ley. Incluso las leyes insensatas dan libertad y tranquilidad de ánimo, siempre que sean muchos los que se hayan sometido a ellas.

210.

Desatadores de lenguas. — El valor de ciertos hombres y libros sólo reside en la propiedad de obligar a cada uno a expresar lo más oculto e íntimo: son desatadores de lenguas y palanquetas para los dientes más apretados. También ciertos acontecimientos y fracasos, que aparentemente sólo suceden para desdicha de la humanidad, tienen ese valor y utilidad.

211.

Espíritus nómadas. — ¿Quién de nosotros se atrevería a llamarse espíritu libre sin querer ofrecer, a su manera, un homenaje a esos hombres a quienes se cuelga este nombre como un *insulto*, cargando sobre sus hombros parte de ese fardo de desaprobación y denuesto públicos? Sin duda podemos llamarnos «espíritus nómadas» con toda seriedad (y sin ese espíritu de contradicción altanero o noble), pues sentimos el impulso a la libertad como el instinto más fuerte de nuestro espíritu y, contrariamente a las mentes atadas y firmemente arraigadas, vemos nuestro ideal casi en un nomadismo del espíritu, — por emplear una expresión modesta y casi despreciativa.

212.

¡Sí, el favor de las Musas! — Lo que dice Homero al respecto sobrecoge el corazón, tan verdadero y terrible es: «de corazón lo amaba la Musa y le dio bien y mal; porque lo privó de la vista y le inspiró un dulce canto»[77]. Es este un texto inagotable para el pensador: ella da bien *y* mal, ¡esa es *su* manera de amar de corazón! Y cada cual entenderá a su manera por qué nosotros, pensadores y poetas, *tenemos que* dar a cambio nuestros *ojos*.

213.

Contra el cultivo de la música[78]. — La educación artística de la vista desde la infancia, mediante el dibujo y la pintura, el boceto de paisajes, personas y sucesos, comporta entre otras cosas una inestimable ganancia para la vida, la de conseguir que la vista se vuelva *aguda, serena y constante* en la observación de las personas y las situaciones. El cultivo artístico del oído no produce un beneficio añadido semejante: por eso la enseñanza primaria hará bien en general en dar prioridad al arte de la vista sobre el del oído.

---

[77] Traducción de la versión alemana de Nietzsche. Cfr. Homero, *Odisea*, *op. cit.*, canto VIII, vv. 63-64, p. 209.

[78] Cfr. FP II, 1.ª, 21 [16].

214.

Los descubridores de trivialidades. — Espíritus sutiles, a los que nada es más ajeno que una trivialidad, a menudo descubren una de ellas tras toda clase de rodeos y sendas de montaña, y se alegran de ella para asombro de los no-sutiles.

215.

La moral de los hombres de ciencia. — Un progreso regular y rápido de las ciencias sólo es posible cuando el individuo *no* se ve obligado a ser *demasiado desconfiado* como para tener que verificar cada cálculo y afirmación de los demás en campos que le resultan lejanos: pero la condición para ello es que cada uno, en su propio campo, tenga competidores *extremadamente desconfiados* y que lo vigilen atentamente. De esta coexistencia entre «no demasiado desconfiados» y «extremadamente desconfiados» nace la rectitud en la república de los hombres de ciencia.

216.

Causa de esterilidad. — Hay espíritus muy dotados que siempre son estériles sólo porque, por una debilidad de temperamento, son demasiado impacientes para esperar a la gestación.

217.

El mundo de las lágrimas invertido. — El múltiple malestar que las exigencias de una cultura superior causa al hombre acaba por alterar tanto su naturaleza, que éste se comporta normalmente de manera rígida y estoica, y sólo le quedan lágrimas para los raros arrebatos de felicidad, es más, no pocos sienten necesidad de llorar ya sólo al disfrutar de la ausencia de dolor: — sólo en la felicidad late todavía su corazón.

218.

Los griegos como intérpretes. — Cuando hablamos de los griegos, hablamos involuntariamente de hoy y de ayer al mismo tiempo: conocida por todos, su historia es un espejo reluciente que refleja siempre algo que no está en el mismo espejo. Utilizamos la libertad de hablar sobre ellos para tener derecho a callar sobre otros, — a fin de que éstos espontáneamente digan algo al oído del lector reflexivo. De este modo, los griegos facilitan al hombre moderno la comunicación de diversas cosas difíciles de comunicar e inquietantes.

219.

Del carácter adquirido de los griegos. — A causa de la famosa claridad, transparencia, simplicidad y orden, de la naturalidad y a la vez artificialidad cristalinas de las obras griegas, nos sentimos fácilmente inducidos a creer que todo ello les fue regalado a los griegos: por ejemplo, que no habrían podido evitar escribir bien, como dijo alguna vez Lichtenberg[79]. Pero no hay conclusión más precipitada e insostenible. La

[79] G. C. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, *[Escritos misceláneos]*, Gotinga, Dieterich, 8 vols., 1867, vol. I, pp. 278 s. (BN).

historia de la prosa, desde Gorgias hasta Demóstenes, muestra un trabajo y una lucha tal por salir de lo oscuro, sobrecargado, de la falta de luz, que recuerda las fatigas de los héroes que tuvieron que abrir los primeros caminos a través de bosques y pantanos. El diálogo de la tragedia es la verdadera *hazaña* de los dramaturgos por su insólita claridad y precisión, y esto en un pueblo inclinado a regocijarse en lo simbólico y alusivo y que además fue especialmente educado para ello por la gran lírica coral; así como la hazaña de Homero es haber liberado a los griegos de la pompa asiática y de la forma de ser lóbrega, y haber alcanzado, en el conjunto y en el detalle, la claridad arquitectónica. Ni se consideraba fácil en absoluto el decir algo de manera realmente precisa y clara; ¿de dónde si no la enorme admiración por el epigrama de Simónides, que resulta tan sencillo, sin remates dorados, sin arabescos de ingenio, — pero que dice lo que tiene que decir, de manera clara, con la tranquilidad del sol, no con el efectismo de un relámpago? Pues la búsqueda de la luz, desde un crepúsculo por así decir innato, es algo griego, de modo que sumerge al pueblo en una exultante alegría el oír una sentencia lacónica, el lenguaje de la elegía o las máximas de los Siete Sabios. Por eso amaban tanto dar preceptos en verso, algo chocante para nosotros, como verdadera tarea apolínea del espíritu helénico, con el fin de conseguir la victoria sobre los peligros del metro y la oscuridad propia de la poesía. La sencillez, la flexibilidad, la sobriedad fueron *conquistadas* de las capacidades del pueblo, no venían dadas con él, — el peligro de una recaída en lo asiático se cernía siempre sobre los griegos, y en efecto de vez en cuando cayó sobre ellos como un sombrío y desbordado torrente de emociones místicas, de salvajismo y oscurantismo primitivos. Los vemos desaparecer, vemos por así decir a Europa barrida, anegada — pues entonces Europa era muy pequeña —, pero siempre vuelven a salir a la luz, como buenos nadadores y buceadores que son, el pueblo de Odiseo.

220.

El auténtico paganismo[80]. — Para quien echa una ojeada al mundo griego acaso no haya nada más sorprendente que descubrir que de vez en cuando los griegos daban fiesta a todas sus pasiones y malas inclinaciones naturales, y que hasta instituyeron de manera estatal una especie de organización de festejos para su parte demasiado humana: este es el auténtico paganismo de su mundo, nunca comprendido por el cristianismo, ni comprensible, y siempre combatido y despreciado con la mayor dureza. — Ellos consideraron esa parte demasiado humana como inevitable y, en lugar de denostarla, prefirieron otorgarle una especie de derecho de segundo orden, insertándola en los usos de la sociedad y del culto; más aún, llamaron divino a todo lo que en el hombre tiene *poder* y lo escribieron en las paredes de su cielo. No renegaron del instinto natural que se expresa en las malas cualidades, sino que lo ordenaron y lo limitaron a cultos y días determinados, tras haber ingeniado las medidas de precaución suficientes para poder dar salida a esas aguas turbulentas de la manera menos dañina. Esta es la raíz de toda la liberalidad moral de la Antigüedad. A lo malvado e inquietante, a la parte retrasada animal, así como a lo bárbaro, prehelénico y asiático que aún vivía en el fondo de la naturaleza helénica, se le permitía una descarga moderada y no se aspiraba a su completa aniquilación. El Estado contenía el sistema completo de tales ordenamientos, y no estaba construido sobre individuos o castas especiales,

[80] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [146, 147] y 35 [5]

sino sobre las normales cualidades humanas. En su construcción los griegos muestran ese asombroso sentido para lo típico-realista que más tarde les permitió convertirse en naturalistas, historiadores, geógrafos y filósofos. No era una ley moral restringida, sacerdotal o de casta, la que tenía que decidir sobre la constitución del Estado y sus cultos: sino la consideración más amplia posible de la *realidad de todo lo humano*. — ¿De dónde obtuvieron los griegos esta libertad, este sentido de lo real? Tal vez de Homero y de los poetas anteriores; pues son precisamente los poetas, cuya naturaleza no suele ser la más justa y sabia, los que en cambio poseen ese gusto por lo real y efectivo *de toda clase*, y ni siquiera quieren renegar por completo del mal: les basta con que se modere y no mate o envenene internamente todo — es decir, piensan de la misma manera que los forjadores de los Estados griegos, fueron sus maestros y precursores.

221.

Griegos de excepción. — En Grecia los espíritus profundos, escrupulosos y serios eran la excepción: el instinto del pueblo tendía más bien a considerar la seriedad y escrupulosidad como una especie de deformación. Tomar prestadas las formas de fuera, no crearlas, sino plasmarlas bajo la más bella apariencia — esto es griego; imitar, no para el uso, sino para la ilusión artística, vencer una y otra vez la seriedad impuesta, ordenar, embellecer, pulir, allanar — así siguen adelante desde Hornero hasta los sofistas de los siglos III y IV de la nueva era, quienes son sólo exterioridad, palabra pomposa, gesto entusiasmado, y se dirigen a almas vacías, ávidas de meras apariencias, sonidos y efectos. — ¡Valórese ahora la grandeza de esos griegos de excepción que crearon la *ciencia*! ¡Quien narra sobre ellos, narra la historia más heroica del espíritu humano!

222.

Lo simple, ni lo primero ni lo último en el tiempo[81]. — En la historia de las representaciones religiosas se imaginan gran cantidad de falsas evoluciones y procesos graduales, en cosas que en realidad no han nacido una de otra ni una tras otra, sino yuxtapuestas y separadas; sobre todo lo simple sigue teniendo demasiada fama de ser lo más antiguo y primordial. No pocas cosas humanas surgen por sustracción y división, y no precisamente por duplicación, adición y composición. — Por ejemplo, todavía se sigue creyendo en una evolución gradual de la *representación de los dioses,* desde aquellas toscas piedras y maderas hasta subir a la plena humanización: pero es precisamente lo contrario, *mientras* la divinidad se transfería y se sentía en árboles, maderas, piedras y animales, se rehuía de la humanización de su figura como de una impiedad. Fueron los poetas los primeros que, más allá del culto y la prohibición del *pudor* religioso, tuvieron que predisponer a ello y habituar la fantasía interior de los hombres: pero cuando volvieron a prevalecer estados de ánimo y momentos más piadosos, este influjo liberador de los poetas retrocedió de nuevo y lo sagrado se quedó como antaño del lado de lo monstruoso, inquietante y completa y auténticamente inhumano. Incluso mucho de lo que la fantasía interior osa imaginar, resultaría desagradable si fuese traducido a representación externa y corpórea: el ojo interior es mucho

[81] Cfr. FP II, 1.ª, 27 [15] y 34 [6].

más audaz y menos púdico que el exterior (de donde resulta la conocida dificultad y casi imposibilidad de transformar temas épicos en dramáticos). Durante mucho tiempo, la fantasía religiosa de ninguna manera quiere creer en la identidad del dios con una imagen: la imagen debe hacer aparecer aquí, de un modo misterioso, no plenamente comprensible, el numen de la divinidad como activo y ligado a un lugar. La imagen divina más antigua debe *al mismo tiempo contener y esconder* al dios, — aludir a él, pero no exponerlo a la mirada. Ningún griego *contempló* jamás interiormente a su Apolo como un obelisco de madera, a su Eros como un bloque de piedra: eran símbolos que precisamente debían infundir el miedo de su plasmación intuitiva. Lo mismo ocurrió con aquellas maderas en las que eran plasmadas, con trazos muy pobres, miembros sueltos, a veces en número superior: como un Apolo de Laconia que tenía cuatro manos y cuatro orejas. En lo incompleto, en lo alusivo y en lo más que completo reside una estremecedora sacralidad, que debe *impedir* pensar en lo humano o lo que tiene forma humana. No se trata de un nivel embrionario del arte aquel en el que se plasman cosas de ese tipo: como si en la época en que se veneraban esas imágenes no fuesen *capaces* de hablar más claramente, de representar con evidencia. Al contrario, se rehuye precisamente de esto: de la expresión directa. Como la cella alberga lo más sagrado, el verdadero numen de la divinidad, y lo oculta, *pero no del todo*, en una misteriosa penumbra; como, a su vez, el templo períptero alberga la cella y la protege de la mirada atrevida con una pantalla y un velo, *pero no del todo*; así la imagen es la divinidad y al mismo tiempo el escondite de la divinidad. — Sólo cuando, fuera del culto, en el mundo profano de las competiciones, la alegría del vencedor en un combate se levantó tan alto que las olas provocadas se desbordaron en el mar del sentimiento religioso, sólo cuando la estatua del vencedor fue colocada en los atrios de los templos, donde el piadoso visitante tuvo que habituar, queriéndolo o no, la mirada y el alma a esta visión insoslayable de la belleza y fuerza *humanas*, de manera que, en su cercanía espacial y espiritual, la veneración hacia el hombre y hacia el dios entraron en consonancia mutua: sólo entonces se perdió también el temor hacia una auténtica humanización de la imagen del dios, y para la gran escultura se abrió un vasto campo de acción: siempre con la limitación de que allí donde se tenía que *adorar*, se conservasen y imitasen atentamente la antiquísima forma y fealdad. Pero el heleno *santificador y donador* podía abandonarse ya con toda alegría al placer de convertir al hombre en dios.

223.

Adónde hay que viajar. — La introspección inmediata no basta en absoluto para conocerse a sí mismo: nos hace falta la historia, porque el pasado sigue fluyendo dentro de nosotros en cien oleadas; nosotros mismos no somos nada salvo lo que en cada instante percibimos de este fluir. E incluso aquí, cuando queremos bajar al río de lo aparentemente más nuestro y personal, vale la sentencia de Heráclito: nadie baja dos veces al mismo río[82]. — Es una máxima que poco a poco se ha asentado pero sigue conservando toda su sustancia y nutrientes de siempre; así también aquella otra de que para entender la historia hay que buscar los restos vivientes de las épocas históricas: hay que *viajar*, como viajó el viejo Heródoto, a las naciones — que no son más que

[82] Cfr. *Los presocráticos I*, ed. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos, 1986, p. 382, «Heráclito», DK 22B12.

antiguos *grados culturales* solidificados sobre los que podemos *colocarnos* —, sobre todo a los llamados pueblos salvajes y semisalvajes, allí donde el hombre se ha quitado, o aún no se ha puesto, el traje europeo. Pero existen también un arte y una finalidad del viaje más sutiles, que no siempre obligan a trasladarse de un sitio a otro y a millares de millas. Es muy probable que, en *nuestra cercanía*, los últimos tres siglos sobreviven en todos sus matices y reverberaciones culturales: sólo piden ser *descubiertos*. En algunas familias, e incluso en personas aisladas, los estratos están aún superpuestos de manera bella y evidente: en otras partes hay desfases y encorvamientos de la roca más difíciles de entender. Sin duda, en lugares apartados, en los valles de montaña menos accesibles, en las comunidades más cerradas, se ha podido conservar con más facilidad muestras de un sentimiento mucho más antiguo, y ahí es donde debe ser buscado: mientras que por ejemplo es improbable hacer descubrimientos de este tipo en Berlín, donde el hombre llega al mundo extenuado y escaldado. Quien, tras un largo ejercicio de este arte de viajar, se ha convertido en un Argo con cien ojos, al final acompañará a todas partes a *su Ío* — es decir, su *ego* —, y en Egipto y en Grecia, en Bizancio y Roma, en Francia y Alemania, en las épocas de los pueblos nómadas y en la de los sedentarios, en el Renacimiento y la Reforma, en la patria y en el extranjero, más aún en el mar, el bosque, las plantas y los montes descubrirá las aventuras de viaje de este ego que cambia y se transforma continuamente. — Así, el conocimiento de sí se convierte en conocimiento del todo en relación con todo el pasado: así como, tras otra serie de observaciones, que aquí sólo se señalan, en los espíritus más libres y de mirada lejana, la autodeterminación y autoeducación podrían convertirse un día en la determinación del todo en relación a toda la humanidad futura.

224.

Bálsamo y veneno. — Nunca lo habremos pensado bastante a fondo: el cristianismo es la religión de la Antigüedad envejecida, su premisa son pueblos de cultura vieja y degenerada; únicamente sobre ellos pudo y puede actuar como un bálsamo. En épocas en las que la vista y el oído están tan «llenos de lodo» como para no poder ya percibir la voz de la razón y la filosofía, ni ver la sabiduría encarnada en una persona, lleve el nombre de Epicteto o Epicuro: entonces quizá, la ensalzada cruz del martirio y la «trompeta del juicio final» puedan conseguir que estos pueblos mueran de una muerte *decorosa*. Piénsese en la Roma de Juvenal, en esta víbora con ojos de Venus: — entonces se descubre de verdad qué significa hacer el signo de la cruz ante el «mundo», entonces se venera la silenciosa comunidad cristiana y le está agradecido por haber invadido todo el mundo grecorromano. Cuando la mayor parte de los hombres nacían con un alma ya esclavizada y una sensualidad de viejos, ¡qué alivio encontrar a esos seres que eran más almas que cuerpos y que parecían traducir a la realidad la imagen griega de las sombras del Hades: figuras esquivas, huidizas, vacilantes, benévolas, con expectativas de «una vida mejor» y que por ello se han vuelto tan modestas, tan silenciosamente desdeñosas, tan orgullosamente pacientes! — Este cristianismo, repique vespertino de la *buena* Antigüedad con una campana quebrada, cansada pero melodiosa, es un bálsamo para los oídos de quien hoy recorre aunque sea sólo históricamente esos siglos: ¡qué debió ser para esos hombres! — Por el contrario, para pueblos bárbaros jóvenes y frescos el cristianismo es *veneno*: en las almas heroicas, infantiles y salvajes de los antiguos alemanes, trasplantar la doctrina del pecado y de la condena no significa otra cosa que envenenarlas: su consecuencia

tuvo que ser una fermentación y descomposición química completamente monstruosa, un revoltijo de juicios y sentimientos, un pulular y formarse de las cosas más extravagantes, y por tanto, en el desarrollo posterior, un debilitamiento fundamental de esos pueblos bárbaros. — Por supuesto: ¡sin este debilitamiento qué nos habría quedado de la cultura griega! ¡y de todo el pasado cultural del género humano! — pues los bárbaros *no afectados* por el cristianismo sabían bien barrer completamente a las viejas culturas, como demostraron por ejemplo con terrible evidencia los conquistadores paganos de la Britania romanizada. El cristianismo ha contribuido, contra su voluntad, a volver inmortal al «mundo» antiguo. — Ahora bien, aquí sigue habiendo la posibilidad de una réplica y de una contraprueba: ¿sin el debilitamiento producido por dicho veneno, habría sido capaz alguna de esos pueblos jóvenes, por ejemplo el alemán, de encontrar gradualmente por sí mismo una cultura superior, una cultura propia, nueva? — También aquí por tanto las cosas son como siempre: no se sabe, por hablar a la manera cristiana, si Dios debe estar más agradecido al diablo, o el diablo a Dios, de que todo haya ido como ha ido.

225.

La fe hace bienaventurado y maldito[83]. — Un cristiano que se adentrase en un curso de pensamientos prohibidos, podría preguntarse alguna vez: ¿es realmente necesario que, además del cordero sacrificial que lo representa, exista realmente un dios, si la sola *fe* en la *existencia* de estos seres es suficiente para producir los mismos efectos? ¿No serían seres *superfluos*, aunque existiesen? En efecto, todo lo que beneficia, consuela y civiliza, así como todo lo que ofusca y destruye, que la religión cristiana ha dado al alma humana, proviene de esa fe y no de los objetos de esa fe. Aquí ocurre como en aquel famoso caso: es verdad que las brujas no han existido, pero los terribles efectos de creer en las brujas han sido los mismos que si hubiesen existido. En todas las ocasiones en que el cristiano espera la intervención inmediata de un dios, pero lo hace en vano — porque no existe ningún dios —, su religión es lo bastante ingeniosa como para hallar excusas y motivos para tranquilizarlo: en esto es sin duda una religión rica de espíritu. En verdad, hasta ahora la fe no ha conseguido mover ninguna montaña verdadera, aunque no sé quien ha afirmado esto; pero puede poner montañas donde no las hay.

226.

Tragicomedia de Regensburg. — Aquí y allí puede verse con una espantosa claridad la farsa de la fortuna, cómo ella, en pocos días y en un único lugar, a los estados de ánimo y el humor de una sola cabeza ata la cuerda de los siglos futuros, sobre la que quiere hacerlos bailar. Así el destino de la historia alemana moderna descansa en los días de la disputa de Regensburg: el éxito pacífico de las cosas humanas y eclesiásticas, sin guerras de religión ni contrarreforma, parecía asegurado, así como la unidad de la nación alemana; el espíritu moderado y profundo de los Contarini sobrevoló por un instante sobre los altercados teológicos, victorioso, como representante de la más madura religiosidad italiana, que reflejaba en sus alas la aurora de la libertad espiritual. Pero esa cabeza dura de Lutero, llena de sospechas y siniestras

[83] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [185].

angustias, se encrespó: como la justificación mediante la gracia le parecía su descubrimiento y su lema más grande, él no creyó en esta proposición en boca de los italianos: mientras, como se sabe, ellos la habían descubierto mucho antes y difundido silenciosamente por toda Italia. En esta aparente coincidencia Lutero vio las insidias del diablo y obstaculizó todo lo que pudo la consecución de la paz: con lo que aumentó enormemente las perspectivas de los enemigos del imperio. — Añádase ahora, para hacerse una idea mejor de la terrible farsa, que ninguna de las proposiciones que entonces se discutían en Regensburg, ni la del pecado original, ni la de la redención vicaria, ni la de la justificación en la fe, son en algún sentido verdaderas, o tienen algo que ver con la verdad, y hoy son reconocidas todas como indignas de discutir: — y sin embargo, por su causa se prendió fuego al mundo, es decir, por opiniones a las que no corresponden en absoluto cosas y realidades: mientras que sobre cuestiones puramente filológicas, por ejemplo sobre la aclaración de las palabras sacramentales de la cena, al menos es posible discutir, porque se puede decir la verdad. Pero donde no hay nada, también la verdad pierde su derecho. — En fin, no queda más que decir que entonces brotaron, de todos modos, *manantiales de fuerza* tan potentes que sin ellos los engranajes del mundo moderno no se habrían movido con la misma energía. ¿Ante todo cuenta la fuerza, y sólo después la verdad, o bien ni siquiera después durante largo tiempo, — no es verdad, mis queridos contemporáneos?

227.

Errores de Goethe. — Entre los grandes artistas, Goethe constituye una excepción por el hecho de no haber vivido en la *estrechez de sus capacidades reales*, como si esto tuviese que ser, para él mismo y el mundo, lo esencial y distintivo, lo absoluto y último. Dos veces pensó poseer algo más grande de lo que en realidad poseía — y se equivocó; en la *segunda* mitad de su vida, en la que aparece completamente invadido por la convicción de ser uno de los mayores descubridores y alumbradores de la *ciencia*. Ya en la *primera* mitad de su vida él quiso obtener algo más elevado de lo que le parecía la poesía — y en esto ya se equivocaba. La naturaleza había querido hacer de él un artista *figurativo* — éste era el secreto que ardía dentro de él y lo quemaba y que lo empujó hasta Italia, para que pudiese por fin desahogarse en esta ilusión y ofrecerle todo sacrificio. Al final descubrió, él que era tan reflexivo, tan sinceramente contrario a todo fantasear, de qué modo un engañoso duende de deseos lo había empujado a creer en esta convicción, y cómo tenía que liberarse y *despedirse* de la gran pasión más grande de su voluntad. La convicción dolorosamente cortante e hiriente de la necesidad de *despedirse* halla su expresión final en el estado de ánimo de Tasso: «Werther potenciado»[84], por encima de él está el presentimiento de algo peor que la muerte, como cuando uno se dice a sí mismo: «Ahora todo ha terminado — tras esta despedida; ¡como puede uno continuar viviendo sin enloquecer!». — Respecto a la posición puramente literaria, hacia la poesía, que tomó, la única que el mundo conocía entonces, estos dos errores fundamentales le dieron a Goethe una actitud que pareció muy desenfadada y caprichosa. Aparte del periodo en que Schiller — el pobre Schiller, que no tenía ni podía dar tiempo — lo sustrajo a la situación de sometimiento renunciatario

[84] Frase debida al crítico francés J. J. Ampère, *Le Globe*, 20 de mayo de 1826. Cfr. J. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, de. R. Sala Rose, Barcelona, Acantilado, 2005, 3 de mayo de 1827.

con respecto a la poesía y de temor frente a toda literatura y actividad literaria, Goethe aparece como un griego, que de vez en cuando va a visitar a un amante con la duda de que sea una diosa a la que no sabe darle su nombre correcto. En toda su poesía se nota el aletear muy próximo de la plástica y la naturaleza: siempre tenía presentes las características de estas formas — y acaso él pensó siempre que estaba siguiendo el rastro de las metamorfosis de una sola diosa — se convirtieron sin quererlo ni saberlo en los rasgos de su arte. Sin los *rodeos del error* no habría llegado a ser Goethe: es decir, el único artista alemán de la escritura que aún no ha envejecido — porque precisamente quiso ser, por vocación, tan poco alemán como escritor.

228.

Los viajeros y sus grados[85]. — Entre los viajeros podemos distinguir cinco grados: los del primero y más bajo, son aquellos que viajan y son *vistos* haciéndolo, — propiamente ellos son llevados en viaje como ciegos; los segundos ven realmente por sí mismos el mundo; los terceros viven alguna experiencia como consecuencia del ver; los cuartos reviven dentro de sí todo lo que han experimentado y lo llevan consigo; en fin, hay personas de grandísima fuerza, que en cuanto han vuelto, tienen necesariamente que revivir, fuera de sí mismos, en acciones y obras, todo lo que han visto, después de haberlo experimentado y vivido dentro de sí. — De manera semejante a estos cinco tipos de viajeros todos los hombres en general realizan el peregrinaje entero de la vida, los más bajos como seres puramente pasivos, los más elevados como aquellos que actúan y mueren sin dejar ningún residuo inutilizado de sus procesos interiores.

229.

Al ponerse más arriba. — En cuanto nos elevamos por encima de aquellos que hasta ahora nos admiraban, pasamos a parecerles caídos o hundidos: pues hasta ahora presumían de estar siempre con nosotros (aunque sea gracias a nosotros) *en la cima*.

230.

Medida y equilibrio. — De dos cosas muy elevadas, medida y equilibrio, es mejor no hablar nunca. Pocos conocen sus fuerzas y sus signos, a partir de los misteriosos senderos de experiencias y conversiones interiores: ellos lo veneran como algo divino y evitan hablar de ello en voz alta. Todos los demás apenas escuchan, y devanean de que se trata de aburrimiento o mediocridad: exceptuando quizás sólo aquellos que alguna vez han percibido desde ese reino un sonido admonitorio, pero que se han tapado los oídos para no oírlo. El recordarlo los vuelve ahora maliciosos e irritados.

231.

Humanidad en la amistad y el magisterio. — «Tú ve hacia oriente: yo iré hacia occidente»[86] — sentir así es un signo de elevada humanidad en las relaciones más

[85] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 28 [19].
[86] Cfr. *Génesis*, 13, 9.

estrechas: sin este sentimiento toda amistad, toda relación entre maestro y alumno, entre maestro y discípulo, se vuelve algún día hipocresía.

232.

Los profundos. — Las personas que piensan en profundidad se aparecen a sí mismas como comediantes en las relaciones con los demás, porque para ser entendidas deben siempre simular una superficie.

233.

Para los despreciadores de la «humanidad-rebaño». — Quien considera a las personas como rebaño y huye de ellas con la mayor rapidez posible, sin duda será alcanzado y corneado.

234.

Delito capital contra el vanidoso. — Quien en sociedad proporciona a otra persona la ocasión de exponer felizmente su saber, sus sentimientos y experiencias, se coloca por encima de ella y comete por tanto — en caso de que no sea considerado por ella como ilimitadamente superior — un atentado contra su vanidad, — mientras creía precisamente estar dando satisfacción a su vanidad.

235.

Desilusión. — Cuando una larga vida y una larga actividad, unidas a palabras y escritos, rinden testimonio público de una persona, las relaciones con ésta suelen desilusionar por una doble razón: por un lado porque se espera demasiado de un breve período de trato — es decir, todo lo que las mil ocasiones de la vida hicieron que se volviese visible —, y por otro lado, porque siendo ya alguien reconocido no se molesta más por esforzarse, en momentos puntuales, en obtener reconocimiento. Él está demasiado relajado — y nosotros estamos demasiado tensos.

236.

Dos fuentes de la bondad. — Tratar a todas las personas con la misma benevolencia y ser bondadosos sin distinción, puede ser tanto el resultado de un profundo desprecio hacia los hombres, cuanto de un profundo amor hacia ellos.

237.

El caminante a sí mismo entre las montañas. — Existen signos seguros de que has avanzado y te has elevado: en torno a tí hay ahora más libertad y un horizonte más amplio que antes, sopla un aire más fresco pero también más suave — tú precisamente has desaprendido la estupidez de confundir suavidad con calor — tu paso se ha hecho más vivo y firme, valor y juicio han crecido juntos: por todo ello tu vida podrá ahora hacerse más solitaria y en cualquier caso más peligrosa de lo que ha sido hasta ahora, aunque, por supuesto, no en la medida que creen aquellos que te ven subir, a ti caminante, desde el valle brumoso hacia la montaña.

238.

Exceptuado el prójimo. — Evidentemente sólo mi cabeza no está en su sitio, porque todos los demás saben, notoriamente mejor que yo, qué tendría que hacer y qué tendría que dejar de hacer: sólo a mí mismo, pobre diablo, no sé aconsejar. ¿No somos *todos* estatuas a las que se les pusieron cabezas equivocadas? — ¿No es verdad, mi querido vecino? — No, no, tú precisamente eres la excepción.

239.

Precaución. — Con personas que no son reservadas en cuanto a las cosas personales, no hay que ir, o bien hay que ponerles antes, implacablemente, las esposas de la conveniencia.

240.

Querer parecer vanos. — En la conversación con personas desconocidas o semidesconocidas expresar solamente pensamientos selectos, hablar de los propios conocidos célebres, de los propios viajes y experiencias importantes, es un signo de que uno no es orgulloso, o al menos de que uno no querría parecerlo. La vanidad es la máscara de cortesía del orgulloso.

241.

La buena amistad. — La buena amistad nace cuando se estima mucho al otro, es decir, más que a uno mismo, cuando igualmente se le ama, pero no tanto como a uno mismo, y cuando en fin, para facilitar la relación, se sabe añadir el delicado barniz y plumón de la intimidad, pero al mismo tiempo se evita sabiamente la verdadera intimidad y la confusión entre el tú y el yo.

242.

Los amigos como fantasmas[87]. — Cuando nos trasformamos radicalmente, entonces nuestros amigos, que no han cambiado, se convierten en los fantasmas de nuestro pasado: su voz resuena aterradora como si viniese de las sombras — como si nos oyéramos a nosotros mismos pero más jóvenes, duros e inmaduros.

243.

Un ojo y dos miradas. — Las mismas personas que poseen el juego natural de la mirada en busca de favor y protección, normalmente también poseen, a causa de sus frecuentes humillaciones y sentimientos de venganza, la mirada descarada.

[87] Cfr. FP II, 1.ª, 27 [88].

244.

La azul lejanía. — Niño para toda la vida[88] — esto suena muy conmovedor pero es sólo un juicio emitido desde la lejanía; visto y experimentado desde cerca significa siempre: pueril para toda la vida.

245.

Ventaja y desventaja del mismo malentendido. — La muda perplejidad de una mente fina suele ser interpretada, por parte de los que no la tienen, como silenciosa superioridad y es muy temida: mientras que la percepción de la perplejidad generaría benevolencia.

246.

El sabio que se hace pasar por loco. — A causa de su amistad hacia los hombres, el sabio puede a veces *fingir* estar emocionado, indignado o regocijado, con el fin de no hacer daño a las personas de su entorno con la frialdad y el discernimiento de su *verdadera* forma de ser.

247.

Esforzarse en atender[89]. — En cuanto notamos que alguien, en la conversación o en las relaciones con nosotros, tiene que *esforzarse* en atender, tenemos una prueba concluyente de que no nos quiere o ha dejado de querernos.

248.

Camino hacia una virtud cristiana. — Aprender de los propios enemigos es el mejor camino para llegar a amarlos: pues nos dispone a estar agradecidos hacia ellos.

249.

Estratagema del impertinente. — El impertinente nos da el resto de nuestra moneda convencional en monedas de oro y de esta manera quiere obligarnos a continuación a tratar nuestra convención como error y a él como excepción.

250.

Razón para la antipatía[90]. — Nos volvemos hostiles hacia muchos artistas o escritores, no porque al final nos hayamos dado cuenta de que nos han engañado, sino porque no sintieron necesario ingeniar medios más sutiles para atraparnos.

---

[88] Opinión sostenida por Schopenhauer en referencia al genio, cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, ed. P. López de Santa María, Trotta, Madrid, [2]2005, cap. 31, p. 443.

[89] FP II, 1.ª, 34 [20].

[90] Cfr. la redacción previa FP II, 1.ª, 30 [183].

251.

En la separación. — No en la manera en que un alma se acerca a otra, sino en la manera en que se aleja de ella, reconozco su parentesco y afinidad con la otra.

252.

Silentium. — No se debe hablar acerca de las propias amistades: en caso contrario se termina por estropear el sentimiento de amistad.

253.

Descortesía. — La descortesía a menudo es signo de una modestia desmañada, que, cuando es sorprendida, pierde la cabeza y querría disimularlo con la tosquedad.

254.

Error de cálculo en la sinceridad. — A veces son precisamente nuestros últimos conocidos los primeros en enterarse de lo que hasta entonces habíamos callado: creemos neciamente que nuestra prueba de confianza es el vínculo más fuerte con que podemos retenerlos, — pero ellos no saben lo bastante de nosotros como para sentir en toda su intensidad el sacrificio de nuestras revelaciones y delatan nuestros secretos a otros sin pensar que nos están traicionando: de modo que tal vez quizá perdamos a nuestros viejos conocidos.

255.

En la antesala del favor. — Todas las personas a las que se hace esperar mucho en la antesala de nuestro favor llegan a fermentar, o bien se agrian.

256.

Advertencia para los despreciados. — Cuando se ha perdido irremediablemente la estima de los hombres, hay que aferrarse con uñas y dientes al decoro en el trato: en caso contrario, se delata a los demás que uno también ha perdido su propia estima. El cinismo en el trato es signo de que en la soledad esa persona se trata a sí misma como a un perro.

257.

No conocer ciertas cosas ennoblece. — En vista a la estima de los que confieren estima, es más ventajoso *no* entender manifiestamente ciertas cosas. También la ignorancia proporciona privilegios.

258.

El adversario de la gracia. — Al intolerante y arrogante no le gusta la gracia y la siente como un reproche vivo y visible contra sí; pues es la tolerancia del corazón en movimiento y gestos.

259.

En el reencuentro. — Cuando viejos amigos vuelven a verse tras una larga separación, sucede a menudo que fingen estar muy interesados en la mención de cosas que para ellos se han vuelto enteramente indiferentes: a veces, ambos se dan cuenta de ello pero no se atreven a descorrer el velo — por la triste duda. Así surgen conversaciones como del reino de los muertos.

260.

Hacer amistad sólo con personas trabajadoras. — El ocioso es peligroso para sus amigos: como no tiene bastante que hacer, habla de lo que sus amigos hacen y no hacen, y acaba por inmiscuirse y volverse fastidioso; por tanto, lo más prudente es trabar amistad sólo con personas trabajadoras.

261.

Una sola arma vale por dos. — Es un combate desigual cuando uno habla a favor de su causa con la cabeza y el corazón, y el otro sólo con la cabeza: el primero tiene en contra, por así decir, el sol y el viento, y sus dos armas se estorban entre sí: él pierde el premio — a los ojos de la *verdad*. Sin embargo, la victoria del segundo, con su única arma, rara vez es una victoria según el corazón de todos los *otros* espectadores y lo vuelve antipático ante ellos.

262.

Profundo y turbio. — El público confunde con facilidad aquél que pesca en lo turbio, con aquél que saca de lo profundo.

263.

Demostrar la propia vanidad al amigo y al enemigo. — Algunos maltratan por vanidad incluso a sus amigos en presencia de testigos a los que quieren dejar clara su superioridad: y otros exageran el valor de sus enemigos para probar con orgullo que son dignos de ellos.

264.

Enfriamiento. — El enardecimiento del corazón suele ir asociado a la enfermedad de la mente y del juicio. Quien por algún tiempo tenga interés en la salud de lo último, debe también saber qué tiene que enfriar: ¡sin preocuparse por el futuro de su corazón! Pues si uno sigue siendo capaz de calentarse, entonces se volverá caliente de nuevo y tendrá una vez más su verano.

265.

De la mezcla de sentimientos. — Las mujeres y los artistas egoístas sienten hacia la ciencia una mezcla de envidia y sentimentalismo.

266.

Cuándo el peligro es más grande. — Rara vez se rompe uno la pierna mientras asciende fatigosamente en la vida, sino cuando uno empieza a facilitarse las cosas y a elegir los caminos cómodos.

267.

No demasiado pronto. — Hay que guardarse de volverse agudo demasiado pronto, — porque al mismo tiempo uno se vuelve delgado demasiado pronto.

268.

Alegrarse del recalcitrante. — El buen educador ha conocido casos en que estaba orgulloso de que su alumno permaneciese fiel a sí mismo *contra él*: es decir, allí donde el joven no debe entender al adulto o lo entendería para su perjuicio.

269.

Ensayo de sinceridad. — Los jóvenes que quieren ser más sinceros de lo que han sido, se buscan como víctima a alguien de reconocida sinceridad al que atacan primero, tratando de elevarse a su altura a fuerza de injurias, — con el oculto pensamiento de que en todo caso esta primera tentativa no es peligrosa; pues aquél no podría castigar la desvergüenza precisamente de una persona sincera.

270.

El niño eterno. — Creemos que el cuento y el juego pertenecen a la infancia: ¡qué miopes somos! ¡Como si en alguna edad de la vida pudiésemos vivir sin cuento ni juego! Por supuesto que los llamamos y sentimos de otra manera, pero esto habla a favor precisamente de que se trata de lo mismo — pues también el niño ve el juego como su trabajo y el cuento como su verdad. La brevedad de la vida debería ponernos en guardia contra la pedante división de las edades de la vida — como si cada una aportase algo nuevo —, y alguna vez debería venir un poeta que nos representase a un hombre de doscientos años, viviendo realmente sin cuento ni juego.

271.

Cada filosofía es la filosofía de una edad[91]. — En la doctrina de un filósofo resuena claramente la edad en que él la descubrió, no puede impedirlo, por mucho que quiera sentirse elevado por encima del tiempo y las horas. Así, la filosofía de Schopenhauer siguió siendo siempre el espejo de la *juventud* ardiente y melancólica, — no es una forma de pensamiento para hombres más maduros; así, la filosofía de Platón recuerda la treintena más o menos, cuando una corriente fría y otra caliente suelen bullir una sobre otra, levantando polvo y delicadas nubecillas y, bajo los rayos del sol y circunstancias favorables, un arco iris encantador.

---

[91] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [93].

272.

Del espíritu de las mujeres. — La fuerza espiritual de una mujer se demuestra de la mejor manera cuando sacrifica, por amor a un hombre y al espíritu de éste, su propio espíritu y a pesar de ello, en el nuevo terreno, originariamente extraño a su naturaleza, adonde la impulsa la forma de pensar del hombre, le brota *en seguida un segundo espíritu.*

273.

Enaltecimiento y rebajamiento en el sexo. — La tempestad del deseo arrastra a veces a la persona a una altura en la que todo deseo calla: allá donde *ama* realmente y vive, más que en un querer, en un ser mejor. Y, a la inversa, con frecuencia una buena esposa desciende por verdadero amor hasta el fondo del deseo y *se rebaja* ante sí misma. Esto último, sobre todo, forma parte de las cosas más conmovedoras que la idea de un buen matrimonio lleva consigo.

274.

La mujer cumple, el hombre promete. — Por medio de la mujer la naturaleza muestra lo que ha conseguido ya en su trabajo de la imagen humana; mediante el hombre, lo que tuvo que superar a lo largo de ese trabajo, pero también todo lo que aún *se propone* con respecto al ser humano. — En todas las épocas la mujer perfecta es el ocio del creador al séptimo día de la cultura, el reposo del artista en su obra.

275.

Trasplante. — Si se aplica el espíritu para conseguir el dominio sobre la desmesura de los afectos, esto puede tener la mala consecuencia de que la desmesura sea trasferida al espíritu y que desde entonces uno se vuelva desenfrenado en el pensamiento y en la voluntad de conocimiento.

276.

La risa como traición. — Cómo y cuándo ríe una mujer, es un signo de su educación: en el sonido de su risa se revela su naturaleza, y en las mujeres de educación superior incluso puede llegar a revelarse el último e insondable resto de su naturaleza. Por tanto, el examinador de los hombres dirá, como Horacio, pero por una razón diferente: *ridete puellae*[92].

277.

El alma de los jóvenes. — Con respecto a la misma persona los jóvenes cambian de la entrega a la impertinencia: porque en el fondo en el otro ellos sólo se desprecian o veneran a sí mismos, y con respecto a sí oscilan necesariamente de un sentimiento

[92] «Reíd, niñas» cfr. Horacio, *Odas*, lib. I, 9, vv. 21-22, en *Odas y epodos*, *op. cit.*, p. 109; pero cfr. también A. Schopenhauer, *Parerga y paralipomena*, *op. cit.*, vol. II, cap. 19, p. 435.

a otro, hasta que no hayan encontrado a través de la experiencia la medida de lo que quieren y de lo que pueden.

278.

Para mejorar el mundo. — Con sólo impedir que se reprodujesen los descontentos, biliosos y huraños, la tierra se trasformaría por encanto en un jardín de felicidad. Esta tesis pertenece a una filosofía práctica para el sexo femenino.

279.

No desconfiar del propio sentimiento. — La expresión femenina de que no hay que desconfiar del propio sentimiento significa poco más que: hay que comer lo que a uno le gusta. Esta puede ser incluso una buena regla de vida cotidiana, especialmente para las naturalezas moderadas. Pero otras naturalezas necesitan vivir según una sentencia diferente: «tienes que comer no sólo con la boca, sino también con la cabeza, para que la gula de la boca no te eche a perder».

280.

Cruel ocurrencia del amor. — Todo gran amor lleva consigo el cruel pensamiento de matar al objeto del amor, para sustraerlo, una vez por todas, al sacrílego juego del cambio: pues frente al cambio, el amor se horroriza más que frente a la destrucción.

281.

Puertas. — Tanto el niño como el hombre ven puertas en todo lo que viven y aprenden: pero para aquél son *accesos*, y para éste sólo *pasajes*.

282.

Mujeres compasivas. — La compasión de las mujeres es charlatana y lleva el lecho del enfermo al mercado público.

283.

Mérito precoz. — Quien ya desde joven adquiere algún mérito, normalmente desaprende el respeto hacia la edad y lo anciano, y de este modo se excluye a sí mismo, para su máximo perjuicio, de la sociedad de las personas maduras, que proporcionan madurez: de manera que, a pesar del mérito precoz, permanece durante más tiempo verde, importuno y pueril.

284.

Almas monolíticas. — Las mujeres y los artistas creen que cuando no se les contradice es porque no se les puede contradecir; les parecen imposible el respeto en diez puntos y la tácita desaprobación en otros diez, uno junto a otro, porque tienen almas monolíticas.

285.

Jóvenes talentos[93]. — Con los jóvenes talentos hay que comportarse estrictamente según la máxima de Goethe de que a menudo no se debe dañar el error para no dañar la verdad[94]. Su estado es parecido a las enfermedades del embarazo y trae consigo antojos extraños: que habría que satisfacer y padecer de la mejor manera, por amor al fruto que se espera de ellos. Desde luego, como enfermeros de estos extraños enfermos hay que ser expertos en el difícil arte de la autohumillación voluntaria.

286.

Asco a la verdad. — Las mujeres están hechas de tal manera que toda verdad (relativa al hombre, al amor, a los hijos, a la sociedad y al fin de la vida) les produce asco y buscan vengarse de todo aquél que les abra los ojos.

287.

La fuente del gran amor. — ¿De dónde nacen las repentinas pasiones de un hombre por una mujer, las profundas e interiores? De su sensualidad sólo en una mínima parte; más bien, cuando el hombre encuentra en un ser debilidad, necesidad de ayuda y a la vez altivez, en él ocurre como si su alma quisiese desbordarse: se siente a un mismo tiempo conmovido y ofendido. Aquí brota la fuente del gran amor.

288.

Limpieza. — En el niño hay que desarrollar hasta la pasión el sentido de limpieza; más tarde este sentido se eleva, una y otra vez en nuevas trasformaciones, hasta llegar casi a todas las virtudes y al final, como compensación a todos los talentos, se presenta como una luminosa plenitud de pureza, moderación, templanza y carácter, — llevando consigo y propagando felicidad a su alrededor.

289.

De los hombres viejos vanidosos. — La profundidad de sentimiento pertenece a la juventud, la claridad a la vejez: si a pesar de ello los hombres viejos hablan y escriben a la manera de los que tienen profundos sentimientos, lo hacen en realidad por vanidad, creyendo poder conseguir así el encanto de la juventud, del entusiasmo de lo que deviene y está lleno de presentimientos y de esperanzas.

290.

Utilización de lo nuevo. — Lo que han aprendido de nuevo o experimentado los hombres lo utilizan en adelante como un arado o incluso como un arma: las mujeres, en cambio, lo convierten enseguida en un adorno.

---

[93] FP II, 1.ª, 30 [33].

[94] Cfr. J. W. Goethe, «Maximen und Reflexionen [Máximas y reflexiones]»: «Es tan seguro y asombroso que la verdad y el error brotan de una misma fuente; a causa de ello, a menudo no se puede dañar el error porque se daña al mismo tiempo la verdad», en *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden*, J. G. Cotta, Stuttgart y Augsburgo, vol. III, 1853 (BN).

291.

El tener razón según cada sexo. — Cuando se le concede a una mujer la razón, ella no sabe renunciar a poner, triunfante, el pie en el cuello al vencido, — necesita saborear la victoria; mientras en un caso así el hombre se avergüenza habitualmente de tener razón frente al hombre. A cambio, el hombre está acostumbrado a la victoria, mientras que la mujer la vive siempre como una excepción.

292.

Renuncia en la voluntad de belleza. — Para llegar a ser bella, una mujer no debe querer pasar por bonita: es decir, en los noventa y nueva casos en los que podría gustar debe renunciar con desdén y abstenerse de hacerlo, con el fin de recoger algún día el arrebatamiento de aquél cuya alma sea lo bastante grande como para acoger la grandeza.

293.

Incomprensible, insoportable. — El joven no puede entender que el anciano también vivió una vez sus arrebatos, sus auroras del sentimiento, sus giros y vuelos de pensamiento: lo ofende el mero pensamiento de que han existido dos veces, — pero lo que genera en él un sentimiento de completa hostilidad es oír que, para volverse *fecundo*, tiene que perder esas flores y prescindir de su fragancia.

294.

Partido con aire de mártir. — Todo partido que sepa darse el aire de mártir atrae el corazón de las personas bondadosas, y de esta manera él mismo adquiere un aspecto bondadoso, en gran beneficio suyo.

295.

Afirmar es más seguro que demostrar. — Una afirmación es más eficaz que un argumento, al menos para la mayoría de los hombres; pues el argumento suscita desconfianza. Por ello, los oradores populares buscan asegurar con afirmaciones los argumentos de su partido.

296.

Los mejores disimuladores[95]. — Todos los que tienen éxito regularmente poseen una profunda habilidad de hacer aparecer siempre sus deficiencias y debilidades como fuerzas: por lo que deben conocerlas de manera extraordinariamente clara y precisa.

297.

De cuando en cuando. — Él se sentó a las puertas de la ciudad y le dijo a uno que la atravesaba que ésa era justo la puerta de la ciudad. El otro respondió que eso era

[95] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [20] y 29 [2].

verdad, pero que no debería tener demasiada razón, cuando uno quiere recibir agradecimiento por ella. Oh, respondió el otro, yo tampoco quiero agradecimientos; pero de vez en cuando es muy agradable no sólo tener razón sino también que te la den.

298.

La virtud no ha sido inventada por los alemanes[96]. — La finura y ausencia de envidia de Goethe, la noble y solitaria resignación de Beethoven, la gracia y el encanto de Mozart, la inflexible virilidad y la libertad bajo las leyes de Händel, la consolada y transfigurada vida interior de Bach, que ni siquiera necesita renunciar al éxito y al esplendor — ¿acaso son estas cualidades *alemanas*? — Pero si no lo son, muestran al menos hacia qué deben tender los alemanes y qué pueden llegar a conseguir.

299.

Pia fraus[97] *o alguna otra cosa*. — Puede ser que me engañe, pero me parece que en la Alemania actual una doble hipocresía ha sido convertida en el deber del momento para todo el mundo: se exige un germanismo, por la preocupación de política imperial, y un cristianismo, por miedo social, pero ambos sólo en las palabras y los gestos y especialmente como capacidad de callar. Es el *barniz* lo que hoy cuesta tanto y se paga tan caro: es para los *espectadores* para los que la nación adopta la pose germánica y cristianizadora.

300.

En qué medida, también en el bien, la mitad puede ser más que el todo. — En todo aquello que se organiza en vistas a durar y que requiere el concurso de muchas personas, de muchas cosas *poco buenas* hay que mantener la *regla*, aunque el organizador conozca muy bien lo excelente (y más difícil): él cuenta con que nunca faltan personas que *pueden* corresponder a la regla, — y él sabe que la bondad media de las fuerzas es la regla. — Un joven raramente se da cuenta de ello y, en su papel de innovador, dice maravillas sobre toda la razón que cree tener y la singular ceguera de los demás.

301.

El hombre de partido. — El verdadero hombre de partido ha dejado de aprender, sólo sigue experimentando y juzgando: mientras Solón, que nunca fue un hombre de partido, sino que persiguió su meta más allá y por encima de los partidos, o en contra de ellos, es el modélico padre de aquél sencillo dicho, en el que está encerrada toda la salud e inagotabilidad de Atenas: «me hago viejo y sigo siempre aprendiendo»[98].

---

[96] Cfr. FP II, 1ª, 30 [149].

[97] «Mentira piadosa».

[98] Cfr. *Antología de la poesía lírica griega, siglos VII-IV a.C.*, ed. C. García Gual, Madrid, Alianza, 1983, «Solón de Atenas», fr. 22 D: «A Mimnermo», p. 46.

302.

Lo que según Goethe es alemán. — Son las personas realmente insoportables, de las que ni siquiera se quiere aceptar lo bueno, las que tienen *libertad de sentimientos* pero sin darse cuenta de que carecen de *libertad de gusto y de espíritu.* Pero justamente esto, según el bien ponderado juicio de Goethe, es *alemán*[99]. Su voz y su ejemplo muestran que el alemán tiene que *ser más* que un alemán, si quiere volverse útil o incluso sólo soportable a las otras naciones — y *en qué dirección él* debe esforzarse en elevarse por encima de sí hasta salir de sí mismo.

303.

Cuándo es necesario detenerse. — Cuando las masas empiezan a enfurecerse y la razón se oscurece, es conveniente, hasta no estar seguros del todo de la salud del alma propia, repararse bajo los portones y escudriñar el tiempo.

304.

Espíritus de la subversión y espíritus de la propiedad. — El único medio contra el socialismo que está en vuestro poder es: no desafiarlo, es decir, vivir con moderación y modestia, impedir por la fuerza la exhibición de toda opulencia e ir en ayuda del Estado cuando grava con impuestos ejemplares lo superfluo y lujoso. ¿No queréis este medio? Entonces, ricos burgueses, que os llamáis liberales, confesad que es vuestra misma íntima convicción la que descubrís tan terrible y amenazadora en los socialistas, y que sin embargo en vosotros admitís como algo inevitable, como si en los socialistas fuese diferente. Si no tuvieseis, tal como sois, vuestro *patrimonio* y la preocupación por conservarlo, esta convicción vuestra os convertiría en socialistas: lo único que os diferencia de ellos es la propiedad. Si queréis vencer de alguna manera a los enemigos de vuestra prosperidad, tenéis que venceros ante todo a vosotros mismos. — ¡Ojalá esta prosperidad fuese auténtico bienestar! No sería tan exterior, no provocaría tanta envidia, sería más comunicativa, bondadosa, conciliadora, auxiliadora. Pero la falsedad y el histrionismo de vuestros placeres de la vida, que residen más en el contraste (porque los demás no los tienen y os envidian) que en el sentimiento de plenitud y elevación de fuerzas — vuestros alojamientos, vestidos, carrozas, escaparates y las exigencias de vuestro paladar y de vuestra mesa; vuestro estruendoso entusiasmo por la ópera y la música, y en fin vuestras mujeres, educadas y cultas pero de metal innoble, doradas pero sin el sonido del oro, elegidas por vosotros como piezas de exhibición: — éstos son los venenosos propagadores de esa enfermedad del pueblo, el socialismo, que como una sarna en el corazón se difunde cada vez con mayor rapidez en la masa, pero que tiene *en vosotros* su primer asiento y foco de incubación. ¿Y quién podría ya hoy detener esta peste? —

[99] J. W. Goethe, «Maximen und Reflexionen»: «El alemán tiene libertad de sentimientos y por ello no se da cuenta cuando le falta la libertad de gusto y de espíritu», en *Sämmtliche Werke*, *op. cit.*, vol. III, p. 158 (BN).

305.

Táctica de los partidos. — Cuando un partido se da cuenta de que uno de sus militantes deja de ser un seguidor incondicionado, lo soporta tan poco que intenta empujarlo, con toda clase de provocaciones y ofensas, a una decidida defección para convertirlo en adversario: pues tiene la sospecha de que el propósito de ver en sus creencias algo *relativamente* válido, que admite pros y contras, el sopesar y distinguir, es más peligroso que una oposición en bloque.

306.

Para reforzar a los partidos. — Quien quiera fortalecer internamente un partido debe proporcionarle la ocasión de que sea tratado de manera manifiestamente *injusta*: así acumulará un capital de buena conciencia que quizá hasta entonces le faltaba.

307.

Cuidar el propio pasado. — Puesto que los seres humanos sólo estiman de verdad lo de antigua fundación y surgido lentamente, quien quiera continuar viviendo después de su muerte debe proporcionarse, no sólo una descendencia, sino aún más un *pasado*: por ello los tiranos de toda clase (también los tiranos en el arte y la política) fuerzan y manipulan sin dudarlo la historia hasta que parezca una preparación y una escala para llegar a ellos.

308.

Escritores del partido. — Los redobles de tambor, con los que tanto se complacen los jóvenes escritores al servicio de un partido, para quien no pertenece a partido alguno suenan como ruido de cadenas y suscitan más compasión que admiración.

309.

Tomar partido contra sí mismo. — Nuestros seguidores nunca nos perdonan cuando tomamos partido contra nosotros mismos: porque a sus ojos significa no sólo rechazar su amor, sino también poner en ridículo su inteligencia.

310.

Peligro de la riqueza[100]. — Sólo quien tiene *espíritu* debería tener *propiedad*: si no, la propiedad es un *peligro público*. Es decir, el propietario que no sabe hacer uso del tiempo libre, que la propiedad podría proporcionarle, *continuará* siempre buscando nuevas propiedades: esta actividad será su entretenimiento, su estratagema en la lucha contra el aburrimiento. Así nace al final, de una propiedad modesta, que le bastaría a quien tiene espíritu, la riqueza propiamente dicha: como el espléndido resultado de la dependencia y pobreza de espíritu. *Ahora bien*, ella *se presenta* de manera bien distinta a lo que se esperaría de su mísero origen, porque sabe en-

[100] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [162].

mascararse de formación y arte: puede precisamente *comprar* la máscara. Con ello suscita envidia entre los pobres e incultos, que en el fondo envidian siempre la formación y en la máscara no ven la máscara — y poco a poco va preparando una revolución social: pues la tosquedad dorada y el histriónico inflarse en el presunto «goce de la cultura» inspira en éstos el pensamiento de que «todo depende del dinero», — mientras *algunas cosas* dependen sin duda del dinero, pero *muchas más del espíritu*.

311.

El goce de mandar y el de obedecer. — El mandar proporciona goce tanto como el obedecer, lo primero cuando aún no se ha convertido en una costumbre, lo segundo en cambio cuando sí lo ha hecho. Viejos servidores bajo nuevos amos se estimulan mutuamente en gozar de su sometimiento.

312.

Ambición en la posición perdida. — Existe una ambición en la posición perdida que empuja a un partido a exponerse a un peligro extremo.

313.

Cuándo son necesarios los asnos. — No se conseguirá que la multitud grite el hosanna mientras no se entre en la ciudad subido en un asno[101].

314.

Costumbre de partido. — Todo partido intenta presentar como insignificante lo importante que ha crecido fuera de él; pero si no lo consigue, lo combate con tanta más crudeza cuanto más excelente sea.

315.

Vaciarse. — De quien se abandona a los acontecimientos queda siempre poco. Los grandes políticos pueden por ello convertirse en personas completamente vacías y sin embargo haber sido, una vez, plenas y ricas.

316.

Enemigos deseados. — Para los gobiernos dinásticos actuales, los movimientos socialistas son siempre más gratos que inspiradores de temor, porque gracias a ellos reciben en mano *el derecho y la espada*[102] para medidas excepcionales, con las que pueden golpear a sus verdaderas pesadillas, los demócratas y antidinásticos. — Hacia

---

[101] Cfr. *Juan*, 12, 14.

[102] Expresión de Lutero, cfr. M. Luther, «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei» (1523), en *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Lutherausgabe)*, 120 Bände, 1883-2009 (Sonderedition 2000-2007), vol. 11, pp. 246-280.

todo lo que odian públicamente esos gobiernos tienen hoy una secreta inclinación y afección: se ven obligados a ocultar su alma.

317.

La propiedad apropia[103]. — Sólo hasta cierto grado la propiedad hace al hombre más independiente y más libre; un grado más — y la propiedad se convierte en amo y el propietario en esclavo: porque éste último debe sacrificar al primero su tiempo y su reflexión y en adelante se ve obligado a ciertas relaciones sociales, se ve clavado en un sitio y se siente incorporado a un Estado: todo quizá en contra de sus necesidades más íntimas y esenciales.

318.

Del dominio de los sabedores[104]. — Es fácil, fácil hasta el ridículo, componer el modelo de un cuerpo legislativo. Primero, las personas honestas y dignas de confianza de un país, que también fuesen maestros y especialistas en algo, tendrían que separarse, buscarse y reconocerse mutuamente: entre ellos se tendría más tarde que elegir, en una selección más estricta basada igualmente en un reconocimiento y garantía mutuos, a los expertos y conocedores de primer orden en cada especialidad. Una vez constituido el cuerpo legislativo, sólo las voces y juicios de los expertos más especializados deberían decidir al fin en cada caso, y la honestidad de *todos* los demás debería haber llegado a ser tan grande que, simplemente por una cuestión de decoro, les dejarían sólo a ellos la votación: de modo que en el sentido más estricto la ley saldría del entendimiento de los más entendidos. — Hoy votan los partidos: y en cada votación hay necesariamente centenares de conciencias avergonzadas, — los mal informados, los incapaces de juicio, los que se limitan a repetir, los que van a remolque, los que se dejan arrastrar. Nada rebaja tanto la dignidad de cada nueva ley como este sonrojo de deshonestidad adherido a ella, al cual obliga cada votación de partido. Pero, como se ha dicho, es fácil, fácil hasta el ridículo, componer algo así: ningún poder del mundo es ahora bastante fuerte como para realizar lo mejor, — a menos que la fe en la suprema *utilidad de la ciencia y de los sabedores* acabe por iluminar incluso a los más malintencionados y sea preferida a la fe en el número, ahora dominante. En el sentido de este futuro vaya nuestra consigna: «¡Más respeto por el que sabe! ¡Y abajo todos los partidos!».

319.

Del «pueblo de los pensadores» (o del pensamiento malo)[105]. — Lo oscuro, vago, lleno de presentimientos, elemental, intuitivo — por elegir para cosas oscuras también nombres oscuros — que se le reprochan al ser alemán serían, *si* de hecho subsistieran todavía, una prueba de que su cultura se ha quedado atrasada en muchos pasos y aún la rodea el aire y el hechizo de la Edad Media. — Por supuesto, este retraso tiene también algunas ventajas: con estas cualidades — si, dicho una vez más, todavía

[103] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [162].
[104] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [39].
[105] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 21 [14].

las poseyesen hoy — los alemanes serían capaces de ciertas cosas, y sobre todo de la comprensión de ciertas cosas, para las que otras naciones han perdido toda la fuerza. Y sin duda se pierden muchas cosas cuando se pierde la *deficiencia de razón* —esto es lo que tienen en común todas esas cualidades—: pero también aquí no hay pérdida sin una suprema compensación correlativa, de modo que no hay motivos para lamentarse, suponiendo que, como los niños y los golosos, no se quiera gozar de los frutos de todas las estaciones a la vez.

320.

Lechuzas a Atenas[106]. — Los gobiernos de los grandes Estados tienen en sus manos dos medios para mantener el pueblo dependiente de sí, en el temor y la obediencia: uno más tosco, el ejército; otro más sutil, la escuela. Con ayuda del primero ponen de su parte la *ambición* de las clases superiores y la *fuerza* de las inferiores, en la medida en que ambas cualidades suelen ser propias de hombres activos y robustos, mediana o pobremente dotados; con ayuda del otro medio se ganan la pobreza *dotada*, sobre todo esa semipobreza, intelectualmente exigente, de las clases medias. Ante todo hacen de los docentes de todos los grados de enseñanza una corte espiritual que, involuntariamente, siempre tiene puesta la mirada «arriba»; poniendo obstáculos sobre obstáculos a la escuela privada y a la totalmente aborrecida educación individual, se aseguran el control de un número muy relevante de docentes, sobre los que tienen puesta la vista constantemente un número de ojos hambrientos y sumisos cinco veces mayor de los que podrían jamás hallar satisfacción. Pero estos puestos sólo pueden alimentar a sus titulares *miseramente*: así se alimenta en ellos la febril sed de *promoción*, que los encadena aún más estrechamente a los objetivos del gobierno. Pues siempre es más ventajoso cultivar una insatisfacción moderada que la satisfacción, madre del coraje, abuela del librepensamiento y de la alegría desbordante. Por medio de este cuerpo docente, física y psíquicamente sujeto por la brida, toda la juventud del país es elevada, en el mejor de los casos, a una cierta altura cultural útil al Estado y convenientemente graduada; y sobre todo se inculca en los espíritus inmaduros y codiciosos de honores de todas las clases sociales, casi sin que se den cuenta, la mentalidad de que sólo una orientación vital reconocida y homologada por el Estado proporciona en el acto distinción *social*. El efecto de esta fe en los exámenes y títulos oficiales es tan grande que incluso a los hombres que se han mantenido independientes y han ascendido mediante el comercio o un oficio, les queda una espina de insatisfacción, mientras su posición no sea también advertida y reconocida desde arriba, mediante la graciosa concesión de un título o una condecoración — mientras uno no «pueda dejarse ver». Por último, el Estado condiciona todos esos centenares y centenares de oficios y empleos suyos a la *obligación* de formarse y hacerse marcar por las escuelas estatales, si algún día se quiere entrar por esas puertas: honor en la sociedad, pan para sí, la posibilidad de formar una familia, protección desde arriba, sentimiento de solidaridad de los que se han formado en común, — todo esto constituye una red de esperanzas en las que todo hombre joven se introduce: ¿de dónde podría venirle la desconfianza? Si se añade, por último, que para todo el mundo la obligación de ser *soldado* durante unos cuantos años se ha convertido, al cabo de unas pocas generaciones, en un hábito y un presupuesto inadvertidos, que dibujan de antemano el

[106] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [45].

plan de la propia vida: el Estado puede además osar el golpe maestro de entrelazar *entre sí* escuela *y* ejército, talento, ambición y fuerza, ofreciendo ventajas; esto es, atraer al ejército a los *superiormente dotados y formados* con condiciones más favorables e inculcarles el espíritu militar de la jocosa obediencia; de modo que quizá jure bandera para siempre y le proporcione a ella con sus dotes una nueva fama y cada vez más brillante. — Luego, no falta más que la ocasión para grandes guerras, y de ello se ocupan por deformación profesional, es decir, con toda *inocencia*, los diplomáticos, además de los periódicos y las bolsas: pues el «pueblo», en cuanto pueblo de soldados, mantiene siempre en las guerras una buena conciencia, no es necesario creársela antes.

321.

La prensa[107]. — Si se reflexiona cómo aún hoy todos los grandes acontecimientos políticos entran en escena de manera secreta y oculta, cómo son enmascarados por sucesos insignificantes y parecen pequeños al lado de éstos, cómo sólo mucho después de ocurrir muestran sus efectos profundos y hacen temblar el suelo, — ¿qué significado puede entonces concedérsele a la prensa, tal como es hoy, con su diario dispendio de pulmones en gritar, ensordecer, excitar y asustar? — ¿Acaso es otra cosa que un *ciego estrépito permanente* que desvía los oídos y los sentidos en una dirección equivocada?

322.

Después de un gran acontecimiento. — Un pueblo o un individuo cuya alma ha salido a la luz en un gran acontecimiento, suelen sentir después la necesidad de una *chiquillada* o de una *grosería*, tanto por pudor como para recrearse.

323.

Ser buen alemán significa desalemanizarse[108]. — Mucho más de lo que se ha considerado hasta ahora, las diferencias nacionales sólo consisten en la diferencia de distintos *grados de cultura* y en mínima parte son algo permanente (y aun esto no en un sentido estricto). Por eso, todo argumentar a partir del carácter nacional obliga tan poco a quien trabaja en la *transformación* de las convicciones, es decir, en la cultura. Si se reflexiona, por ejemplo, sobre todo lo que *ha sido* alemán hasta ahora, se corregirá en seguida la cuestión teórica «¿qué *es* alemán?» con la cuestión alternativa «¿qué es *ahora* alemán?» — y todo *buen* alemán la resolverá de manera práctica, superando sus mismas cualidades alemanas. En efecto, cuando un pueblo progresa y crece, hace saltar una y otra vez el cinturón que le confería su aspecto *nacional*: si se queda quieto y se atrofia, en torno a su alma se cierra un nuevo cinturón; la costra, que se hace cada vez más dura, construye a su alrededor una prisión cuyos muros crecen siempre. Si un pueblo tiene mucho de estable, es una prueba de que quiere petrificarse y que incluso querría convertirse en un *monumento*: como le ocurrió en

[107] Cfr. FP II, 1.ª, 27 [2].

[108] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [48, 100] y 30 [70]. Este aforismo es probablemente una respuesta al artículo de R. Wagner, «Was ist deutsch [qué es alemán]?», *Bayreuther Blätter*, febrero 1878, pp. 29-42.

un determinado momento a la civilización egipcia. Por tanto, quien quiera a los alemanes, debe buscar por su parte cómo superar cada vez más lo que es alemán. El *giro hacia lo no-alemán* ha distinguido siempre a las personas excelentes de nuestro pueblo.

324.

Extranjerismos. — Un extranjero que viajaba por Alemania gustó y disgustó por ciertas afirmaciones suyas, según los lugares en los que se detenía. Todos los suabos con espíritu — solía decir — son coquetones. — Pero los otros suabos siguen pensando que Uhland sí es un poeta y Goethe es inmoral. — Lo mejor de las novelas alemanas que están a punto de hacerse famosas consiste en que no hay necesidad de leerlas: ya se las conoce. — El berlinés parece más bonachón que el alemán meridional porque gusta mucho de las bromas y por ello las tolera: lo que no les ocurre a los alemanes del sur. — El espíritu de los alemanes se ve frenado por su cerveza y sus periódicos: y él les aconseja té y panfletos, naturalmente como cura. — Obsérvese, aconsejaba, los diferentes pueblos de la vieja Europa, cómo cada uno presenta bien a la vista una determinada cualidad de la vejez, para diversión de aquellos que se sientan frente a este gran escenario: cómo los franceses representan fácilmente la inteligencia y la amabilidad de la vejez, los ingleses la experiencia y la reserva, los italianos la inocencia y la falta de prejuicios. ¿Faltarían por tanto las restantes máscaras de la vejez? ¿Dónde está el viejo arrogante? ¿Dónde el viejo mandón? ¿Dónde el viejo codicioso? — Las regiones más peligrosas de Alemania son Sajonia y Turingia: en ninguna otra parte hay más actividad intelectual y conocimiento de los hombres, además de libertad de pensamiento y todo ello está tan modestamente escondido por la fea lengua y la servil diligencia de la población, que difícilmente advertimos que estamos tratando con los mariscales espirituales de Alemania y con sus maestros en el bien y en el mal. — El orgullo de los alemanes del norte es mantenido a raya por su inclinación a obedecer, y la de los alemanes del sur por su inclinación a la vida cómoda. — Le parecía que los hombres alemanes tienen en sus mujeres unas amas de casa desmañadas pero muy seguras de sí mismas: insisten tanto en hablar bien de sí que convencen a todo el mundo, y en cualquier caso a sus maridos, de sus virtudes domésticas típicamente alemanas. — Cuando el discurso vertía sobre la política interior y exterior de Alemania, solía contar — lo llamaba: traicionar — que el político más grande de Alemania no creía en los grandes hombres políticos. — El futuro de los alemanes le parecía amenazado y amenazante: en efecto, ellos ya no saben *disfrutar* (lo que los italianos conocen tan bien), pero con el gran juego de azar de las guerras y revoluciones dinásticas se han *habituado a la emoción*, por lo que algún día tendrán una *émeute*[109]. Pues es la emoción más fuerte que un pueblo puede procurarse. — El socialista alemán es el más peligroso justamente porque no está movido por ninguna necesidad *determinada*: su sufrimiento es el de no saber lo que quiere, de modo que, aunque obtenga muchas cosas, al disfrutarlas seguirá consumiéndose de deseo, justo igual que Fausto[110], pero probablemente como un Fausto muy plebeyo. «El *diablo de Fausto,* — gritó al fin — que atormentó a tantos alemanes cultos, lo ha exorcizado

[109] «Motín».

[110] Cfr. J. W. Goethe, *Fausto*, ed. J. M. Valverde, Madrid, Planeta, 1980, parte I, «Bosque y caverna», p. 95, vv. 3249-3250.

Bismarck; ¡pero ahora el diablo ha entrado en las marranas y es mucho peor que antes!»[111].

325.

Opiniones. — La mayor parte de los hombres no es nada y no vale nada mientras no se haya vestido de convicciones generales y opiniones públicas — según la filosofía de los sastres: el traje hace al hombre. Pero de los hombres excepcionales hay que decir: *es la percha la que hace al traje*; en este caso las opiniones dejan de ser públicas y se vuelven algo distinto que máscaras, adornos y disfraces.

326.

Dos tipos de sobriedad. — Para no confundir la sobriedad que deriva de un empobrecerse del espíritu, de aquella que deriva de la moderación, hay que prestar atención a lo siguiente: la primera es desabrida, la segunda alegre.

327.

Adulteración de la alegría. — No llamar buena a una cosa ni un día más de lo que nos parece, y sobre todo: *ni un día menos*, — éste es el único medio para mantener auténtica la propia *alegría*: si no, se vuelve insípida y picada de sabor con demasiada facilidad; hoy en día, para capas sociales completas, está entre los víveres adulterados.

328.

El chivo expiatorio de la virtud. — Para lo mejor que uno hace, aquellos que lo quieren pero no están a la altura de su acción buscan en seguida un chivo expiatorio, imaginando que es el chivo de la culpa — pero es el de la virtud.

329.

Soberanía. — Honrar, cuando nos *gusta*, incluso lo malo y declararnos partidario de ello, y no tener ni idea de cómo se puede avergonzar uno de este placer, es el signo de la soberanía, en las grandes y pequeñas cosas.

330.

Quien produce efecto es un fantasma, no una realidad. — La persona importante aprende poco a poco que, *mientras produzca efecto*, en la mente del otro es un fantasma, y acaso experimenta el sutil tormento de preguntarse, por el *bien* del prójimo, si no debe salvaguardar el fantasma.

331.

Tomar y dar. — Si a alguien se le quita (o se toma en préstamo) lo más pequeño, éste no ve que se le ha dado algo mucho más grande, más aún grandísimo.

---

[111] *Mateo*, 8, 32.

332.

El buen campo[112]. — Todo rechazo y negación es indicio de escasa fertilidad: en el fondo, si sólo fuésemos una buena tierra de cultivo, no podríamos dejar perecer nada sin utilizar, y en cada cosa, cada hecho y cada persona tendríamos que ver abono, lluvia y sol bienvenidos.

333.

El trato como disfrute. — Cuando uno, con un sentido de renuncia, se mantiene en una voluntaria soledad, consigue de esta manera que el trato con las personas, del que disfruta raramente, se convierta en una golosina.

334.

Saber sufrir públicamente. — Hay que exponer en público la propia infelicidad y de vez en cuando suspirar de manera que se nos oiga y mostrarse claramente impacientes: porque si dejásemos ver a los demás hasta qué punto en nuestro interior estamos contentos y seguros a pesar del dolor y la privación, ¡qué envidiosos y maliciosos los haríamos! — Debemos procurar no volver peor a nuestro prójimo; además, en ese caso nos impondría duras tasas, y de todos modos nuestro *sufrimiento público* es también nuestra *ventaja privada*[113].

335.

Calor en las cimas. — En las cimas hace mucho más calor de lo que se imagina en los valles, sobre todo en invierno. El pensador conoce el significado de esta comparación.

336.

Querer el bien, poder lo bello. — No basta con practicar el *bien*, hay que haberlo querido y, según las palabras del poeta, acoger la divinidad en la propia *voluntad*[114]. Pero lo *bello* no podemos quererlo, sino que hay que *poderlo*, con inocencia y ceguera, sin ninguna curiosidad de la psique. Quien encienda la linterna para encontrar hombres perfectos, esté atento a este rasgo: son aquellos que actúan siempre por el bien y haciéndolo alcanzan siempre lo bello *sin pensar en ello*. En efecto, muchos de los mejores y más nobles, por impotencia y carencia de un alma bella, y con toda su buena voluntad y sus buenas obras, no pueden evitar resultar feos y desagradables a la vista; producen rechazo y dañan incluso a la virtud, por el horrible traje con el que la viste su mal gusto.

---

[112] Cfr. FP II, 1.ª, 32 [20].

[113] Nueva variación del subtítulo de B. de Mandeville, *La fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, ed. J. Ferrater Mora, Madrid, FCE, ²2004. Cfr. MA, § 482.

[114] Cfr. F. Schiller, «Das Ideal und das Leben [El ideal y la vida]»: «Acoged la divinidad en vuestra voluntad / y de su trono universal descenderá», en *Sämmtliche Werke. Zweites Bändchen*, Stuttgart y Tubinga, J. G. Cotta, 1823 (BN).

337.

Peligro de los que renuncian. — Hay que guardarse de fundar la propia vida sobre una base de deseos demasiado estrecha: porque si se renuncia a las alegrías que proporcionan las posiciones, los honores, las compañías, los placeres, las comodidades y las artes, podría ocurrir algún día que se sintiese que con esta tarea de renuncia se ha obtenido como vecina, en lugar de la *sabiduría*, el *aburrimiento de la vida*.

338.

Última opinión de las opiniones. — Hay que o bien esconder las propias opiniones, o bien esconderse tras ellas. Quien actúa de otra manera, no sabe cómo funciona el mundo o bien pertenece a la orden de la santa temeridad.

339.

«Gaudeamus igitur». — Debe ser que la alegría contiene fuerzas sanadoras y restauradoras también para la naturaleza moral del hombre: pues en otro caso, ¿cómo podría ocurrir que nuestra alma, en cuanto descansa bajo el sol de la alegría, sin quererlo vuelve a prometer ser buena, hacerse perfecta, y que en todo ello se sienta poseída por un presentimiento de perfección, parecido a un escalofrío de beatitud?

340.

A un elogiado. — Mientras que se te elogie, no creas nunca que sigues tu propio camino, sino el de otro.

341.

Amar al maestro. — Una es la manera en que el discípulo ama al maestro, y otra en la que el maestro ama al maestro.

342.

Demasiado bello y humano. — «La naturaleza es demasiado bella para ti pobre mortal» — no es raro que tengamos esta sensación: pero a veces, contemplando interiormente todo lo humano, su plenitud, fuerza, delicadeza, intrincada complejidad, he sentido la necesidad de decir, con toda humildad: «¡También el *hombre* es demasiado bello para el hombre que contempla!» — y sin duda no sólo el hombre moral sino todos.

343.

Bienes movedizos y propiedad inmueble. — Cuando la vida nos ha tratado de manera realmente rapaz, arrancándonos cuanto podía honores, alegrías, seguidores, salud y propiedades de toda clase, acaso algún día se descubra, tras el primer espanto, que uno es *más rico* que antes. En efecto, sólo entonces se conoce aquello que es tan nuestro que no puede ser tocado por ninguna mano depredadora: y quizá salgamos de todos los saqueos y enredos con el señorío de un gran terrateniente.

344.

Figuras ideales involuntarias. — La sensación más penosa que existe es la de descubrir que a uno lo estiman muy por encima de lo que uno es. Porque entonces tiene que admitir a sí mismo: en ti hay algo de mentira y engaño, tu palabra, tu expresión, tus gestos, tus ojos, tu acción — y este elemento engañoso es tan necesario como tu sinceridad de otros momentos, pero borra continuamente su efecto y su valor.

345.

Idealista y mentiroso. — No debemos dejarnos tiranizar ni siquiera por el placer más bello — el de idealizar las cosas: en caso contrario, algún día la verdad se separará de nosotros con estas airadas palabras: «tú, mentiroso hasta el fondo, ¿qué tengo que ver contigo?»[115].

346.

Ser malentendidos. — Si uno es malentendido en conjunto, es imposible evitar ser malentendido en lo particular. Hay que tomar conciencia de esto, para no malgastar demasiada energía en defenderse.

347.

Habla el bebedor de agua. — Sigue bebiendo el vino que te ha consolado a lo largo de tu vida — ¿qué te importa que yo tenga que ser un bebedor de agua? ¿Agua y vino no son acaso elementos pacíficos, fraternos, que conviven uno junto a otro sin censurarse?

348.

En el país de los caníbales. — En la soledad el individuo se devora a sí mismo, en la multitud lo devora la muchedumbre. Ahora elige.

349.

En el punto de congelación de la voluntad[116]. — «Al fin llega la hora que te envolverá en la nube dorada de la ausencia de dolor: en la que el alma goza de su cansancio, y feliz en el juego paciente con su paciencia, se parece a las ondas de un lago que, en un tranquilo día de verano, bajo el resplandor de un cielo vespertino multicolor, lamen y lamen la orilla, y vuelven a callarse — sin fin, sin objetivo, sin hastío, sin necesidad, — sólo una calma que goza del cambio, sólo el flujo y reflujo del pulso de la naturaleza». Esto es lo que sienten y dicen todos los enfermos: cuando llega esa hora, experimentan, tras un breve goce, el aburrimiento. Pero éste es un viento de deshielo para la voluntad congelada: que se despierta, se mueve y vuelve a producir deseos tras deseos. — Desear es un signo de curación y mejoría.

---

[115] *Juan*, 2, 4.
[116] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [31].

350.

El ideal renegado[117]. — En casos excepcionales ocurre que uno alcanza su punto más alto cuando reniega de su propio ideal: pues hasta ahora ese ideal lo incitaba de manera demasiado fuerte, de modo que llegaba siempre sin aliento y sólo a la mitad del camino, y se veía obligado a detenerse.

351.

Inclinación delatora[118]. — Puede observarse como característica de una persona envidiosa pero de elevadas aspiraciones el sentirse atraída por el pensamiento de que, frente a la excelencia, sólo hay una salvación posible: el amor.

352.

Felicidad de escaleras[119]. — Como el ingenio de algunos no sigue el paso de la ocasión, de manera que la ocasión ha pasado ya por la puerta cuando el ingenio aún está por la escalera; así para otros existe una especie de felicidad de escalera que camina con excesiva lentitud como para seguir al lado del tiempo de pies veloces: lo mejor que estas personas pueden gozar de una experiencia vivida, de un entero periodo de vida, sólo les llega mucho tiempo después, a menudo sólo como un débil perfume aromático que suscita nostalgia y tristeza, — como si hubiese sido posible, un día, saciar realmente la sed en este elemento. Pero ahora es demasiado tarde.

353.

Gusanos. — No habla en contra de la madurez de un espíritu el que tenga algunos gusanos[120].

354.

La postura victoriosa. — Un buen porte a caballo le roba el valor al adversario y el corazón al espectador — ¿para qué quieres aún atacar? ¡Siéntate como uno que ha vencido!

355.

Peligro de la admiración. — Al admirar en exceso las virtudes de los demás se puede perder el sentido de las propias y, al final, por falta de ejercicio, incluso perderlas, sin obtener a cambio las virtudes de los demás.

---

[117] Cfr. FP II, 1.ª, 32 [2].

[118] Cfr. FP II, 1.ª, 30 [143]. Cfr. J. W. Goethe, «Maximen und Reflexionen», sección V: «Frente a los grandes méritos de otro no hay más medio de salvación que el amor», en *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden*, *op. cit.*, vol. III, p. 213 (BN).

[119] Cfr. FP II, 1.ª, 33 [1].

[120] Nietzsche juega con el modismo alemán «tener gusanos en la cabeza» (*Würmer im Kopfe haben*), equivalente al español «tener la cabeza como una jaula de grillos».

356.

Ventajas de una salud delicada[121]. — Quien a menudo se encuentra enfermo, no sólo saca un placer mucho mayor del estar sano, por la frecuencia de sus procesos de curación, sino que además posee un sentido agudísimo para lo que es sano y lo que es enfermizo en las obras y acciones propias y ajenas: así por ejemplo, justamente los escritores de salud delicada — como son desgraciadamente casi todos los grandes — suelen mostrar en sus escritos un tono de salud mucho más seguro y constante, porque, respecto a los físicamente robustos, tienen un mejor conocimiento de la filosofía de la salud y de la curación espiritual y sus preceptores: la mañana, el resplandor del sol, el bosque y los manantiales.

357.

La infidelidad, condición para ser maestros. — No hay nada que hacer: todo maestro tiene un solo discípulo — y éste le será infiel, — porque también él está destinado a convertirse en maestro.

358.

Nunca en vano. — Por la montaña de la verdad nunca treparás en vano: o llegas hoy ya a lo alto, o ejercitas tus fuerzas para poder subir más arriba mañana.

359.

Ante grises vidrieras. — ¿Acaso lo que veis del mundo a través de esta ventana es tan bello que no queréis ya, en absoluto, mirar por otra ventana — e incluso intentáis impedírselo a los demás?

360.

Signo de fuertes cambios[122]. — Cuando soñamos con personas olvidadas o muertas desde hace tiempo, es indicio de que hemos sufrido un cambio fuerte en nosotros y que el terreno en el que vivimos ha sido removido completamente: entonces los muertos se levantan y nuestra antigüedad se vuelve novedad.

361.

Medicina del alma. — Reposar en silencio y pensar poco es la medicina más económica para todas las enfermedades del alma, y con buena voluntad, su uso se vuelve de hora en hora más agradable.

362.

Para una jerarquía de los espíritus. — Te sitúa muy por debajo de ellos el que busques establecer las excepciones y ellos la regla.

---

[121] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [30].
[122] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [33].

363.

El fatalista. — Tú *tienes* que creer en el hado — la ciencia puede obligarte a ello. Lo que luego crezca en ti a partir de esta fe — vileza, resignación, o bien nobleza y franqueza — da testimonio del terreno en el que se ha sembrado esa semilla; pero no de la semilla misma, pues de ella pueden nacer todas y cada una de las cosas.

364.

La causa de muchos disgustos. — Quien en la vida prefiere lo bello a lo útil, terminará sin duda por estropearse el estómago, como el niño que prefiere los dulces al pan, y mirará al mundo muy disgustado.

365.

El exceso como medio de curación. — Se puede volver a dar sabor al propio talento, admirando y saboreando por cierto tiempo, en una medida excesiva, el talento opuesto. — Usar el exceso como medio de curación es una de las más sutiles maniobras en el arte de vivir.

366.

«Quiere una individualidad». — Las naturalezas activas y de éxito no actúan según el precepto «conócete a ti mismo», sino como si tuviesen presente el imperativo: *quiere* una individualidad y *llegarás a ser* una individualidad. — Parece que el destino les ha dejado todavía alguna elección; mientras que los inactivos y contemplativos continúan meditando sobre la elección que *hicieron* una única vez, cuando entraron en la vida.

367.

Vivir en lo posible sin seguidores. — Lo poco que significan los seguidores sólo puede entenderse cuando se ha dejado de ser seguidor de los propios seguidores.

368.

Oscurecerse. — Hay que saber oscurecerse para quitarse de encima los enjambres de mosquitos de los admiradores demasiado molestos.

369.

Aburrimiento. — Existe un aburrimiento de las cabezas más cultas y sutiles para las que lo mejor que puede ofrecer la Tierra ha perdido todo sabor: habituados a degustar alimentos cada vez más selectos y a sentir repugnancia por los más toscos, corren el peligro de morirse de hambre, — pues de lo mejor sólo hay poco y a veces se ha vuelto inaccesible y duro como piedra, hasta el punto que ni siquiera unos buenos dientes pueden morderlo.

370.

Peligro de la admiración. — La admiración de una cualidad o de un arte puede ser tan intensa como para frenar nuestra aspiración a poseerla.

371.

Qué quiere uno del arte. — Uno quiere por medio del arte gozar de la propia naturaleza, el otro por medio de ella quiere salirse, por un tiempo, fuera de la propia naturaleza, lejos de ella. Según estas dos necesidades existen dos tipos de arte y de artistas.

372.

Defección. — Quien se separa de nosotros, quizá no nos ofenda a nosotros pero sin duda sí a nuestros seguidores.

373.

Tras la muerte. — Normalmente sólo mucho tiempo después de la muerte de un hombre nos parece incomprensible que él falte: y a menudo, respecto a grandes hombres, sólo tras algún decenio. Quien es honesto, suele pensar con ocasión de una muerte que en realidad no se ha perdido gran cosa y que el solemne orador fúnebre era un hipócrita. Sólo la necesidad enseña cuánto era necesario un individuo, y el correcto epitafio es un suspiro tardío.

374.

Dejar en el Hades. — Hay que dejar muchas cosas en el Hades de la semiconsciencia y no querer liberarlas de su realidad de sombras; en caso contrario, pensamientos y palabras se convierten en nuestros amos demoníacos, y crueles quieren nuestra sangre.

375.

Cercanía de la mendicidad. — Incluso el espíritu más rico puede a veces perder la llave de la habitación en la que descansan sus tesoros acumulados, y entonces se parece al más pobre, que tiene que mendigar para vivir.

376.

Pensador-cadena. — Para alguien que ha pensado mucho, todo nuevo pensamiento que escuche o lea se le presenta bajo la forma de una cadena.

377.

Compasión[123]. — En el forro dorado de la compasión a veces se esconde el puñal de la envidia.

---

[123] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [59], 30 [37 y 40].

378.

¿Qué es el genio?[124] — Querer una meta alta *y* los medios para alcanzarla.

379.

Vanidad de los combatientes. — Quien no tiene esperanza alguna de vencer una batalla, o bien es claramente inferior, tanto más quiere que se admire su manera de combatir.

380.

La vida filosófica es malinterpretada. — Desde el momento en que uno comienza a tomarse en serio la filosofía, todo el mundo cree lo contrario.

381.

Imitación. — Gracias a la imitación, lo malo adquiere dignidad y lo bueno la pierde — sobre todo en el arte.

382.

Última teoría de la historia. — «¡Ah, si hubiese vivido entonces!» — así dicen las personas insensatas y poco serias. Más bien, para cada momento de la historia que hayamos considerado *seriamente*, aunque fuese la tierra más dotada del pasado, al final se exclamará: «¡Que no se vuelva a esa época! El espíritu de esa época pesaría sobre ti con el peso de cien atmósferas, no podrías gozar de lo bueno y lo bello que hay en ella ni digerir su parte mala». — Por supuesto, la posteridad dará el mismo juicio sobre nuestra época: que ha sido insoportable y la vida en ella invivible. — ¿Y no obstante cada uno sí soporta su época? — En efecto, esta es la razón por la que el espíritu de su tiempo está no sólo *por encima* de él sino también *en* él. El espíritu del tiempo es capaz de resistir contra sí mismo, y tirar de sí mismo.

383.

La magnanimidad como máscara. — Al conducirnos con magnanimidad irritamos a nuestros enemigos; dejando en cambio que trasluzca nuestra envidia, casi los reconciliamos: pues la envidia compara y equipara, es una especie de involuntaria y gemebunda modestia. — ¿Acaso sea por esto que a veces, en vista a esta ventaja, la envidia ha sido asumida como máscara por personas que no eran envidiosas? Acaso; pero no hay duda de que a menudo un comportamiento magnánimo ha sido usado para enmascarar la envidia, por parte de ambiciosos que prefieren sufrir perjuicios y exasperar a sus propios enemigos antes que dejar ver que en su interior se equiparan a ellos.

---

[124] Cfr. FP II, 1.ª, 5 [141].

384.

Imperdonable. — Le has proporcionado una posibilidad para que mostrase grandeza de carácter, y él no la ha aprovechado. No te lo perdonará nunca.[125]

385.

Proposiciones contrarias. — Lo más senil que ha sido pensado sobre el hombre está en la famosa sentencia «el yo siempre es odioso»[126]; y la más pueril en el aún más famoso «ama el prójimo como a ti mismo». — En uno el conocimiento del hombre ha cesado, en el otro ni siquiera ha comenzado.

386.

El oído faltante. — «Se sigue perteneciendo al vulgo mientras se eche la culpa a los demás; se está en el camino de la sabiduría cuando sólo y siempre se hace responsable a uno mismo; pero el sabio no considera culpable a nadie, ni a sí mismo ni a los demás»[127]. — ¿Quién dice esto? — Epicteto, hace mil ochocientos años. — Ha sido oído, pero olvidado. — No, no ha sido oído ni olvidado: no todo se olvida. Sino que no se tenía el oído adecuado, el oído de Epicteto. — ¿Entonces se lo dijo al oído a sí mismo? — Así es: la sabiduría es un cuchicheo del solitario consigo mismo en pleno mercado.

387.

Error del punto de vista, no del ojo. — Siempre nos encontramos algún paso demasiado cerca de nosotros mismos; y siempre algún paso demasiado lejos del prójimo. Así ocurre que se lo juzga de manera demasiado global, y a sí mismos según trazos y sucesos demasiado particulares, ocasionales e irrelevantes.

388.

La ignorancia en armas[128]. — Con qué ligereza nos tomamos el que alguien sepa o no de algo, — mientras puede ocurrir que ese alguien sude sangre sólo al pensar que se lo considere ignorante. Más aún, hay locos escogidos que van por ahí con un carcaj lleno de anatemas y sentencias, dispuestos a matar a cualquiera que dé a entender que hay cosas en que su juicio no cuenta.

389.

En la mesa de la experiencia. — Las personas que por una innata moderación dejan todos los vasos por la mitad, no quieren admitir que en el mundo cada cosa tiene su sedimento y su hez.

---

[125] Cfr. CO III, p. 286: carta 723, a H. Köselitz, 31 de mayo de 1878.

[126] Cfr. B. Pascal, *Pensamientos*, sección II, serie XXIV, §§ 597-455, en *Gedanken, Fragmente und Briefe,* vol. I, Leipzig, O. Wigand, 1865, pp. 190 s. (BN).

[127] Traducción de la versión alemana de Nietzsche, cfr. Epicteto, *Manual. Fragmentos*, ed. P. Ortíz García, Madrid, Gredos, 1995, cap. V, p. 186.

[128] Cfr. VM, § 408 y FP II, 1.ª, 38 [1 y 2].

390.

Pájaros canoros. — Los seguidores de un gran hombre suelen cegarse para poder cantar mejor sus alabanzas.

391.

No estar a la altura. — Lo bueno nos disgusta cuando no estamos a su altura.

392.

La regla como madre y como hija. — Uno es el estado que engendra la regla y otro el engendrado por la regla.

393.

Comedia. — A veces cosechamos amor y gloria por acciones y obras de las que nos hemos despojado desde hace mucho tiempo como de una piel: entonces nos vemos seducidos con facilidad a hacernos los comediantes de nuestro pasado y echarnos una vez más sobre el hombro la vieja piel — y no sólo por vanidad, sino también por benevolencia hacia nuestros admiradores.

394.

Error de los biógrafos[129]. — La pequeña fuerza que hace falta para empujar una barca en la corriente no debe ser confundida con la fuerza de la corriente que la arrastra desde ese momento: pero esto ocurre en casi todas las biografías.

395.

No comprar demasiado caro. — Lo que se compra a un precio demasiado caro normalmente lo usamos mal, porque se usa sin amor y con un recuerdo penoso — y así se obtiene un doble perjuicio.

396.

Qué filosofía la sociedad necesita siempre. — El puntal del orden social descansa sobre la base de que cada uno mire con serenidad lo que es, hace y desea, a su salud o enfermedad, su pobreza o bienestar, su gloria o vileza, y diga «*yo no me cambiaría por nadie*». — Quien quiera trabajar para el orden social, debe trasplantar continuamente en los corazones esta filosofía del sereno rechazo a cambiarse por alguien y de la ausencia de envidia.

397.

Signos de un alma noble. — Un alma noble no es aquella capaz de los vuelos más altos, sino la que se eleva poco y cae poco, pero habita *siempre* en un aire y altura más libres y luminosos.

---

[129] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [29].

398.

La grandeza y su observador[130]. — El mejor efecto de la grandeza es que confiere a quien observa una vista que engrandece y armoniza.

399.

Contentarse. — La madurez alcanzada del entendimiento se anuncia en el hecho de no ir más allí donde se encuentran las flores raras bajo los arbustos más espinosos del conocimiento, y en el contentarse con un jardín, un bosque, un prado y un campo, dado que la vida es demasiado breve para lo raro y fuera de lo común.

400.

Ventaja de la privación[131]. — Quien vive siempre en el calor y la plenitud de corazón, y por decirlo así en el aire veraniego del alma, no puede imaginarse los terribles éxtasis que sobrecogen a las naturalezas más invernales cuando son tocadas excepcionalmente por los rayos del amor y el templado aliento de un soleado día de febrero.

401.

Receta para quien sufre. — ¿El peso de la vida se te ha vuelto demasiado grande? — Entonces multiplica el peso de tu vida. Cuando el que sufre busca al fin, sediento, el río Lete — tiene que convertirse en un *héroe* para encontrarlo.

402.

El juez[132]. — Quien ha visto el ideal de otra persona, se convierte en el juez inexorable de ella y en cierta manera su mala conciencia.

403.

Utilidad de la gran renuncia. — Lo más útil de una gran renuncia es el transmitirnos ese orgullo de la virtud gracias al cual desde entonces obtenemos fácilmente de nosotros muchas pequeñas renuncias.

404.

Cómo recibe brillo el deber. — El medio para trasformar en oro, a los ojos de cualquiera, tu férreo deber es: cumple siempre más de lo que prometes.

---

130 Cfr. FP II, 1.ª, 30 [94].
131 Cfr. FP II, 1.ª, 34 [22].
132 Cfr. CO III, p. 299: carta 741, a M. Maier, 6 de agosto de 1878.

405.

Oración a los hombres. — «Perdónanos nuestras virtudes»[133] — así hay que rezarles a los hombres.

406.

El creador y el disfrutador[134]. — Todo disfrutador piensa que al árbol le importaba el fruto, pero en realidad le importaba la semilla. — Aquí está la diferencia entre todos aquellos que crean y todos aquellos que disfrutan.

407.

La gloria de todos los grandes[135]. — ¡Qué importancia tiene el genio si no comunica a quien lo contempla y lo venera una tal libertad y altura de sentimiento como para no tener más necesidad del genio! *Volverse superfluo* — ésta es la gloria de todos los grandes.

408.

Viaje al Hades. — También yo he estado en el mundo subterráneo, como Odiseo, y volveré allí a menudo; y para poder hablar con algunos muertos no sólo he sacrificado carneros sino que incluso no he escatimado mi propia sangre. Cuatro fueron las parejas que no se me resistieron a la inmolación: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Si durante mucho tiempo he caminado solo, tengo ahora que confrontarme con ellos, de ellos quiero recibir o no razón, a ellos quiero escuchar cuando se dan unos a otros razón o no. Cualquier cosa que diga, decida e imagine para mí y los demás: a esos ocho dirijo mi mirada y veo sus rostros vueltos hacia mí. — Que me perdonen los vivos si *ellos* a veces me parecen unas sombras, tan moribundos y tétricos, tan inquietos y, ¡ay!, tan ansiosos de vida: mientras aquellos me parecen tan vivos como si ahora, *tras* la muerte, ya no pudiesen cansarse de la vida. Pero es *la eterna vitalidad* lo que cuenta: ¡qué importa la «vida eterna» y en general la vida!

---

[133] *Mateo*, 6, 12.
[134] «Geniessende».
[135] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 29 [19].

SEGUNDA SECCIÓN

EL CAMINANTE Y SU SOMBRA[136]

La sombra: Como hace tanto tiempo que no te oigo hablar, quiero darte una ocasión para ello.

El caminante: Alguien habla — ¿adónde? ¿y quién? Es casi como si oyese hablar a mí mismo, sólo que con voz más débil que la mía.

La sombra (tras una pausa): ¿No te alegras de tener una ocasión para hablar?

El caminante: Por Dios y por todas las cosas en que no creo, es mi sombra quien habla; la oigo pero no lo creo.

La sombra: Aceptémoslo y no lo pensemos más, dentro de una hora todo habrá terminado.

El caminante: Así pensé cuando en un bosque cerca de Pisa vi primero dos camellos y luego cinco.

La sombra: Es conveniente que ambos seamos indulgentes con nosotros, si por una vez nuestra razón calla: así también en nuestro coloquio no nos irritaremos y no le pondremos en seguida las esposas al otro si su palabra nos suena incomprensible. Cuando no se sabe qué responder, basta con decir algo: ésta es la justa condición bajo la que converso con alguien. En un diálogo un poco largo, incluso el más sabio se vuelve loco una vez y bobo tres veces.

El caminante: Tus modestas pretensiones no resultan lisonjeras para aquél a quien las confiesas.

La sombra: ¿Debo entonces lisonjear?

El caminante: Pensaba que la sombra del hombre era su vanidad: pero ésta nunca preguntaría: «¿Debo entonces lisonjear?».

La sombra: La vanidad humana, si la conozco bien, ni siquiera pregunta, como he hecho ya dos veces, si le permiten hablar: habla siempre.

El caminante: Sólo ahora me doy cuenta qué descortés soy contigo, mi querida sombra: ni siquiera te he dicho una palabra sobre cuánto me *alegro* de oirte, y no sólo de verte. Lo sabes, amo la sombra como amo la luz. Para que exista la belleza del rostro, la claridad del discurso, la bondad y firmeza de carácter, la sombra es tan necesaria como la luz. No son enemigas: antes bien, se cogen con cariño de la mano, y cuando la luz desaparece, la sombra se escurre detrás.

---

[136] En la primera edición de 1880, después del título venía: «Segundo y último suplemento a la colección de pensamientos aparecida anteriormente «*Humano, demasiado humano*. Un libro para espíritus libres».

La sombra: Y yo odio lo mismo que tú odias, la noche; amo a los hombres porque son discípulos de la luz, y me deleita el esplendor de sus ojos cuando conocen y descubren, ellos, infatigables conocedores y descubridores. Esa sombra que muestran todas las cosas cuando el sol del conocimiento cae sobre ellas, — yo soy también esa sombra.

El caminante: Creo entenderte aunque te hayas expresado de manera un poco sombría. Pero tenías razón: los buenos amigos a veces se dicen una palabra oscura como signo de entendimiento, que debe ser un enigma para cualquier otra persona. Y nosotros somos buenos amigos. Por tanto ¡basta con los preámbulos! Centenares de preguntas oprimen mi ánimo, y el tiempo en que podrás responder quizá sea demasiado breve. Veamos en qué cosas podemos coincidir lo más rápida y pacíficamente.

La sombra: Pero las sombras son más tímidas que los hombres: ¡no le dirás a nadie cómo hemos hablado juntos!

El caminante: ¿*Cómo* hemos hablado juntos? ¡El cielo me guarde de largos y elaborados diálogos escritos! Si Platón hubiese gustado menos de elaborar, sus lectores tendrían más gusto en leerlo. Un diálogo que en la realidad deleita, cuando es trasformado en escritura y leído, es un cuadro de perspectivas completamente falsas: todo es demasiado largo o demasiado corto. — ¿Pero podré comunicar *las cosas* en que nos hayamos puesto de acuerdo?

La sombra: Esto me basta; porque todos reconocerán en ellas sólo tus opiniones; nadie se acordará de la sombra.

El caminante: ¡Quizá te equivoques, amiga! Hasta ahora en mis opiniones se ha visto más a la sombra que a mí.

La sombra: ¿Más sombra que luz? ¿Es posible?

El caminante: ¡Sé seria, mi querida loca! ¡Mi primera pregunta exige ya seriedad! —

* * *

1.

Del árbol del conocimiento. — Verosimilitud, pero no verdad; apariencia de libertad, pero no libertad, — estos son los dos frutos por los que el árbol del conocimiento no puede ser confundido con el árbol de la vida[137].

2.

La razón del mundo. — Que el mundo *no* sea un modelo de eterna racionalidad puede demostrarse de manera definitiva por el hecho de que la *parte del mundo* que conocemos — es decir, nuestra razón humana — no es demasiado racional. Y si *ella* no es siempre y completamente sabia y racional, entonces ni siquiera la restante parte del mundo lo será; aquí vale la deducción *a minori ad majus*, *a parte ad totum*[138], y con una fuerza decisiva.

3.

«En el principio era»[139]. — Enaltecer el origen — éste es el brote metafísico que despunta una y otra vez de la observación de la historia y hace creer cada vez que al principio de todas las cosas está lo más valioso y esencial.

4.

Medida para el valor de verdad. — Para medir la altura de las montañas, desde luego no es un criterio la fatiga del ascenso. ¡Y en la ciencia debería ser distinto! — nos dicen algunos que se consideran iniciados —, ¡la fatiga padecida para llegar a la verdad debería decidir por sí sola sobre el valor de verdad! Esta insensata moral deriva del pensamiento de que las «verdades» no son más que aparatos gimnásticos con los que habría que ejercitarse valientemente hasta el cansancio, — una moral para atletas y gimnastas domingueros del espíritu.

5.

Uso del lenguaje y realidad[140]. — Se da un desprecio disimulado hacia todas las cosas que los hombres consideran realmente como más importantes, es decir, *todas las cosas más cercanas*. Se dice, por ejemplo, «se come para vivir» — una maldita *mentira* como aquella que dice que la procreación de los hijos es el fin verdadero de toda voluptuosidad. Por el contrario, el aprecio de las «cosas más importantes» casi nunca es del todo auténtico: los curas y los metafísicos nos han habituado efectivamente con este fin a un *uso del lenguaje* hipócritamente excesivo, pero no han convencido al sentimiento, el cual no atribuye a estas cosas más importantes el valor que otorga a esas cosas más cercanas y despreciadas. — Una penosa consecuencia de esta doble hipocresía es que las cosas más cercanas, como por ejemplo comer, habitar, vestirse, el

---

137 Cfr. *Génesis*, 2, 9.
138 «De lo menor a lo mayor, de la parte al todo».
139 Cfr. *Juan*, 1, 1.
140 Cfr. FP II, 1.ª, 40 [23].

trato, no son objeto de una atención y trasformación constante, imparcial y *global*, sino que al ser consideradas degradantes se aparta de ellas la propia seriedad intelectual y artística: de manera que la costumbre y la frivolidad conquistan fácilmente a los irreflexivos, especialmente a la juventud inexperta; mientras, por otra parte, nuestras continuas infracciones de las leyes más simples del cuerpo y del espíritu nos llevan a todos, jóvenes y viejos, a una humillante dependencia y falta de libertad — es decir, a esa dependencia, en el fondo superflua, de los médicos, profesores y curadores de almas, cuya presión sigue ejerciéndose aún hoy sobre toda la sociedad.

6.

La fragilidad terrenal y su causa principal[141]. — Mirando alrededor encontramos individuos que durante toda la vida han comido huevos sin darse cuenta de que los alargados son los más sabrosos, que no saben que un temporal es sano para el abdomen, que los perfumes huelen con más intensidad en el aire frío y claro, que nuestro sentido del gusto es diferente en los distintos puntos de la boca, que toda comida consumida escuchando o hablando de cosas interesantes perjudica al estómago. Puede que no nos satisfagan estos ejemplos de falta de espíritu de observación: tanto más debe admitirse que *las cosas más cercanas de todas* son mal vistas por la mayoría y muy raramente tomadas en consideración. ¿Y esto es indiferente? — Piénsese que de esta falta derivan *casi todos los defectos físicos y espirituales* de los individuos: no saber lo que nos beneficia, lo que nos perjudica en la organización de la vida, en la distribución del día, del tiempo y en la elección de las relaciones, en la profesión y en el ocio, en el mandar y obedecer, en el sentir la naturaleza y el arte, en el comer, dormir y pensar; *ser ignorantes* y no tener una vista aguda *para lo más pequeño y común* — esto es lo que para muchos convierte la Tierra en un «prado de la desventura»[142]. No se vuelva a decir, como siempre, que esto deriva de la *sinrazón* humana: al contrario — aquí hay bastante razón e incluso demasiada, pero está *mal* dirigida y *artificiosamente apartada* de las cosas más pequeñas y cercanas. Curas y profesores, y la sublime avidez de dominio de los idealistas de todas clases, desde los más toscos hasta los más refinados, empiezan en seguida a inculcar en el niño que lo que cuenta es algo completamente diferente: es la salvación del alma, el servicio al Estado, el progreso de la ciencia, o bien la reputación y la propiedad como medios para prestar servicio a toda la humanidad, mientras que las exigencias del individuo, sus necesidades grandes y pequeñas dentro de las veinticuatro horas del día serían algo despreciable e indiferente. — Ya Sócrates se defendía con todas sus fuerzas, a favor del hombre[143], frente a esta desdeñosa desatención de lo humano y le gustaba recordar, con un dicho de Homero, el verdadero ámbito y la esencia de toda cura y de todo pensamiento: es aquello y sólo aquello «que de lo bueno y malo me ocurre en casa»[144].

---

[141] Cfr. FP II, 1.ª, 40 [22].

[142] «Ἄτης ἀν λειμῶνα»: prado de la ceguera o de la fatalidad (Ate, diosa hija de Éride, la discordia, según Hesíodo). Cfr. *Los presocráticos II*, ed. N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. de la Croce y C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1979, «Empédocles de Agrigento», 31B121, vv. 3-4, p. 287. Cfr. M, § 77.

[143] Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, ed. C. García Gual, Madrid, Alianza, 2013, libro II, 21, p. 100.

[144] Traducción de la versión alemana de Nietzsche, cfr. Homero, *Odisea*, ed. M. Fernández Galiano y J. M. Pabón, Madrid, Gredos, 1993, canto IV, v. 392, p. 153.

7.

Dos medios de consolación. — Epicuro, el tranquilizador de almas de la Antigüedad tardía, tenía aquella maravillosa concepción, aún hoy tan rara de encontrar, de que para tranquilizar los ánimos no es necesario en absoluto resolver las cuestiones teóricas últimas y extremas. Así le bastaba decirles a aquellos que estaban atormentados por el «miedo a los dioses»: «Si los dioses existen, no se ocupan de nosotros»[145] — en lugar de discutir, de manera infructuosa y lejana sobre la cuestión última de si en general existen dioses. Esta posición es mucho más ventajosa y poderosa: se le da al otro alguna ventaja, consiguiendo así que se vuelva más dispuesto a escuchar y atesorarlo. Pero en cuanto se empeña en demostrar lo contrario, — que los dioses se ocupan de nosotros — en cuántos errores y zarzales quedará apresado el pobrecito, sólo por sí mismo y sin astucia alguna por parte del interlocutor, que le bastará con tener la suficiente humanidad y delicadeza como para esconder la compasión que le produce ese espectáculo. Por último, el otro llega a la náusea, el argumento más fuerte contra cualquier tesis, náusea hacia su propia aserción, y al enfriarse continúa con una disposición de ánimo que es la misma del ateo puro: «¡Qué me importan los dioses! ¡El diablo se los lleve!». — En otros casos, especialmente cuando una hipótesis medio física y medio moral había oscurecido el ánimo, Epicuro no la refutaba sino que concedía que pudiese ser así, pero añadía una *segunda hipótesis* para explicar el mismo fenómeno: quizá las cosas ocurran también de otro modo[146]. La *pluralidad* de hipótesis, por ejemplo sobre el origen de los remordimientos, sigue bastando, incluso en nuestra época, para alejar del alma esa sombra que nace con tanta facilidad de rumiar una hipótesis única, la única percibida y por ello sobrevalorada cien veces. — Por tanto, quien desee proporcionar consolación, a los infortunados, malhechores, hipocondríacos, moribundos, debe recordar las dos expresiones tranquilizantes de Epicuro, que pueden aplicarse a muchísimas cuestiones. Bajo su forma más simple sonarían más o menos así: en primer lugar, suponiendo que sea así, no nos importa nada; en segundo lugar, puede que sea así, pero también puede ser de otra manera.

8.

En la noche. — En cuanto cae la noche, cambia nuestra percepción de las cosas más cercanas. Está el viento que se filtra por vías prohibidas, silbando, como si buscase algo, turbado porque no lo encuentra. Está la luz de la lámpara, con su oscuro, rojizo resplandor, que mira cansada y resiste con malas ganas en la noche, esclava impaciente del hombre que vela. Está la respiración del durmiente, su ritmo horripilante sobre el que una inquietud retornante parece tocar la melodía, — no la oímos, pero cuando el pecho del durmiente se levanta, sentimos oprimirse el corazón y cuando la respiración baja, casi extinguiéndose en una calma mortal, nos decimos «¡descansa un poco, pobre espíritu atormentado!» — a todo viviente le deseamos, ya que vive tan oprimido, una paz eterna; la noche persuade a la muerte. — Si los hombres renunciasen al sol y condujesen la lucha contra la noche bajo el claro de luna o a la luz del aceite, ¡qué filosofía los envolvería con su velo! Ya se nota demasiado, en la

---

[145] Cfr. Epicuro, «Carta a Meneceo», 123-124, en *Obras*, ed. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2007, p. 143.

[146] Cfr. Epicuro, «Carta a Pítocles», 85-87, en *Obras*, *op. cit.*, p. 126.

naturaleza intelectual y anímica del hombre, hasta qué punto se ve ofuscada en conjunto por esa mitad de oscuridad y privación de sol que vela la vida.

9.

Dónde ha surgido la doctrina de la libertad de la voluntad[147]. — En una persona la necesidad actúa bajo la forma de sus pasiones, en otra como el hábito de escuchar y obedecer, en una tercera como conciencia lógica, en una cuarta como caprichoso y malicioso gusto por la aventura. De cualquier modo, estas cuatro buscan la *libertad* de su voluntad justo allí donde cada una de ellas está más sólidamente atada: es como si el gusano de seda buscase la libertad de su querer justamente en su tejer. ¿De dónde viene esto? Evidentemente del hecho de que cada uno se considera más libre allí donde su *sentimiento de vida* es mayor, y así, como hemos dicho, unas veces en la pasión, otras en el deber, otras en el conocimiento y otras en el capricho. El individuo humano considera de manera espontánea que lo que lo hace fuerte y aquello en que se siente vivificado debe ser siempre también el elemento de su libertad: piensa que dependencia y torpeza, independencia y sentimiento de vida forman parejas necesarias. — Se traslada así al extremo campo metafísico una experiencia que el individuo ha tenido en el campo sociopolítico: aquí el hombre fuerte sigue siendo el hombre libre, aquí el sentimiento vital de alegría y dolor, la intensidad de la esperanza, la audacia del deseo, la potencia del odio son pertenencias de los dominantes e independientes, mientras el sometido, el esclavo, vive oprimido y torpemente. — La doctrina de la libertad de la voluntad es una invención de las clases *dominantes*.

10.

No sentir nuevas cadenas[148]. — Mientras no *sentimos* que dependemos de algo, nos consideramos independientes: una conclusión equivocada que demuestra cuán presuntuoso y sediento de dominio es el hombre. En efecto, presume que tiene que notar y reconocer en cualquier circunstancia la dependencia en cuanto la padece, con el presupuesto de que *habitualmente* vive en la independencia y que, si excepcionalmente la perdiese, sentiría inmediatamente un contraste en el sentimiento. — ¿Y si fuese cierto lo contrario: que él *siempre* vive en una dependencia múltiple y se considera *libre* cuando, a causa del prolongado hábito, *ya no siente* el peso de las cadenas? Sólo sufre aún por el peso de las *nuevas* cadenas: — «libertad de la voluntad» no significa más que no sentir nuevas cadenas.

11.

La libertad de la voluntad y el aislamiento de los hechos[149]. — Nuestra observación habituada a la imprecisión toma un grupo de apariencias como una unidad y lo llama hecho: entre este hecho y otro ella se imagina un espacio vacío, *aísla* cada hecho. Mas en verdad todo nuestro actuar y conocer no es la consecuencia de hechos y espacios vacíos intermedios, sino un flujo continuo. Ahora bien, justamente la creencia en la libertad de la voluntad es incompatible con la idea de un fluir continuo, ho-

---

[147] Cfr. FP II, 1.ª, 41 [66], 42 [3, 25] y 47 [1].
[148] Cfr. FP II, 1.ª, 47 [1].
[149] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [66].

mogéneo, indiviso e indivisible: presupone que *cada acción particular* está *aislada* y es *indivisible*; es un *atomismo* en el ámbito del querer y el conocer. — Tal como comprendemos de manera inexacta los caracteres, así hacemos con los hechos: hablamos de caracteres iguales y de hechos iguales: *ninguno de los dos existen*. Ahora bien, nosotros alabamos y censuramos pero sólo bajo la falsa presuposición de que hay hechos *iguales*, de que existe un orden graduado de *géneros* de hechos al que corresponde un orden graduado de valores: por tanto, no sólo *aislamos* un hecho particular, sino también grupos de hechos considerados iguales (acciones buenas, malas, compasivas, envidiosas, etc.) — en ambos casos erróneamente. — La palabra y el concepto son la razón más evidente por la que creemos en este aislamiento de grupos de acciones: con ellos no sólo *designamos* cosas, sino que originariamente pretendemos apresar con ellos su misma *esencia*. Por las palabras y los conceptos aún hoy seguimos tentados a imaginar las cosas más simples de lo que son, separadas unas de otras, indivisibles, cada una existiendo en sí y por sí. En el *lenguaje* se esconde una mitología filosófica que, por muy prudentes que seamos, vuelve a irrumpir en cada instante. La creencia en la libertad de la voluntad, es decir, en hechos *iguales* y hechos *aislados*, — halla en el lenguaje su fiel evangelista y abogado.

12.

Los errores fundamentales. — Para que el hombre sienta cualquier placer o displacer anímico, tiene que estar dominado por una de estas dos ilusiones: *o bien* cree en la *igualdad* de ciertos hechos, de ciertas sensaciones, y entonces obtiene, por la comparación de los estados actuales con los pasados y su equiparación o separación (tal como se produce en todo recuerdo), un placer o displacer anímico; *o bien* cree en la *libertad de la voluntad*, como cuando piensa «no debería haber hecho esto», «esto habría podido acabar de otro modo», e igualmente saca de ello placer o displacer. Sin los errores que operan en todo placer y displacer anímico, nunca habría surgido una humanidad, — cuyo sentimiento fundamental es y sigue siendo que el hombre es el único ser libre en el mundo de la no-libertad, el eterno *taumaturgo*, actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el superanimal, el casi-dios, el sentido de la creación, el que no puede pensarse como inexistente, la clave del enigma cósmico, el gran soberano de la naturaleza y despreciador de la misma, ¡el ser que llama a su historia *historia universal*! — *Vanitas vanitatum homo*[150].

13.

Decir dos veces. — Está bien expresar en seguida una cosa doblemente y ponerle un pie derecho y uno izquierdo. La verdad puede tenerse sin duda sobre una sola pierna, pero con dos andará y viajará.

14.

El hombre, el comediante del mundo[151]. — Debería haber criaturas más dotadas de espíritu que los hombres, aunque sólo fuese para saborear a fondo el humor que

[150] «El hombre es vanidad de vanidades».
[151] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [17].

reside en el hecho de que el hombre se considere el fin de toda la existencia del mundo y de que la humanidad sólo se dé por satisfecha seriamente con la perspectiva de una misión universal. Si un dios ha creado el mundo, creó al hombre como el *mono de Dios*, como el continuo motivo de diversión en sus larguísimas eternidades. La música de las esferas alrededor de la Tierra sería entonces las carcajadas burlonas de todas las demás criaturas alrededor del hombre. Ese inmortal aburrido cosquillea con el *dolor* a su animal favorito a fin de disfrutar con los gestos trágicos y orgullosos, con las interpretaciones de sus sufrimientos y en general con la inventiva espiritual de la criatura más vanidosa — disfruta como inventor de este inventor. Pues quien inventó al hombre por diversión tenía más espíritu que éste, y también más disfrute en el espíritu. — Incluso ahora, cuando nuestra humanidad quiere humillarse voluntariamente, la vanidad nos juega una mala pasada, pues al menos en *esta* vanidad querríamos los hombres ser algo incomparable y prodigioso por completo. ¡Nuestra unicidad en el mundo! ¡ay, es algo demasiado inverosímil! Los astrónomos, a quienes toca realmente escrutar un horizonte despegado de la tierra, nos hacen entender que la gota de *vida* que hay en el mundo no tiene significación alguna para el carácter total del monstruoso océano del devenir y perecer; que incontables astros tienen condiciones similares a las de la Tierra para la producción de la vida, es decir, muchísimos, — por supuesto, apenas un puñado en comparación con la infinita cantidad de los que nunca han tenido una erupción de vida o han sanado de ella hace mucho tiempo; que la vida en cada uno de estos astros, conforme a la duración de su existencia, ha sido un instante, un centelleo, con largos y largos espacios de tiempo tras de sí, — por tanto, en modo alguno la meta y el propósito último de su existencia. Tal vez la hormiga en el bosque se imagine con la misma intensidad que es la meta y el propósito de la existencia del bosque, como hacemos nosotros cuando casi involuntariamente asociamos en nuestra fantasía el hundimiento de la humanidad y el de la Tierra: sí, aún somos modestos si nos detenemos ahí y no organizamos, para los funerales del último hombre, un crepúsculo universal del mundo y de los dioses. Incluso el más desprejuiciado astrónomo no puede apenas ver la Tierra sin vida más que como el túmulo brillante y flotante de la humanidad.

15.

Modestia del hombre. — ¡Qué poco placer basta a la mayoría para encontrar buena a la vida! ¡Qué modesto es el hombre!

16.

Dónde es necesaria la indiferencia. — Nada sería más absurdo que querer esperar qué es lo que la ciencia algún día establecerá definitivamente sobre las primeras y últimas cosas, y hasta entonces seguir pensando (¡y sobre todo creyendo!) a la manera *tradicional*, — como se aconseja tan a menudo. El instinto de no querer tener en este campo *más que certezas* es un *atavismo religioso*, nada más, — una especie solapada y sólo aparentemente escéptica de «necesidad metafísica», acoplada al secreto pensamiento de que aún durante mucho tiempo no se tendrá una visión de estas certezas últimas y hasta entonces el «creyente» está en su derecho de no preocuparse de todo este ámbito. No tenemos *necesidad* en absoluto de estas certezas acerca de los horizontes más lejanos, para vivir una humanidad plena y valiosa: tan poco como lo

necesitaría una hormiga para ser una buena hormiga. Más bien, tenemos que poner en claro de dónde proviene efectivamente esa fatal importancia que durante tanto tiempo hemos atribuido a esas cosas, y para ello precisamos de la *historia* de los sentimientos éticos y religiosos. Pues sólo bajo el influjo de estos sentimientos se han vuelto tan graves y terribles para nosotros las cuestiones más espinosas del conocimiento: se ha arrastrado hasta dentro de los ámbitos más extremos, *adonde* llega la vista intelectual pero sin penetrar *en ellos*, conceptos tales como culpa y castigo (¡e incluso castigo eterno!); y esto de manera tanto más incauta cuanto más oscuros eran estos ámbitos. Desde antiguo se ha fantaseado con temeridad allí donde no se podía establecer nada, y se ha persuadido a la posteridad a adoptar estas fantasías como lo serio y la verdad, y al final con la execrable baza: la fe tiene más valor que el saber. Hoy, en relación con esas últimas cosas no es necesario oponer el saber al creer, ¡sino la *indiferencia frente al creer y al presunto saber* en esos campos! — *Todo* lo demás tiene que estar más cerca de nosotros que las cosas que hasta ahora se nos han predicado como más importantes: me refiero a esas preguntas, ¿para qué el hombre? ¿cuál es su destino después de la muerte? ¿cómo se reconcilia con Dios? y como suenen estas curiosidades. Tan poco como estas preguntas de los religiosos, nos interesan las cuestiones de los filósofos dogmáticos, sean idealistas, materialistas o realistas. Todos ellos nos empujan a tomar una decisión en ámbitos donde no es necesario ni el creer ni el saber; incluso para los más grandes amantes del conocimiento es más útil que en torno a todo lo indagable y accesible con la razón se extienda un pantanoso cinturón ilusorio y nebuloso, el cordón de lo impenetrable, de lo eternamente fluido e indeterminable. Precisamente por comparación con el reino de la oscuridad en las lindes de la tierra del saber, *aumenta* continuamente de valor el claro y cercano mundo del saber. — Tenemos que volver a convertirnos en *buenos vecinos de las cosas más cercanas* y dejar de apartar la mirada de ellas tan despectivamente como hasta ahora, hacia las nubes y los monstruos nocturnos. En bosques y cavernas, en zonas pantanosas y bajo cielos cubiertos — allí el hombre ha habitado durante mucho tiempo como sobre grados de cultura de milenios enteros y ha vivido míseramente. Allí ha *aprendido a despreciar* el presente, la vecindad, la vida y a sí mismo — y nosotros, habitantes de tierras *más luminosas* de la naturaleza y del espíritu, recibimos aún en nuestra sangre, por herencia, algo de este veneno del desprecio hacia lo más cercano.

17.

Explicaciones profundas. — Quien «explica» la posición de un autor «de manera más profunda» de cómo se había entendido no ha aclarado al autor sino que lo ha *oscurecido*. Así hacen nuestros metafísicos con el texto de la naturaleza; o incluso peor. Pues para colocar sus explicaciones profundas, a menudo arreglan el texto para este fin: es decir, lo *corrompen*. Por poner un caso curioso de corrupción del texto y oscurecimiento del autor, se pueden citar las reflexiones de Schopenhauer acerca del embarazo de las mujeres. El indicio de la permanente existencia de la voluntad de vivir, dice él, es el coito; el indicio de la luz del conocimiento asociada de nuevo a esta voluntad, que mantiene abierta la posibilidad de redención, y precisamente en el grado más alto de claridad, es la renovada encarnación de la voluntad de vivir. El signo de ésta es el embarazo, que por tanto avanza franco y libre, incluso orgulloso, mientras que el coito se esconde como un malhechor. Él afirma que *toda mujer*, sorprendida en el acto de la generación, podría morir de vergüenza, pero «*exhibe su*

embarazo sin rastro de vergüenza, más aún, con una especie de orgullo»[152]. Ante todo, este estado no se deja mostrar *más* de cuanto él mismo se muestra; pero Schopenhauer justamente al subrayar *sólo* la intencionalidad del mostrarse prepara el texto de tal manera que se adapte a la «explicación» establecida de antemano. Después, lo que dice acerca de la universalidad del fenómeno que hay que explicar no es verdad: habla de «toda mujer», pero muchas, especialmente las mujeres jóvenes, muestran en este estado, incluso ante los familiares más cercanos, un penoso pudor; y si las mujeres de edad madura o muy madura, especialmente las del pueblo bajo, presumen de hecho de su estado, lo hacen sólo para dar a entender que *aún* son deseadas por sus maridos. Que al verlas el vecino, la vecina o un extraño digan «¿cómo es posible —?», esta limosna es siempre aceptada con placer por la vanidad femenina de bajo nivel intelectual. En cambio, según se deduce de la tesis de Schopenhauer, deberían ser precisamente las mujeres más inteligentes e intelectuales las que se regocijasen en público por su estado: ellas tienen la mayor posibilidad de generar un maravilloso hijo del entendimiento en el que «la voluntad se niegue» otra vez en vista al bien común; en cambio, las mujeres necias tendrían todos los motivos para esconder su embarazo de manera aún más vergonzosa que todo lo que ocultan. — No puede decirse que estas cosas estén extraídas de la realidad. Pero suponiendo que en sentido completamente general Schopenhauer tuviese razón en que las mujeres muestran en el estado de embarazo una autocomplacencia mayor que en otros casos, habría sin embargo una explicación más inmediata que la suya. Podría pensarse en un cacareo de la gallina aun *antes* de poner el huevo, de significado: ¡Mirad, mirad! ¡Voy a poner un huevo! ¡Voy a poner un huevo!

18.

El Diógenes moderno. — Antes de buscar al hombre, habría que haber encontrado la linterna. — ¿Tendrá que ser la linterna del cínico?[153].

19.

Inmoralistas. — Hoy los moralistas tienen que consentir que los tachen de inmoralistas, pues diseccionan la moral. Pero quien quiere diseccionar tiene que matar, aunque sólo para que se sepa mejor, se juzgue mejor, se viva mejor; no para que todo el mundo diseccione. Pero desgraciadamente los hombres siguen suponiendo que todo moralista tiene que ser también, en todo su actuar, un modelo que los demás tendrían que imitar; lo confunden con el predicador moral. Los antiguos moralistas no diseccionaban lo suficiente y predicaban con demasiada frecuencia: de aquí derivan esa confusión y esas desagradables consecuencias para los moralistas actuales.

20.

No confundir. — Los moralistas que tratan las mentalidades grandiosas, poderosas y desinteresadas, por ejemplo en los héroes de Plutarco, o el estado anímico puro,

[152] A. Schopenhauer, *Parerga y paralipomena II*, ed. P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, cap. XIV, § 166, p. 332.

[153] Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, lib. VI, 41, p. 297.

iluminado, muy templado de los hombres y mujeres propiamente buenos, como difíciles problemas de conocimiento e indagan su origen revelando la complejidad de la aparente simplicidad y dirigiendo la mirada al entrelazamiento de los motivos, a los dulces engaños conceptuales entretejidos y a los sentimientos individuales y colectivos heredados desde tiempos antiguos y lentamente aumentados, — estos moralistas son los más *diferentes* de aquellos precisamente con los que sin embargo son más *confundidos*: por los espíritus mezquinos que no creen en absoluto en esas mentalidades y en esos estados anímicos, y que, tras el esplendor de la grandeza y la pureza, se imaginan oculta su propia mezquindad. Los moralistas dicen: «he aquí problemas», y los miserables dicen: «he aquí embusteros y embustes»; *niegan* por tanto la *existencia* precisamente de lo que aquéllos se esfuerzan por *explicar*.

21.

El hombre como el medidor. — Quizá toda la moralidad de la humanidad tiene su origen en la tremenda agitación interna que conmovió a los hombres primitivos cuando descubrieron la medida y el medir, la balanza y el pesar (la palabra «hombre» significa en efecto el medidor, ¡ha querido *llamarse* según su más grande descubrimiento!). Con estas representaciones se elevaron hacia ámbitos que son absolutamente inconmensurables e imponderables, pero que en su origen no parecían serlo.

22.

Principio de equilibrio[154]. — El bandido y el poderoso, que promete a una comunidad que la protegerá frente al bandido probablemente sean en el fondo seres completamente parecidos, sólo que el segundo consigue su beneficio de modo diferente al primero: esto es, con impuestos regulares que le abona la comunidad y ya no con saqueos. (Es la misma relación que entre comerciante y pirata, que durante mucho tiempo son una y la misma persona: cuando una función parece que no le da resultado, entonces recurre a la otra. Propiamente aún hoy en día toda la moral comercial es sólo un *perfeccionamiento en astucia* de la moral pirata: comprar lo más barato posible — en lo posible por nada más que los gastos de operación —, y vender lo más caro posible). Lo esencial es: ese poderoso promete mantener el *equilibrio* frente al bandido; en ello los débiles ven una posibilidad de vivir. Pues o tienen que unirse para formar un poder de *contrapeso*, o someterse a uno que contrapese (rendirle servicios por sus prestaciones). Se prioriza con ganas a este último procedimiento, porque en el fondo mantiene en jaque a *dos* seres peligrosos: el primero mediante el segundo y el segundo mediante el punto de vista de la ventaja; pues éste último saca su ganancia al tratar a los sometidos con clemencia o de manera soportable para ellos, con el fin de que puedan alimentarse no sólo a sí mismos sino también al dominador. Efectivamente también éstas serían unas condiciones bastante duras y crueles, pero en comparación con la total *aniquilación* siempre posible antes en este estado, los hombres ya respiran con desahogo. — La comunidad es al principio la organización de los débiles para *contrapesar* poderes amenazadores. Una organización para el predominio sería más aconsejable, si con ella uno se volviese tan fuerte como para *aniquilar* en una sola vez al poder contrario: y cuando se trata de un único malhechor poderoso

[154] Cfr. FP II, 1.ª, 41 [56] y 43 [4].

sin duda se *intenta*. Pero si ese es un jefe de tribu, o tiene muchos seguidores, entonces la rápida y decisiva aniquilación es improbable y es esperable una larga y duradera *hostilidad*: ésta conlleva el estado menos deseable para la comunidad, porque a causa de ella pierde el tiempo para ocuparse con la necesaria regularidad del propio sustento, y en cada momento ve amenazado el fruto de su trabajo. Por ello, la comunidad prefiere llevar su poder de agresión y defensa exactamente al nivel del poder del peligroso vecino, y hacerle entender que ahora en el plato de su balanza hay la misma cantidad de metal: ¿por qué no ser buenos amigos? — El *equilibrio* es por tanto un concepto muy importante en la más antigua doctrina del derecho y de la moral; el equilibrio es la base de la justicia. Cuando en las épocas más toscas ésta dice «ojo por ojo, diente por diente»[155], presupone un equilibrio alcanzado y quiere *conservarlo* mediante esa recompensa: de manera que si ahora uno ofende al otro, el otro ya reacciona con una venganza de ciega desesperación. Y gracias al *jus talionis* es *reconstituido* el perturbado equilibrio de relaciones de poder: pues un ojo, un brazo *más* es en tales estados primitivos un trozo de poder, un peso más. — En el interior de una comunidad en la que todos se consideran de igual peso, contra las violaciones, esto es contra las infracciones del principio del equilibrio, existen el *deshonor* y la *pena*: el deshonor, un peso introducido contra el individuo transgresor, que mediante la transgresión se ha asegurado ventajas, y ahora con el deshonor sufre de nuevo perjuicios que anulan o *superan* la ventaja precedente. Lo mismo ocurre con el castigo: opone al predominio que se adjudica todo criminal, un contrapeso mucho mayor, contra el acto de violencia la reclusión, contra el robo la recompensa y la pena pecuniaria. Así se le *recuerda* al reo que con su acción se ha *excluido* de la comunidad y de sus *ventajas* morales: la comunidad lo trata como diferente, débil, alguien que está fuera de ella; por tanto, la pena no sólo es una recompensa sino *algo más*, un trozo de la *dureza del estado de naturaleza*; *esto* es lo que quiere *recordarle*.

23.

¿Tienen derecho a penalizar los partidarios de la voluntad libre?[156] — Los hombres que juzgan y penalizan por profesión, intentan en todos los casos establecer si el delincuente es en general responsable de su acción, si *pudo* usar su razón, si ha actuado sobre la base de *razones*, y no de manera inconsciente o bajo constricción. Si se le penaliza, se penaliza el que haya preferido las razones peores a las mejores: que por ello tiene que haber *conocido*. Pero cuando falta este conocimiento, según la opinión dominante la persona no es libre ni responsable: a menos que su ignorancia, por ejemplo su *ignorantia legis*[157], no sea la consecuencia de una dejadez intencionada en aprenderlas; porque en el momento en que él no quiso aprender lo que debía, había ya preferido las razones peores a las mejores, por lo que ahora tiene que pagar las consecuencias de su mala elección. Si en cambio no ha visto las razones mejores, por ejemplo por obtusidad o por idiotez, no se suele penalizar: le ha faltado, como se dice, la elección, ha actuado como animal. La renuncia intencionada a la razón mejor es hoy el presupuesto necesario para el criminal merecedor de la pena. ¿Pero cómo puede ser alguien intencionalmente más irracional de lo que tiene que ser? ¿De dónde viene la

[155] *Éxodo*, 21, 24.
[156] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [54, 58 y 60].
[157] «Ignorancia de la ley».

decisión de si los platillos de la balanza están cargados de mejores o peores motivos? Tampoco del error, de la ceguera, de ninguna constricción externa o interna (piénsese por lo demás que toda llamada «constricción externa» no es otra cosa que una constricción interna por el miedo o el dolor). ¿De dónde? se pregunta una y otra vez. ¿La *razón* no podría ser la causa, porque ella no puede decidirse contra las razones mejores? En este punto se llama en ayuda a la «voluntad libre»: lo que decide sería el *completo arbitrio*, llega un momento en que se actuaría sin motivo alguno, en el que la acción ocurre como un milagro desde la nada. Se penaliza esta presunta *arbitrariedad* en un caso en que ningún arbitrio debería dominar: la razón, que conoce la ley, la prohibición y la orden, no debería haber permitido ninguna elección, se piensa, y debería haber funcionado como constricción y poder superior. El criminal es por tanto penalizado porque hizo uso de su «libre voluntad», es decir, porque él ha actuado sin razón, cuando tendría que haber actuado con razones. ¿Pero *por qué* lo ha hecho? Precisamente esto es lo que ya no se debe *preguntar*: es una acción sin «porqué», sin motivo, sin origen, sin propósito y sin razón. — ¡*Pero una acción así no debería ser penalizada,* se acuerdo con las condiciones revisadas antes para toda penalización! Ni siquiera se puede hacer valer el otro aspecto de la culpabilidad, como si aquí algo *no* hubiese sido hecho o hubiese sido omitido, como si *no* se hubiese usado la razón; ¡porque en todo caso la omisión ocurrió *sin intención*! Y sólo la omisión intencional de lo ordenado resulta penalizable. El delincuente sí ha preferido las razones peores a las mejores, pero *sin* razón ni intención: sin duda, él no ha empleado su razón, pero no *por* no querer emplearla. Esa presuposición que se hace para el delincuente merecedor de la pena, de que él ha renunciado intencionalmente a su razón, — precisamente ella es eliminada al admitir la «voluntad libre». ¡No *tenéis derecho* a penalizar, partidarios de la doctrina de la «voluntad libre», sobre la base de vuestros propios principios! — Pero en el fondo éstos no son más que una muy extravagante mitología conceptual; y la gallina que los ha encubado, se ha sentado sobre sus huevos, apartada de toda realidad.

24.

Para el enjuiciamiento del delincuente y su juez. — El delincuente, que conoce todo el flujo de las circunstancias, no encuentra su acción tan fuera del orden y de la comprensibilidad como sus jueces y censuradores; pero su pena se mide precisamente por el grado de *asombro* que experimentan ellos a la vista de la acción como algo incompresible. — Si el conocimiento que el defensor de un delincuente tiene del caso y de sus precedentes llega bastante lejos, las llamadas circunstancias atenuantes que él expone en serie ordenada, *deben* terminar por borrar completamente la culpa. O dicho más claramente: el defensor *atenuará* progresivamente y al final anulará totalmente ese *asombro* que condena y mide la pena, obligando a todo oyente honesto a la íntima confesión: «él tenía que actuar como ha actuado; si nosotros penalizamos, penalizaríamos la eterna necesidad». — Medir el grado de la pena según el *grado de conocimiento* que se tiene *o en general se puede obtener* de la historia de un delito, — ¿no choca esto contra toda equidad?

25.

El trueque y la equidad. — En el trueque se procedería de manera honesta y recta sólo si cada una de las partes del trueque exigiese tanto como le parece que vale su

objeto, teniendo en cuenta el esfuerzo para obtenerlo, la rareza, el tiempo empleado, etc., además del valor afectivo. Desde el momento en que establece el precio *en consideración a la necesidad del otro*, uno se convierte en un ladrón y chantajista más sutil. — Cuando el dinero es uno de los dos objetos del trueque, hay que considerar que un tálero en manos de un rico heredero, de un jornalero, de un comerciante, de un estudiante, son cosas completamente diferentes: cada uno debería recibir por él poco o mucho, según hubiese hecho casi nada o mucho para ganarlo — así sería equitativo: en realidad, las cosas ocurren notoriamente de manera diferente. En el gran mundo del dinero, el tálero del rico más perezoso es más fructífero que el del pobre y laborioso.

26.

Los estados de derecho como medios. — El derecho que se basa en los contratos entre *iguales* se mantiene mientras el poder de los pactantes es igual o parecido; la sabiduría ha creado el derecho para poner fin a la guerra y al derroche *inútil* entre potencias parecidas. Pero a todo ello también se pone fin *de manera igual de definitiva* cuando una parte se *vuelve* decididamente *más débil* que la otra: entonces se introduce la sumisión y el derecho *cesa*, pero el efecto es el mismo que el que se alcanzaba hasta entonces con el derecho. Pues ahora es la *sabiduría* del más fuerte la que aconseja *ahorrar* y no derrochar inútilmente la fuerza del sometido: a menudo la situación del sometido es más favorable que la del equiparado. — Los estados de derecho son por tanto *medios* temporales que la sabiduría aconseja, no fines.

27.

Explicación de la alegría de mal ajeno. — La alegría de mal ajeno surge del hecho de que cada uno, en muchos aspectos bien conocidos por él, no se encuentra bien, tiene preocupaciones, arrepentimiento o dolor: el daño que golpea al otro lo vuelve *igual* a él, reconcilia su envidia. — Si en cambio se encuentra realmente bien, acumula no obstante en su conciencia la infelicidad del prójimo como un capital para emplearlo, en el caso de que sobrevenga la propia infelicidad, contra ésta: también así experimenta «alegría de mal ajeno». Los sentimientos dirigidos hacia la igualdad proyectan, por tanto, su criterio en el campo de la suerte y la casualidad: la alegría de mal ajeno es la expresión más común de la victoria y el restablecimiento de la igualdad, también en el orden superior del mundo. Sólo desde que el hombre ha aprendido a ver en los otros hombres a sus semejantes, es decir, desde la fundación de la sociedad, existe la alegría de mal ajeno.

28.

Lo arbitrario de la medida de la pena. — La mayor parte de los delincuentes llegan a sufrir penas del mismo modo que las mujeres tienen hijos. Han hecho decenas y centenares de veces lo mismo, sin sufrir malas consecuencias: de repente se produce un descubrimiento y tras él la penalización. El hábito debería de todos modos hacer que pareciese más excusable la culpa del acto por el que el delincuente es penalizado. En cambio, cuando subsiste la sospecha de culpabilidad habitual el delincuente es penalizado con mayor dureza; su carácter habitual se hace valer como razón contra toda atenuación. ¡Una vida hasta entonces ejemplar, en la que el delito contrasta de manera tanto más terrible, debería mostrar intensificada la culpabilidad! Y en cambio suele

atenuar la penalización. Así, todo es medido, no sobre la base del delincuente, sino de la sociedad, su daño y su peligro — la utilidad precedente de un individuo se hace valer contra el daño causado por él una sola vez; los daños precedentes se añaden a los descubiertos sucesivamente, y a partir de ello se adjudica la pena máxima. Pero si de esta manera se penaliza o se premia el pasado de un individuo (esto en el primer caso, donde la penalización menor es un premio), entonces habría que remontarse aún más en el pasado y penalizar o premiar las causas de este o aquel pasado, es decir, padres, educadores, sociedad, etc.: en muchos casos entonces los mismos *jueces* se verían implicados de algún modo en la culpa. Es arbitrario atenerse sólo al delincuente, cuando se penaliza el pasado; en el caso de que no se quisiese admitir la absoluta excusabilidad de toda culpa, habría que atenerse al caso particular y no conectarla en absoluto al pasado — de otro modo pecaríamos contra la lógica. Sacad más bien, vosotros los de la voluntad libre, la necesaria conclusión de vuestra teoría de la «libertad de la voluntad» y decretad valientemente que «*ninguna acción tiene un pasado*».

29.

La envidia y su hermana más noble. — Donde ha penetrado de verdad la igualdad y está fundada de manera estable, surge esa tendencia, considerada en general inmoral, que sería difícilmente concebible en el estado de naturaleza: la *envidia*. El envidioso advierte cualquier emerger del otro por encima de la medida común y lo quiere rebajar hasta ella — o alzarse hasta él: de aquí nacen dos diferentes maneras de actuar que Hesíodo definió como la mala y la buena Eris[158]. Del mismo modo, en el estado de igualdad se desarrolla la indignación frente al hecho de que las cosas le vayan mal a uno *por debajo* de su mérito e igualdad, y a otro le vayan bien por encima de su igualdad: éstos son afectos de naturalezas *más nobles*. Ellas sienten la carencia de justicia e igualdad en las cosas que no dependen del arbitrio del hombre: es decir, pretenden que esa igualdad que el hombre reconoce, sea reconocida también por la naturaleza y la casualidad; se irritan porque a los iguales las cosas no les vayan igual.

30.

Envidia de los dioses[159]. — La envidia de los dioses nace cuando el considerado inferior se pone en algún aspecto a la par del superior (como Ayante), o bien se ve puesto a la par de él por el favor del destino (como Níobe, madre excepcionalmente bendecida). Dentro de la jerarquía *social* esta envidia crea la exigencia de que nadie tenga un mérito *por encima* de su clase, y que su felicidad también se conforme a ésta y, en especial, que la consideración que tiene uno de sí mismo no se salga de estos límites. A menudo el general victorioso experimenta la «envidia de los dioses»: del mismo modo que el alumno cuando crea una obra magistral.

31.

La vanidad como rebrote del estado asocial. — Dado que por su seguridad los hombres se han puesto mutuamente *como iguales*, para la fundación de la comuni-

[158] Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 11-41, en *Obras y fragmentos*, ed. A. Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 2000, pp. 62-64.
[159] Cfr. FP II, 1.ª, 41 [10].

dad, y que, sin embargo, esta concepción en el fondo va en contra de la naturaleza del individuo y es algo forzado, entonces cuanto más garantizada está la seguridad general, tanto más se hacen valer los nuevos rebrotes del antiguo instinto de predominio: en la delimitación de las clases, en las pretensiones de dignidad y privilegios profesionales, en general en la vanidad (maneras, vestimenta, lenguaje, etc). En cuanto vuelve a sentirse el peligro para la comunidad, la mayoría, que en condiciones de paz general no había podido afirmar el propio predominio, restablece el estado de igualdad: desaparecen por algún tiempo los privilegios absurdos y la vanidad. Pero si la comunidad se hunde completamente y todo cae en la anarquía, entonces reaparece en seguida el estado de naturaleza, la desigualdad temeraria y sin escrúpulos, como ocurrió en Córcira, según el relato de Tucídides[160]. No hay derecho natural ni injusticia natural.

32.

Equidad. — Un desarrollo ulterior de la justicia es la equidad, que nace entre quienes no atentan contra la igualdad de la comunidad: en los casos en los que la ley no prescribe nada se transfiere esa observación más sutil del equilibrio que mira hacia adelante y hacia atrás y cuya máxima es: «como tú a mí, así yo a ti». *Aequum* significa precisamente «es *conforme a nuestra igualdad*; ésta atenúa también nuestras pequeñas diferencias, llevándolas a una apariencia de igualdad y quiere que nos perdonemos muchas cosas que no *tendríamos*».

33.

Elementos de la venganza[161]. — Se pronuncia con mucha facilidad la palabra «venganza»: parece casi que no puede contener más que una única raíz conceptual y sentimental. Y así se las ingenia uno también para hallarla: igual que nuestros economistas no se han cansado aún de husmear una unidad parecida en la palabra «valor», y de buscar el concepto-raíz originario del valor. ¡Como si todas las palabras no fuesen unas bolsas en las que se han metido unas veces esto, otras aquello, y otras muchas cosas juntas! Así, también la «venganza» es unas veces esto, otras aquello, y otras algo muy[162] compuesto. Distíngase por lo pronto ese contragolpe defensivo que se desata casi involuntariamente incluso contra objetos inanimados que nos han hecho daño (como contra máquinas en movimiento): el sentido de nuestro contramovimiento es el de parar el daño haciendo que la máquina se detenga. A veces para conseguirlo la fuerza del contragolpe es tan grande que termina haciendo pedazos la máquina; pero si es demasiado sólida como para poder ser destruida por el individuo, él ejecutará de todos modos el golpe más intenso del que sea capaz, — casi como un último intento. Del mismo modo nos comportamos con respecto a las personas que hacen daño, en la sensación inmediata del daño mismo; si se quiere, podría también llamarse este acto un acto de venganza; pero téngase en cuenta que aquí sólo la *autoconservación* ha puesto

---

[160] Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, ed. J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000, lib. III, pp. 70-85.

[161] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [7, 8, 9, 21 y 26].

[162] Corrección de los *Nachberichte*: «etwas sehr Zusammengesetztes» en lugar de «etwas mehr Zusammengesetztes».

en marcha el engranaje de su razón, y que en el fondo no se piensa en el autor del daño, sino sólo en uno mismo: actuamos así, *no* porque a la vez queramos dañar, sino sólo para *salir de ahí* sanos y salvos. — Se necesita *tiempo* para apartar el pensamiento de uno mismo y redirigirlo hacia el enemigo, y preguntarse cómo podemos golpearlo de la manera más sensible. Esto ocurre en el segundo tipo de venganza: su premisa es una reflexión sobre la vulnerabilidad del otro y su capacidad de sufrir; se quiere hacer daño. Por el contrario, ponerse a cubierto de daños ulteriores entra tan poco en el horizonte del que se toma venganza, que casi regularmente se busca un nuevo daño y muy a menudo lo aguarda con tiempo a sangre fría. Si en el primer tipo de venganza era el miedo al segundo golpe lo que hacía que el contragolpe fuese lo más fuerte posible, aquí en cambio hay una indiferencia casi total hacia lo que el enemigo *haga*; la intensidad del contragolpe está determinada únicamente por lo que él nos *ha* hecho. ¿Qué es entonces lo que ha hecho? ¿Y en qué nos beneficia que ahora él sufra, tras sufrir nosotros por su causa? Se trata de una *reparación*: mientras el acto de venganza del primer tipo sólo sirve para la *autoconservación*. Quizá por culpa de nuestro enemigo hemos perdido propiedad, rango, amigos, hijos — estas pérdidas no son resarcidas por la venganza, la reparación se refiere sólo a una *pérdida secundaria*, respecto a todas esas pérdidas. La venganza de reparación no preserva de un daño ulterior, no repara el daño padecido — salvo en un caso. Si a causa del enemigo ha sufrido nuestro *honor*, la venganza puede *restablecerlo*. Pero en todo caso ha sufrido un daño, cuando se nos ha hecho sufrir intencionalmente: pues de esa manera el enemigo demostraba que no *nos temía*. Con la venganza demostramos que tampoco nosotros le tememos: en esto consiste la compensación, la reparación. (El propósito de mostrar una total carencia de miedo lleva a algunas personas incluso a considerar la peligrosidad para ellas mismas de la venganza — pérdida de la salud, de la vida u otras pérdidas, — como condición imprescindible de toda venganza. Por esto toman la vía del duelo, a pesar de que los tribunales les ofrezcan la posibilidad de obtener también una satisfacción por la ofensa: pero ellas no se contentan con un restablecimiento no peligroso de su honor, en cuanto que con ello no se demuestra su carencia de miedo). — En el primer tipo de venganza es justamente el miedo lo que desencadena el contragolpe: aquí en cambio, como se ha dicho, es la ausencia de miedo lo que *quiere demostrarse* con el contragolpe. — Por tanto, nada parece más diferente que la motivación interna de los dos modos de actuar que se les llama con el único nombre de «venganza»: y sin embargo ocurre muy a menudo que para el que ejercita la venganza no le resulta completamente claro qué es lo que lo ha determinado efectivamente a la acción; quizá ha desatado el contragolpe por miedo y por conservarse a sí mismo, pero luego, cuando ha tenido tiempo de reflexionar sobre el punto de vista del honor herido, se convence de que se ha vengado por honor: — este motivo es *más noble* que el otro. También es esencial si él considera que su honor se ve comprometido a los ojos de los demás (del mundo), o sólo a los ojos del ofensor: en el segundo caso preferirá la venganza secreta, en el primero, en cambio, la pública. Según crea verse fuerte o débil en el ánimo del ofensor y de los espectadores, su venganza será más dura o más suave; si le falta completamente esta clase de fantasía, no pensará en modo alguno en la venganza, porque en él el sentido del honor no existe y por tanto ni siquiera puede ser herido. Así mismo no pensará en la venganza si *desprecia* al ofensor y a los testigos del hecho: porque ellos, en cuanto despreciados, no pueden darle ni por tanto quitarle honor alguno. Por último renunciará a la venganza en el caso nada raro de que ame al ofensor: desde luego perderá honor a los ojos de éste y quizá se vuelva menos digno de ser correspondido en el amor. Pero

también renunciar a toda correspondencia en el amor es un sacrificio que el amor está dispuesto a hacer sólo si no *tiene que hacer daño* al ser amado: pues significaría hacerse a sí mismo más daño de lo que pueda suponer el sacrificio. — Por tanto: todo el mundo se venga, a menos que se olvide de su propio honor, o esté lleno de desprecio o de amor por quien lo ha dañado y ofendido. También cuando se dirige a los tribunales quiere la venganza como persona privada: pero al mismo tiempo, como reflexivo y previsor miembro de la sociedad, quiere la venganza de la sociedad contra quien no la *respeta*. Así con la pena judicial se *restablece* tanto el honor privado como el de la sociedad: es decir — la pena es una venganza. — Existe indudablemente en la pena también ese elemento de la venganza que hemos descrito en primer lugar, en cuanto que con ella la sociedad provee a su *propia conservación* y reacciona en *legítima defensa*. La punición quiere impedir un daño ulterior, quiere *atemorizar*. De esta manera en la pena están realmente asociados los dos elementos tan diferentes de la venganza, lo que probablemente contribuye muchísimo a mantener esa mencionada confusión de ideas por la que el individuo que se venga normalmente no sabe exactamente lo que quiere.

34.

Las virtudes de la pérdida. — Como miembros de la sociedad creemos que no está permitido ejercitar esas virtudes que como personas privadas nos proporcionan el máximo honor y algún placer, por ejemplo la clemencia y la tolerancia hacia quien se equivoca, — en general esa manera de actuar por la que el interés de la sociedad sufriría a causa de nuestra virtud. Ningún colegio de jueces puede permitirse ser clemente; este privilegio ha sido reservado al rey *como individuo*; nos alegramos cuando él lo usa, como prueba de que nos gustaría ser clementes, pero en absoluto como sociedad. Ésta reconoce sólo las virtudes beneficiosas o al menos no perjudiciales (que son practicadas sin pérdidas, o incluso con intereses, por ejemplo la justicia). Esas virtudes de la pérdida no pueden por tanto haber surgido *en la sociedad*, dado que aún hoy, en el interior de toda sociedad más pequeña que se va formando, se les opone resistencia. Son pues virtudes entre no-iguales, inventadas por el superior, son virtudes de *dominadores*, con el pensamiento oculto: «soy lo bastante poderoso como para soportar una pérdida evidente, es la prueba de mi poder» — por tanto, virtudes emparentadas con el *orgullo*.

35.

Casuística de la ventaja. — No existiría una casuística de la moral si no existiese una casuística de la ventaja. La inteligencia más libre y sutil a menudo no es suficiente para elegir entre dos cosas de tal manera que su elección implique necesariamente la ventaja mayor. En tales casos se elige porque se tiene que elegir, y luego se sufre de una especie de mal de mar del sentimiento.

36.

Volverse hipócritas. — Todo mendigo se vuelve hipócrita; como todo el que crea su profesión a partir de una carencia, de un estado de necesidad (sea personal o público). — El mendigo está muy lejos de sentir su carencia en la medida en que tiene que *hacerla* sentir, si quiere vivir del mendigar.

37.

Un tipo de culto de las pasiones[163]. — Vosotros, hombres lúgubres y ciegas culebras filosóficas, para condenar toda la esencia del mundo habláis del *carácter terrible* de las pasiones humanas. ¡Como si dondequiera que ha habido pasiones, también había esa terribilidad! — ¡Por negligencia *en lo pequeño*, por falta de auto-observación y de observación de aquellos que deben ser educados, habéis hecho que las pasiones se conviertan en unos monstruos tales que hoy ante la palabra «pasión» sentís miedo! Os toca a vosotros y nos toca a nosotros *quitar* a las pasiones su carácter terrible y precaverlas de tal modo que no se conviertan en torrentes devastadores. — No se debe inflar los propios errores hasta convertirlos en fatalidades eternas; trabajemos honestamente, más bien, en trasformar todas las pasiones de la humanidad en alegrías.

38.

Remordimiento. — El remordimiento es, como el mordisco de un perro a una piedra, una tontería.

39.

Origen de los derechos. — Los derechos se remontan en primera instancia a una *tradición*, y la tradición a un *acuerdo* ocurrido una sola vez. Un tiempo se estaba primero de acuerdo por ambas partes por las consecuencias del acuerdo alcanzado, y luego se fue demasiado perezoso para renovarlo formalmente; así se siguió viviendo como si el acuerdo fuese siempre renovado, y gradualmente, cuando el olvido cubrió con sus brumas los orígenes, se creyó poseer un estado sagrado e inmutable, sobre el que toda generación *tenía* que seguir construyendo. La tradición se volvió entonces *constricción*, a pesar de que ya no proporcionaba aquella utilidad sobre cuya base se había estipulado el acuerdo. — Los *débiles* de todos los tiempos han encontrado en él su sólida roca: y tienden a *eternizar* aquel acuerdo de antaño, aquella concesión de merced.

40.

Importancia del olvido en el sentimiento moral. — Las mismas acciones que dentro de la sociedad primitiva fueron dictadas al principio por la *utilidad* común, fueron cumplidas luego por las generaciones sucesivas por motivos diferentes: por temor o respeto hacia aquellos que las exigían y aconsejaban, o por hábito, porque desde niños han visto realizarlas ante sí, o por benevolencia, porque el hacerlas causaba en todas partes alegría y caras de aprobación, o por vanidad, porque eran elogiadas. Estas acciones de las que se ha *olvidado* el motivo fundamental, el de la utilidad, se llaman luego *morales*: no porque sean cumplidas sobre la base de esos motivos *diferentes*, sino porque *no* son cumplidas conscientemente por utilidad. — ¿De dónde procede este *odio* hacia la utilidad que se hace *aquí* visible, donde todo actuar digno de elogio se separa formalmente de todo actuar por utilidad? — Evidentemente ha sido la sociedad, horno de toda moral y de todo elogio hacia el actuar moral, la que

[163] Cfr. FP II, 1.ª, 47 [12].

ha debido combatir durante demasiado tiempo y demasiado duramente contra la utilidad personal y el egoísmo del individuo, como para llegar a estimar *cualquier otro motivo* como superior a la utilidad. Se genera así la apariencia de que la moral *no* ha nacido de la utilidad; mientras en el origen ella era la utilidad de la sociedad que con gran esfuerzo se había afirmado contra todas las utilidades privadas y había hecho que se considerase superior a ellas.

41.

Los ricos herederos de la moralidad. — También en el campo moral existe una riqueza *hereditaria*: la poseen los afables, los buenos, los compasivos, los caritativos, todos ellos han recibido de sus antepasados la buena *manera de actuar*, pero no la razón (que es su fuente). Lo agradable de esta riqueza es que uno tiene que ofrecerla y repartirla continuamente, si en general debe ser sentida, y contribuye de este modo involuntariamente a disminuir la distancia entre los moralmente ricos y los moralmente pobres; es decir, y esto es lo más singular y mejor, *no* a favor de una futura vía intermedia entre pobre y rico, sino a favor de un enriquecimiento y superenriquecimiento *general*. — Como hemos hecho aquí, quizá sea posible resumir la opinión dominante sobre la riqueza moral hereditaria: pero me parece que ella es mantenida más *in majorem gloriam* de la moral que no en honor de la verdad. La experiencia al menos enuncia una proposición que, si no como refutación, tiene que valer de todos modos como significativa limitación de esa universalidad. Sin el entendimiento más selecto, así dice la experiencia, sin la capacidad de la elección más sutil y una *fuerte tendencia a la medida*, los herederos de la moral se convierten en derrochadores: dejando desahogar de manera ilimitada sus impulsos compasivos, caritativos, conciliadores, sosegadores, hacen que el mundo a su alrededor se vuelva más negligente, más ansioso y sentimental. Por tanto, los hijos de estos derrochadores altamente morales son fácilmente —y, como desgraciadamente hay que decir, en el mejor de los casos— unos agradables y débiles haraganes.

42.

El juez y las circunstancias atenuantes. — «Hay que ser honestos también con el diablo y pagar las propias deudas», dijo un viejo soldado cuando le contaron más detalladamente la historia de Fausto, «¡Fausto debe ir al infierno!» — «¡Oh, terribles hombres!», exclamó su esposa, «¡Cómo es posible! ¡No ha hecho nada, salvo que ya no tenía tinta en el tintero! Escribir con sangre es desde luego un pecado, ¿pero por ello un hombre tan bello debe ser quemado?».

43.

Problema del deber de la verdad. — El deber es un sentimiento coercitivo que empuja a la acción, que decimos que es bueno y consideramos indiscutible (— sobre su origen, límites y justificación ni queremos hablar, ni haberlo hecho). Pero el pensador lo considera todo como devenido y todo lo devenido como discutible, es decir, es el hombre sin deber — mientras sea precisamente sólo pensador. Como tal, no reconocería por tanto ni siquiera el deber de ver y decir la verdad y no tendría este sentimiento; él pregunta: ¿de dónde viene? ¿adónde va?, pero este mismo preguntar él lo ve problemático. ¿Pero esto no tendría como consecuencia que la máquina del pensa-

dor trabajaría mejor si él, en el acto de conocer, pudiese realmente *no sentirse obligado a ello*? A este respecto parece necesario, para *calentar* la máquina, el mismo elemento que ella debería investigar. — La fórmula podría ser: *admitiendo* que existe un deber de conocer la verdad, ¿cómo suena entonces la verdad en relación a cualquier otra especie de deber? — ¿Pero un sentimiento hipotético del deber no es un contrasentido? —

44.

Grados de la moral. — La moral es ante todo un medio para conservar en general la comunidad y evitar la decadencia; luego es un medio para mantener la comunidad a un cierto nivel y dentro de una cierta bondad. Sus motivos son el *miedo y la esperanza*: y tanto más rudos, potentes y toscos, cuanto más fuerte es la tendencia al error, a la parcialidad, al individualismo. Aquí deben actuar los medios de intimidación más terribles, hasta que no puedan funcionar medios más suaves y no se pueda alcanzar de otra manera esa doble especie de conservación (entre sus medios más fuertes está la invención de un más allá con un infierno eterno). Allí tiene que haber torturas del alma y ayudantes de verdugo. Otros grados de la moral, y por tanto medios para el fin indicado, son los dictados de un dios (como la ley de Moisés); grados ulteriores y más elevados, los dictados de una idea absoluta de deber con el «tú debes» — escalones todos aún toscamente esbozados pero *largos*, porque los hombres aún no saben poner el pie sobre los más estrechos y sutiles. Viene luego una moral de la *inclinación*, del *gusto*, y al final la del *conocimiento* — la cual se sitúa por encima de todos los ilusorios motivos de la moral, pero ha entendido claramente cómo durante mucho tiempo la humanidad no podía tener otros.

45.

La moral de la compasión en boca de los inmoderados. — Todos los que no tienen un suficiente dominio de sí y no conocen la moral como constante ejercicio de autocontrol y autosuperación en lo grande y lo pequeño, se convierten sin quererlo en los exaltadores de los sentimientos buenos, compasivos, bondadosos, de esa moralidad instintiva que no tiene cabeza sino que parece estar hecha sólo de corazón y manos solícitas. Su interés está precisamente en volver sospechosa una moralidad de la razón y hacer de la otra la única moral.

46.

Cloacas del alma. — También el alma tiene que tener sus propias cloacas en las que dejar fluir su inmundicia; para ello sirven las personas, las relaciones, las clases o la patria, o el mundo, o en fin —para los muy soberbios (quiero decir, nuestros queridos modernos «pesimistas»)— el buen Dios.

47.

Un tipo de calma y contemplación. — Guárdate de que tu calma y tu contemplación no se parezcan a las del perro ante una carnicería, que el miedo no lo deja avanzar y el deseo no lo deja volver atrás: y con los ojos tan abiertos como la boca.

48.

La prohibición sin razones. — Una prohibición cuya razón de ser no comprendemos o no admitimos es, no sólo para el hombre testarudo, sino también para el sediento de conocimiento, casi una orden: uno se arriesga a ensayarla para conocer por experiencia *por qué* esa prohibición ha sido impuesta. Prohibiciones morales como las del decálogo sólo se adecuan a épocas de la razón sometida: hoy una prohibición como «no matarás», «no cometerás adulterio», presentada sin razones, produciría un efecto más dañino que útil.

49.

Retrato de carácter. — ¿Qué hombre puede decir de sí mismo: «Desprecio con mucha facilidad pero nunca odio. En todo hombre hallo en seguida algo que me merece respeto y por lo que lo respeto: las llamadas cualidades amables me atraen poco»?

50.

Compasión y desprecio. — Exteriorizar la compasión se siente como un signo de desprecio, porque la persona a la que se manifiesta compasión ha dejado claramente de ser objeto de *temor*. Uno ha bajado por debajo del nivel de equilibrio, lo que no satisface la vanidad humana, pues sólo el distinguirse y el infundir temor le dan al alma el más deseado de todos los sentimientos. Por tanto es un problema cómo ha surgido la *estimación* de la compasión, y también cómo hay que explicar que hoy se alabe al hombre no egoísta: originalmente era *despreciado,* o *temido* como zaino.

51.

Saber ser pequeños. — Tenemos que seguir estando tan cerca de las flores, la hierba y las mariposas como el niño, que no las sobrepasa por mucho. Nosotros adultos somos en cambio más altos y tenemos que agacharnos hacia ellas; pienso que las hierbas nos *odian* cuando declaramos nuestro amor por ellas. — Quien quiera participar de *todo* lo bueno, tiene que saber ser pequeño a ratos.

52.

Contenido de la conciencia moral. — El contenido de nuestra conciencia moral es todo aquello que en los años de la infancia se nos *exigía* regularmente sin razón por parte de personas que venerábamos o temíamos. Desde la conciencia moral, por tanto, se estimula ese sentido del deber («esto debo hacer, y no hacer aquello») que no pregunta: *¿por qué* debo? — En todos los casos en que algo se hace por un «porqué», el hombre actúa *sin* conciencia moral; no por ello en contra suya. — La fe en autoridades es la fuente de la conciencia moral: ésta no es pues la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre.

53.

Superación de las pasiones. — El hombre que ha superado las pasiones ha entrado en posesión del terreno más fértil: como el colonizador que se ha convertido en

señor de bosques y marjales. La tarea más urgente e inmediata es entonces *sembrar* sobre el terreno de las pasiones sometidas la semilla para buenas obras intelectuales. La superación misma es sólo un *medio*, no un fin; si no se la considera así, en ese graso terreno desocupado nacerán pronto toda suerte de maleza y cizaña, y en seguida las cosas irán de manera más confusa y más loca que nunca.

54.

Habilidad de servir. — Todos los llamados hombres prácticos poseen la habilidad de servir: precisamente esto los hace prácticos, tanto para los demás como para sí mismos. Robinson poseía un sirviente aún mejor que Viernes: era Crusoe.

55.

Peligro del lenguaje para la libertad espiritual. — Toda palabra es un prejuicio.

56.

Espíritu y aburrimiento. — El refrán «El magiar es demasiado perezoso como para aburrirse» da que pensar. Sólo los animales más finos y activos son capaces de aburrirse. — Un tema para un gran poeta sería el *aburrimiento de Dios* en el séptimo día de la creación.

57.

En el trato con los animales. — Aún puede observarse el nacimiento de la moral en nuestro comportamiento con los animales. Cuando *no* entran en consideración la utilidad o el daño, tenemos un sentido de irresponsabilidad total; matamos y herimos, por ejemplo insectos, o bien los dejamos vivir, por lo general sin pensar en ello. Somos tan torpes que incluso nuestras delicadezas hacia las flores y los pequeños animales son casi siempre mortíferas: lo que no compromete en absoluto el placer que sacamos de ellos. — Hoy es la fiesta de los pequeños animales, el día más bochornoso del año: todo pulula y hormiguea a nuestro alrededor, y nosotros aplastamos sin querer *pero también* sin prestar atención, ora aquí ora allá, un gusanito o un pequeño escarabajo alado. — Si los animales nos producen daño, intentamos de todas las maneras *destruirlos*, y los medios son bastante crueles, sin que lo queramos expresamente: es la crueldad de la distracción. Si sirven para algo, entonces los *esquilmamos*: hasta que una mayor astucia nos enseña que ciertos animales rinden más con un tratamiento diferente, es decir, con el cuidado y la cría. Sólo entonces nace la responsabilidad. Se evita el maltrato de los animales domésticos; un hombre se indigna si otro es despiadado con su vaca, en plena conformidad con la primitiva moral comunitaria que ve peligrar la utilidad *común* cada vez que un individuo comete una falta. Quien en la comunidad se da cuenta de una transgresión, teme el daño indirecto para sí: y nosotros tememos por la calidad de la carne, de la agricultura y los medios de transporte cuando vemos que los animales domésticos no son tratados bien. Además quien es brutal con los animales levanta sospechas de ser brutal también con los hombres débiles, diferentes, incapaces de vengarse; es considerado innoble, carente de un orgullo más refinado. Nace así un enfoque para juicios y sentimientos morales: la superstición aña-

de entonces lo mejor. Con miradas, sonidos y movimientos algunos animales estimulan al hombre a *imaginarse dentro de ellos*, y algunas religiones enseñan a ver en los animales en ciertos casos la residencia del alma de hombres y dioses: por esto en general aconsejamos en el trato con los animales una cautela mayor e incluso un temor reverencial. Aún después de la desaparición de esta superstición, los sentimientos suscitados por ella continúan actuando, madurando y floreciendo. — Sobre este punto el cristianismo ha demostrado ser notoriamente una religión pobre y retrasada.

58.

Nuevos actores. — No existe entre los hombres una banalidad mayor que la muerte; en el segundo puesto viene el nacimiento, porque no nacen todos los que en cambio mueren; le sigue luego el matrimonio[164]. Pero todas estas pequeñas y abusadas tragicomedias son recitadas en cada una de sus infinitas e innumerables representaciones por actores siempre nuevos, y por tanto no cesan de tener espectadores interesados en ella: mientras que se podría pensar que todo el público del teatro de la Tierra ya se hubiese colgado de todos los árboles desde hace tiempo por aburrimiento. Tanto depende de los nuevos actores y tan poco de la pieza.

59.

¿Qué es «obstinado»? — El camino más corto no es el más recto posible, sino aquel en el que los vientos favorables inflan nuestras velas: esto dice la ciencia de los navegantes. No seguir ese camino significa ser *obstinados*: entonces la firmeza del carácter se ve contaminada por la estupidez.

60.

La palabra «vanidad». — Es un fastidio que ciertas palabras de las que nosotros moralistas no podemos prescindir en absoluto, lleven ya consigo una especie de censura moral desde los tiempos en que se denigraban los impulsos más inmediatos y naturales del hombre. Así esa convicción fundamental según la cual, entre las olas de la sociedad, nosotros tenemos una corriente favorable o naufragamos mucho más por lo que nos hacemos *valer* que por lo que *somos* —convicción que debe ser el timón de todo actuar en relación a la sociedad— es indicada y estigmatizada con el comunísimo término de «vanidad», *vanitas*: una de las cosas más llenas y ricas de contenido con una expresión que la define como absolutamente vacía y nada, algo grande con un diminutivo, más aún con los rasgos de una caricatura. No hay nada que hacer, debemos usar estas palabras pero al punto cerrar los oídos a las sugerencias de un antiguo hábito.

61.

Fatalismo turco[165]. — El fatalismo turco tiene el defecto principal de contraponer uno a otro al hombre y al hado como dos cosas separadas: el hombre, dice, puede oponerse al hado, intentar desbaratarlo, pero al final siempre consigue la victoria; por esto es razonable resignarse o vivir como a uno le gusta. En realidad cada hombre es

[164] Cfr. CO III, p. 259: carta 674, a C. v. Gersdorff, 21 de diciembre de 1877.
[165] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [6].

un fragmento de hado; cuando cree oponerse al hado de dicha manera, también con ello se está cumpliendo el hado; esa lucha es un producto de la imaginación, pero también lo es esa resignación al hado; todos estos productos de la imaginación están incluidos en el hado. — El miedo que la mayoría tiene con respecto a la teoría de la no-libertad del querer es el miedo del fatalismo turco: ellos piensan que el hombre se pondrá frente al futuro con débil resignación y de brazos cruzados, porque no puede cambiar nada de él: o bien que dará rienda suelta a todos sus caprichos, porque ni siquiera esto podría empeorar lo que ya está establecido. Las locuras del hombre son un fragmento de hado tanto cuanto lo son sus actos inteligentes: también ese miedo de creer en el hado es hado. Tú mismo, pobre miedoso, eres la invencible *Moira*, que también reina sobre los dioses, para todo lo que ocurre; eres la bendición o la maldición, y en todo caso la cadena en la que el más fuerte yace atado; en ti está predeterminado todo futuro de la humanidad, y de nada te sirve horrorizarte de ti mismo.

62.

Abogado del diablo. — «Sólo nuestro daño nos hace *inteligentes*, sólo el daño ajeno nos hace *buenos*» — así suena esa singular filosofía que hace derivar toda moralidad a partir de la compasión y toda intelectualidad a partir del aislamiento del hombre: de este modo es, de manera inconsciente, el abogado de toda imperfección terrenal. Pues a la compasión le hace falta el sufrimiento, y al aislamiento le hace falta el desprecio de los demás.

63.

Las máscaras de carácter morales. — En las épocas en las que las máscaras de carácter de las clases sociales se consideran tan estables y definitivas como las clases mismas, los *moralistas* tienen la tentación de considerar como absolutas también las máscaras de carácter moral y de trazarlas de ese modo. Así, Molière es comprensible como contemporáneo de la sociedad de Luis XIV; en nuestra sociedad de transiciones y grados intermedios parecería un genial pedante.

64.

La virtud más noble. — En la primera era de la humanidad superior el valor es considerado la virtud más noble, en la segunda la justicia, en la tercera la moderación, en la cuarta la sabiduría. ¿En qué era vivimos nosotros? ¿En cuál vives tú?

65.

Qué es necesario primero. — Un hombre que no quiere vencer su cólera, su ira, su deseo de venganza, su lujuria, e intenta conseguir la maestría en cualquier otro asunto, es tan necio como el campesino que cultiva sus campos cerca de un torrente sin protegerse de él.

66.

¿Qué es la verdad? — *Schwarzert* (Melanchthon): «A menudo se predica la propia fe precisamente cuando se ha perdido y se la busca por todas partes — ¡y no se predi-

ca entonces de la peor manera!». — *Lutero*: «¡Hoy dices la verdad como un ángel, hermano!». — *Schwarzert*: «¡Pero es el pensamiento de tus enemigos, y ellos se sirven de él contra ti!» — *Lutero*: «Entonces era una mentira salida del trasero del diablo».

67.

Hábito de las antítesis. — La imprecisa observación común ve por todas partes en la naturaleza antítesis (como por ejemplo «calor y frío»), donde no las hay en absoluto sino sólo diferencias de grado. Ahora bien, este mal hábito nos ha llevado a querer comprender y descomponer también, sobre la base de tales antítesis, la naturaleza interior, el mundo moral-espiritual. Una indecible cantidad de sufrimiento, arrogancia, dureza, extrañamiento y frialdad ha sido introducida de este modo en el sentimiento humano, puesto que se ha creído ver antítesis en lugar de transiciones.

68.

¿Se puede perdonar? — ¡En general, cómo *puede* uno perdonarlos si no saben lo que hacen![166] No *hay* nada en absoluto que perdonar. — ¿Pero un hombre *sabe* alguna vez *completamente* lo que hace? Y si esto es siempre al menos *cuestionable*, los hombres no tienen nada que perdonarse nunca, y emplear la clemencia es, para el más razonable, algo imposible. Por último: *si* los delincuentes hubiesen sabido realmente lo que hacían — nosotros tendríamos el derecho de *perdonarlos* sólo si tuviésemos el derecho de acusar y de penalizar. Pero este derecho no lo tenemos.

69.

Vergüenza habitual. — ¿Por qué sentimos vergüenza cuando se nos atribuye algo bueno que nos honra, y que nosotros, como se dice, «no hemos merecido»? Nos parece entonces haber penetrado en una zona a la que no pertenecemos, de la que tendríamos que estar excluidos, por así decirlo un lugar sagrado o santísimo, que nuestros pies no pueden hollar. Sin embargo, hemos llegado por un error ajeno: y ahora nos vemos sobrecogidos en parte por el miedo, en parte por el respeto y en parte por la sorpresa, no sabemos si huir o gozar el instante bendito y los beneficios de su gracia. En toda vergüenza hay un misterio que parece profanado o en peligro de serlo por nuestra causa; toda *gracia* produce vergüenza. — Pero si se considera que en general nosotros nunca hemos «merecido» nada, el sentimiento de *vergüenza*, en el caso de que uno se abandone a esta opinión dentro de una visión cristiana global de las cosas, se vuelve *habitual*: porque a un hombre así le parece que Dios bendice y ejercita misericordia *continuamente*. Pero prescindiendo de esta interpretación cristiana, ese estado de *vergüenza habitual* sería posible también para el sabio totalmente ateo, que sostuviese la fundamental irresponsabilidad e inmerecibilidad de todo actuar y de todo ser: en el momento en que se le trata *como si* hubiese merecido esto o aquello, le parece haber penetrado en un orden superior de seres que en general pueden *merecer* algo, que son libres y capaces de mantener realmente la responsabilidad de su propio querer y poder. Quien le dice «lo has merecido», parece gritarle «tú no eres un hombre sino un dios».

---

[166] *Lucas*, 23, 34.

70.

El educador más desmañado. — En uno, sus virtudes están todas plantadas en el terreno de su espíritu de contradicción; en el otro, en su incapacidad de decir no, es decir, en su espíritu aprobatorio; un tercero ha hecho crecer toda su moralidad a partir de su solitario orgullo; un cuarto, a partir de su fuerte instinto de sociabilidad. Ahora bien, suponiendo que, a causa de desmañados educadores y de la casualidad, en estos cuatro las semillas de las virtudes no sean sembradas en el terreno de su naturaleza con la capa de tierra más rica y más grasa: ellos se quedarían sin moralidad como hombres débiles y desagradables. ¿Y quién habría sido justamente el más desmañado de todos los educadores y el mal hado de estos cuatro hombres? El fanático moral, que cree que lo bueno sólo puede nacer de lo bueno y en lo bueno.

71.

La manera de escribir de la prudencia. — A: Pero si *todos* supiesen esto, entonces sería dañino para *la mayoría*. Tú mismo dices que estas opiniones son peligrosas para aquellos que se hallan en peligro, ¿y no obstante las comunicas públicamente? B: Yo escribo de tal manera que ni la plebe, ni los *populi*, ni los partidos de cualquier clase puedan leerme. Por lo que estas opiniones nunca serán públicas. A: ¿Pero cómo escribes entonces? B: De manera ni útil ni agradable — para esos tres.

72.

Misioneros divinos. — También Sócrates se siente un misionero divino: pero no sé qué clase de huella de ironía ática y de gusto por la broma se rastrea aún en ello, que mitiga ese concepto insoportable y presuntuoso. Él habla de ello sin unción: sus imágenes, del freno y del caballo[167], son simples y no sacerdotales, y la verdadera tarea religiosa que se siente asignada, de *poner a prueba* al dios de cien maneras, para ver *si* ha dicho la verdad, hace adivinar el gesto atrevido y franco con el que el misionero se pone aquí al lado de su dios. Ese poner a prueba al dios es uno de los más sutiles compromisos entre piedad y libertad de espíritu que nunca han sido pensados. — Hoy ya ni siquiera necesitamos ese compromiso.

73.

Pintura honesta. — Rafael, a quien le importaba mucho la iglesia (mientras podía pagar), pero poco los objetos de la fe eclesiástica, como a los mejores de su tiempo, no siguió ni siquiera un paso la exigente y extática religiosidad de muchos de sus comitentes: conservó su honestidad, incluso en ese cuadro excepcional que originalmente estaba destinado a ser un estandarte de procesión, en la Madonna sixtina. Por una vez quiso aquí pintar una visión: pero una visión como pueden tenerla *también,* y la tendrán, jóvenes nobles sin «fe», la visión de la futura esposa, de una mujer sabia, de alma noble, silenciosa y muy bella, que lleva en brazos su primogénito. Puedan los

[167] Cfr. Platón, *Apología*, 30e (en este pasaje Nietzsche lee «freno», cuando suele leerse «tábano», como en en la edición siguiente) y 20c-23c, ed. J. Calonge, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1985, pp. 169 y 153-158. Cfr. MA, § 433.

viejos acostumbrados a rezar y a adorar, como el venerable anciano de la izquierda, venerar algo sobrehumano: nosotros jóvenes, parece gritarnos Rafael, queremos quedarnos del lado de la bella joven a la derecha, que con mirada provocadora, absolutamente no devota, dice a quien observa el cuadro: «¿No es verdad que esta madre y su hijo son una vista agradable e invitadora?». Ese rostro y esa mirada reluce de alegría en la cara de los espectadores; el artista que inventó todo esto goza de sí mismo de la misma manera y añade su alegría a la de los destinatarios del arte. — Con respecto a la expresión «redentora» en el rostro de un niño, Rafael, el honesto que no quiso pintar ningún estado de ánimo en cuya existencia no creyese, ha entrampado modosamente a sus espectadores *creyentes*; pintó ese juego natural que se observa no raramente, el ojo del hombre en el rostro de un niño, es decir, el ojo del hombre valeroso y socorrido que ve una situación de necesidad. A ese ojo le encaja una barba, el hecho de que falte y que desde un mismo rostro hablen dos edades diferentes es la agradable paradoja que los creyentes han interpretado según su fe en los milagros: tal y como el artista debía esperar del arte de interpretación e interpolación de ellos.

74.

La oración. — Sólo bajo dos presupuestos el rezar —esta usanza de los tiempos antiguos no aún completamente extinguida— tenía un sentido: debía ser posible persuadir o disuadir a la divinidad, y quien reza debía saber mejor que nadie qué necesita, qué es para él realmente deseable. Ambos presupuestos, acogidos y mantenidos en todas las demás religiones, fueron negados precisamente por el cristianismo; si de todos modos conservó la oración, a pesar de su fe en una razón divina omnisciente y omniprovidente, que precisamente en el fondo vuelve la oración sin sentido, más aún, sacrílega, — también en esto mostró una vez más su admirable astucia de serpiente; porque un mandamiento claro, «no debes rezar», habría llevado a los cristianos, por aburrimiento, a un no-cristianismo. En el *ora et labora* cristiano, el *ora* ocupa el lugar del *placer*: ¡y qué habrían hecho sin el *ora* esos infelices que se negaron al *labora*, los santos! — mas conversar con Dios, preguntarle toda clase de cosas agradables, e incluso divertirse un poco sobre el hecho de ser tan locos como para tener aún deseos, a pesar de un padre tan excelente, — ésta fue para los santos una invención muy buena.

75.

Una santa mentira. — La mentira, con la que Arria murió en los labios (*Paete, non dolet*)[168], oscurece todas las verdades jamás pronunciadas por moribundos. Es la única *mentira* santa que se ha hecho famosa; mientras que en otros casos el olor de santidad sólo quedó pegado a *errores*.

76.

El apóstol más necesario. — Entre doce apóstoles, uno debe ser siempre duro como una piedra, para que sobre él pueda construirse la nueva iglesia[169].

---

[168] «Créeme, la herida que yo me he hecho no me duele, pero la que tú, Peto, vas a hacerte, ésa sí me duele», M. V. Marcial, *Epigramas*, ed. A. Ramírez de Verger, Madrid, Gredos, 2001, vol. I, lib. I, 13; y Plinio el Joven, *Cartas*, ed. J. González Fernández, Madrid, Gredos, 2005, lib. III, carta 16.

[169] Cfr. *Mateo*, 16, 18.

77.

¿Qué es más transitorio, el espíritu o el cuerpo? — En las cosas jurídicas, morales y religiosas tiene mayor *duración* el elemento más exterior, más intuitivo, es decir, la usanza, el gesto, la ceremonia: ellos son el *cuerpo*, al que se le añade un *alma* siempre *nueva*. El culto, como un texto de palabras fijo, es interpretado una y otra vez; los conceptos y sentimientos son lo fluido, las costumbres lo sólido.

78.

La fe en la enfermedad en cuanto enfermedad. — Sólo el cristianismo ha pintado el diablo sobre el muro del mundo; sólo el cristianismo ha llevado el pecado al mundo. La fe en los remedios que él ha ofrecido contra el pecado ha sido poco a poco removida hasta en sus más profundas raíces: pero sigue existiendo la *fe en la enfermedad,* que el cristianismo ha enseñado y difundido.

79.

Palabra y escritura de los religiosos. — Si ya el estilo y la expresión general del sacerdote, cuando habla y escribe, no revelan a un hombre *religioso*, no hace falta seguir tomando en serio sus opiniones sobre la religión y a favor de ésta. Ellas *carecen de fuerza* para su mismo poseedor, si él, como denota su estilo, posee, igual que el más irreligioso de los hombres, ironía, presunción, malicia, odio y todos los tumultos y cambios de humor; — ¡y cuánto más débiles serán esas opiniones para sus lectores y oyentes! En suma, él servirá para hacerlos más irreligiosos.

80.

Peligro de la persona. — Cuanto más ha sido considerado Dios como una persona en sí, tanto menos se le ha sido fiel. Los hombres son mucho más fieles a sus imágenes ideales que a la más amada de las personas amadas: por ello se sacrifican por el Estado, por la Iglesia y también por Dios — mientras siga siendo sólo *su* producto, *su pensamiento*, y no sea tomado de manera muy personal. En este último caso casi siempre se contrarían con él; incluso al más piadoso se le escapó la frase «¡Dios mío, por qué me has abandonado!»[170].

81.

La justicia del mundo. — Es posible sacar de quicio la justicia del mundo — con la teoría de la total irresponsabilidad e inocencia de cada uno: y ya se ha hecho un intento en esa misma dirección justamente sobre la base de la teoría opuesta, de la total responsabilidad y culpabilidad de cada uno. Fue el fundador del cristianismo quien quiso abolir la justicia terrenal y borrar del mundo el juicio y la pena. Él en efecto entendía toda culpa como «pecado», es decir, como ofensa hacia *Dios* y *no* como ofensa hacia el mundo; por otro lado, consideraba a todos en grandísima medida y casi en todos los aspectos como pecadores. Pero los culpables no pueden ser jue-

[170] Cfr. *Mateo*, 27, 46.

ces de sus iguales: así sentenció su equidad. *Todos* los jueces de la justicia terrenal eran entonces a sus ojos tan culpables como los condenados, y su aire de inocencia le parecía hipócrita y fariseo. Además, él atendía a los motivos de las acciones y no a sus resultados, y consideraba que sólo alguien tenía la agudeza necesaria como para juzgar los motivos: uno mismo (o como él decía: Dios).

82.

Una afectación en la despedida. — Quien quiere separarse de un partido o de una religión piensa que ahora le hace falta refutarlos. Pero éste es un pensamiento muy arrogante. Sólo es necesario que comprenda claramente qué pinzas lo tenían atado a ese partido o a esa religión, y que ya no lo consiguen, qué propósitos lo empujaron hacia ellos y ahora lo llevan a otra parte. Nosotros *no* nos hemos adherido a ese partido o a esa religión por *rigurosas razones de conocimiento*: al separarnos de ellos, no debemos tampoco *afectarlo*.

83.

Salvador y médico. — El fundador del cristianismo no fue, lo que es evidente, un conocedor del alma humana carente de grandísimos defectos y prejuicios, y como médico del alma, profesó la creencia tan sospechosa y profana en una medicina universal. A veces en su método se parece a un dentista que pretende curar cualquier dolor extrayendo el diente; así por ejemplo cuando combate la sensualidad con el consejo: «Si tu ojo te escandaliza, arráncatelo»[171]. — Pero aún queda la diferencia de que aquél dentista al menos alcanza su objetivo, la ausencia de dolor del paciente — desde luego de una manera tan torpe como para hacer el ridículo, mientras que el cristiano que sigue ese consejo, y cree haber matado la propia sensualidad, se engaña: ella continúa perviviendo de manera inquietante, vampírica, y lo atormenta bajo repugnantes tapujos.

84.

Los prisioneros. — Una mañana los prisioneros entraron en el patio donde trabajaban; el vigilante faltaba. Algunos de ellos se pusieron en seguida a trabajar como de costumbre, otros se quedaron ociosos mirando alrededor con orgullo. Entonces se adelantó uno y dijo: «Trabajad cuanto queráis, o no hagáis nada: es lo mismo. Vuestras maquinaciones secretas han sido descubiertas, recientemente el vigilante os ha espiado y en los próximos días quiere pronunciar sobre vosotros un terrible juicio. Lo conocéis, es duro y vengativo. Pero ahora prestad atención: hasta ahora no me habéis conocido bien: yo no soy lo que parezco sino mucho más: soy el hijo del vigilante y puedo conseguirlo todo de él. Puedo salvaros, quiero salvaros; pero, bien entendido, sólo a aquellos de vosotros que *crean* que yo soy el hijo del vigilante; los demás recojan el fruto de su incredulidad». — «Pero», dijo tras un silencio un viejo prisionero, «¿qué puede importarte que te creamos o no? Si eres realmente el hijo y puedes hacer lo que dices, dile una buena palabra por todos nosotros: sería muy bueno de tu parte. ¡Pero deja a un lado el discurso sobre el creer o el no creer!» — «Y»,

[171] Cfr. *Mateo*, 18, 9.

gritó entretanto un joven, «yo no le creo: sólo es algo que se le ha metido en la cabeza. Apuesto a que dentro de ocho días nosotros estaremos exactamente igual que ahora, y que el vigilante no sabe *nada*». — «Y si sabía algo, ya no lo sabe», dijo el último de los prisioneros que sólo entonces había llegado al patio, «el vigilante acaba de morir, de repente». — «¡Eh!» gritaron todos confusamente, «¡Eh! Señor hijo, señor hijo, ¿qué pasa con la herencia? ¿Acaso somos ahora *tus* prisioneros?» — «Os lo he dicho», respondió éste dulcemente, «dejaré libre a quienquiera que crea en mí, tan cierto como que mi padre vive aún»». — Los prisioneros no se rieron, se encogieron de hombros y lo dejaron allí.

85.

El perseguidor de Dios. — Pablo concibió el pensamiento y Calvino lo elaboró, de que para innumerables hombres la condenación está establecida desde la eternidad, y de que este bello plan del mundo está concebido para que se manifieste la majestad de Dios[172]; por tanto cielo, infierno y humanidad existen — ¡para satisfacer la vanidad de Dios! ¡Qué cruel e insaciable vanidad tiene que haber flameado en el alma de aquél que en primer o en segundo lugar pensó una cosa así! — Pablo siguió siendo siempre Saulo — *el perseguidor de Dios*.

86.

Sócrates[173]. — Si todo va bien, vendrá el tiempo en que, para promover el propio avance moral e intelectual, se tomarán en mano los *Memorabilia* de Sócrates[174] más que la Biblia, y Montaigne y Horacio serán usados como precursores y guías para la comprensión del más sencillo e imperecedero sabio de la meditación, Sócrates. Hasta él conducen los caminos de las formas más diferentes de vida filosófica, que en el fondo son los modos de vida de los distintos temperamentos, consolidados por la razón y el hábito, y dirigidos todos hacia la alegría de vivir y el propio yo; de lo que se podría deducir que el elemento peculiar de Sócrates ha sido el de participar de todos estos temperamentos. — Con respecto al fundador del cristianismo, Sócrates tiene además esa manera alegre de ser serio y esa *sabiduría llena de picardía*, que son la mejor condición espiritual del hombre. Además tenía una inteligencia más grande.

87.

Aprender a escribir bien. — Ha pasado el tiempo del hablar bien, porque ha pasado el tiempo de las culturas ciudadanas. El límite último que Aristóteles permitía a la gran ciudad —el heraldo debía ser capaz de hacerse oír por toda la comunidad reunida— este límite nos preocupa tan poco como en general las comunidades ciudadanas, nosotros que queremos ser entendidos más allá de los pueblos. Por lo que hoy, quienquiera que guarde buenos principios europeos debe aprender a *escribir bien y siempre mejor*: no hay nada que hacer, aunque haya nacido en Alemania, donde se

---

172 Cfr. *Epístolas a los romanos*, 8, 11-12, 22-23.

173 Cfr. FP II, 1.ª, 18 [47], 28 [11] y 41 [2].

174 Nietzsche se refiere a la obra de Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, cf. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, ed. J. Zaragoza Botella, Madrid, Gredos, 2006.

considera el escribir mal como un privilegio nacional. Pero escribir mejor significa al mismo tiempo también pensar mejor; hallar cosas siempre más dignas de ser comunicadas, y poderlas comunicar claramente; volverse traducible a los idiomas de los vecinos; hacerse accesible a la comprensión de esos extranjeros que aprenden nuestra lengua; hacer que todas las cosas buenas lleguen a ser efectivamente un bien común, y que todo sea libre para los libres; en fin, *preparar* ese estado de cosas, hoy aún tan lejano, en el que los buenos europeos serán investidos con su nueva tarea: la dirección y el control de toda la cultura de la Tierra. — Quien predica lo contrario, el *no* preocuparse por escribir bien y leer bien —las dos virtudes crecen juntas y disminuyen juntas—, en realidad indica a los pueblos la vía para volverse aún más *nacionales*: incrementa la enfermedad de nuestro siglo y es un enemigo de los buenos europeos, un enemigo de los espíritus libres.

88.

La teoría del mejor estilo. — La teoría del estilo puede ser en primer lugar la de hallar la expresión con la que poder transferir al lector y al oyente *cada* estado de ánimo; en segundo lugar, la teoría de hallar la expresión para el más deseable estado de ánimo del hombre, cuya comunicación y transmisión es por tanto también máximamente deseable: el estado de ánimo del hombre conmovido en el fondo de su corazón, de espíritu jubiloso, claro y sincero, que ha superado las pasiones. Ésta será la teoría del mejor estilo: el correspondiente al mejor hombre.

89.

Prestar atención a la andadura. — La andadura de las frases indica si el autor está cansado: la expresión suelta puede ser no obstante fuerte y buena, porque fue hallada separada y precedentemente: cuando el pensamiento destelló por primera vez en la mente del autor. Así le ocurre a menudo a Goethe, que dictó demasiadas veces cuando estaba cansado.

90.

Ya y aún. — A: La prosa alemana es aún muy joven; Goethe considera que Wieland ha sido el padre de ella.[175] B: ¡Tan joven y ya tan fea! C: Pero — por lo que sé, ya el obispo Ulfila escribía prosa alemana; ella tiene por tanto cerca de mil quinientos años. B: ¡Tan vieja y aún tan fea!

91.

Alemán original. — La prosa alemana, que en efecto no se ha formado según un modelo y tiene que ser considerada como producto original del gusto alemán, podría sugerir a los celosos abogados de una futura y original cultura alemana como serán más o menos, sin imitación de modelos, un traje verdaderamente alemán, una sociabilidad alemana, un mobiliario alemán, una comida alemana. — Alguien que había

[175] J. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, ed. R. Sala Rose, Barcelona, Acantilado, 2005, 18 de junio de 1825.

reflexionado largamente sobre esta perspectiva al final gritó lleno de espanto: «¡Pero, por amor del cielo, quizá esta cultura original ya la *tenemos* — sólo que no nos gusta hablar de ella!»

92.

Libros prohibidos. — No leer nunca lo que escriben esos arrogantes sabelotodo y embrolladores que tienen el peor vicio, el de la paradoja lógica: aplican las formas *lógicas* justo allí donde todo ha sido descaradamente improvisado y construido en el aire. («Por tanto» significa para ellos «tú, asno de lector, este "por tanto" no es para ti — sino para mí» — a lo que la respuesta suena: «Tú, asno de escritor, ¿para qué escribes entonces?»)

93.

Mostrar espíritu. — Quienquiera mostrar el propio espíritu da a entender que posee mucho también de lo contrario. Ese vicio de los franceses ricos de espíritu de acompañar sus mejores ocurrencias con un toque de *dédain*[176], nace de la intención de parecer más rico de cuanto lo son: quieren donar con indolencia, como si estuviesen cansados de dispensar continuamente desde sus tesoros repletos.

94.

Literatura alemana y literatura francesa. — La desgracia de la literatura alemana y de la francesa de los últimos cien años consiste en el hecho de que los alemanes han salido demasiado pronto *de la* escuela de los franceses — y que más tarde los franceses han entrado demasiado pronto *en la* escuela de los alemanes.

95.

Nuestra prosa. — Ninguno de los pueblos cultivados actuales tiene una prosa tan mala como el pueblo alemán; y cuando los franceses ricos de espíritu y malacostumbrados dicen que «no *existe* una prosa alemana» — en realidad no hay que enfadarse, porque está dicho con más cortesía de la que merecemos. Si se buscan las razones, se llega al final al curioso resultado de que el alemán *sólo conoce la prosa improvisada*, y no tiene ni idea de una prosa de otro tipo. Le resulta casi inconcebible que un italiano diga que la prosa es más difícil que la poesía, exactamente cuanto es más difícil para un escultor representar la belleza desnuda que vestida. Hay que ocuparse del verso, la imagen, el ritmo y la rima de manera cabal —esto lo entiende también el alemán, y no es propenso a atribuirle un valor particularmente elevado a la poesía improvisada. ¿Pero trabajar en una página de prosa como en una estatua? — es como si le contasen cosas del país de las hadas.

96.

El gran estilo. — El gran estilo nace cuando lo bello triunfa sobre lo extraordinario.

---

[176] «Desdén».

97.

Esquivar. — En los espíritus excelentes no se sabe adonde está la finura de la expresión, de la frase, si antes no se sabe decir con qué palabra cualquier escritor mediocre habría terminado por expresar inevitablemente lo mismo. Todos los grandes artistas se muestran inclinados, guiando su vehículo, a esquivar, a desviar — pero no a volcarse.

98.

Algo como el pan. — El pan neutraliza el sabor de los otros alimentos, lo borra; por esto va bien para toda comida prolongada. En todas las obras de arte debe haber algo como el pan, para que en ellas puedan darse efectos diferentes: los cuales, si se siguiesen directamente y sin esas pausas temporales e interrupciones, pronto cansarían y provocarían disgusto, de manera que una comida *prolongada* de arte sería imposible.

99.

Jean Paul. — Jean Paul sabía muchísimo pero no tenía ciencia, entendía de todas los trucos artísticos pero no tenía arte, no encontraba disgustoso casi nada pero no tenía gusto, poseía sentimiento y seriedad pero, cuando los daba a saborear, vertía encima un repulsivo caldo de lágrimas; sí tenía gracia — pero demasiado poca, desgraciadamente, en comparación con el hambre que tenía de ella: por lo que llevaba al lector a la desesperación precisamente por su carencia de gracia. En conjunto fue la maleza multicolor de intenso olor que brotó de noche en los delicados frutales de Schiller y Goethe; fue un hombre bueno y cómodo, y no obstante una fatalidad, — una fatalidad en bata de casa[177].

100.

Saber degustar también lo contrario. — Para degustar una obra del pasado como la sintieron los contemporáneos, hay que en la lengua, tener el gusto dominante de entonces respecto al cual *resaltó*.

101.

Autores con espíritu de vino. — Algunos autores no son ni espíritu ni vino, sino espíritu de vino: pueden llegar a arder y entonces dan calor.

102.

El sentido mediador. — El sentido del gusto, como verdadero sentido mediador, ha convencido a menudo a los otros sentidos de su opinión sobre las cosas y les ha dado sus leyes y hábitos. En la mesa se pueden tener aclaraciones sobre los más suti-

[177] En la redacción previa seguía FP II, 1.ª, 41 [30].

les secretos artísticos: obsérvese qué es lo que gusta, cuándo gusta, a qué sabe y durante cuánto tiempo.

103.

Lessing. — Lessing posee una virtud auténticamente francesa, y como escritor ha frecuentado en general con la mayor diligencia la escuela de los franceses: sabe ordenar y exponer bien sus cosas en el escaparate. Sin este *arte* real, sus pensamientos y los objetos de ellos se habrían quedado bastante en la sombra, sin que la pérdida fuese demasiado grave. Pero de su *arte* han aprendido muchos (sobre todo las últimas generaciones de estudiosos alemanes) e innumerables han disfrutado. — En realidad esos aprendices no habrían tenido necesidad, como ha ocurrido tan a menudo, de aprender también el desagradable manierismo de su tono, con esa mezcolanza de inclinación a pleitear y de probidad. — Sobre el Lessing «lírico», hoy en día hay unanimidad: sobre el «dramático» la habrá. —

104.

Lectores indeseables. — ¡Qué tormento para el autor esos bien educados lectores de ánimo corpulento y desmañado, que siempre que tropiezan con algo se caen y cada vez se hacen daño!

105.

Pensamientos de poetas. — En los verdaderos poetas, los verdaderos pensamientos van siempre velados, como las egipcias: sólo el profundo *ojo* del pensamiento mira libremente tras el velo. — Los pensamientos de los poetas, por término medio, no valen tanto como se piensa: también hay que pagar el velo y la propia curiosidad.

106.

Escribir de manera sencilla y útil. — Transiciones, desarrollos, juegos cromáticos de los afectos — todo esto se lo regalamos al autor, porque lo aportamos nosotros y se lo brindamos a su libro, siempre que él mismo nos brinde algo.

107.

Wieland. — Wieland ha escrito en alemán mejor que nadie, y ha tenido sus justas satisfacciones e insatisfacciones de maestro (sus traducciones de las cartas de Cicerón y de Luciano son las mejores traducciones alemanas); pero sus pensamientos no nos proporcionan nada más para pensar. Soportamos sus agradables moralidades tan poco como sus agradables inmoralidades: ambas están muy bien juntas. No obstante, los hombres que disfrutaban de ellas eran en el fondo hombres mejores que nosotros, — pero también bastante más pesados, y ellos por tanto *necesitaban* un escritor así. — *Goethe* no hacía falta a los alemanes, por tanto ellos no saben hacer ningún uso de él. Considérese bajo esta perspectiva a nuestros mejores hombres de Estado y artistas: todos ellos no han tenido a Goethe como educadores — no han podido tenerlo.

108.

Fiestas raras. — Vigorosa concisión, calma y madurez — cuando encuentras en un autor estas cualidades, párate y festeja una larga fiesta en medio al desierto: por mucho tiempo no volverá a ocurrirte algo tan bueno.

109.

El tesoro de la prosa alemana[178]. — Si se prescinde de los escritos de Goethe, y particularmente de las conversaciones de Goethe con Eckermann[179], el mejor libro alemán que exista: ¿qué queda propiamente de la literatura alemana en prosa, que merezca ser leído una y otra vez? Los aforismos de Lichtenberg[180], el primer libro de la biografía de Jung-Stilling[181], el *Verano tardío* de Adalbert Stifter[182] y la *Gente de Seldwyla* de Gottfried Keller[183], — y por el momento eso es todo.

110.

Estilo escrito y estilo oral. — El arte de escribir exige ante todo *sustitutivos* para los modos de expresión que sólo tiene el que habla: es decir, gestos, acentos, tonos y miradas. Por tanto el estilo escrito es completamente diferente al oral, y mucho más difícil: quiere con menos hacerse entender tan bien como aquél. Demóstenes dio sus discursos de manera diferente de como los leemos: los has reelaborado para que fuesen leídos. — Los discursos de Cicerón deberían, con el mismo fin, ser demostenizados antes: hay en ellos mucho más foro romano de lo que el lector pueda soportar.

111.

Prudencia al citar[184]. — Los jóvenes autores no saben que la buena expresión, el buen pensamiento producen buena presencia sólo entre sus iguales, y que una cita excelente puede destruir páginas enteras, más aún todo el libro, en cuanto pone en guardia al lector y parece gritarle: «¡Atención, yo soy la piedra preciosa y a mi alrededor hay plomo, pálido y vil plomo!». Cada palabra, cada pensamiento quiere vivir sólo en *su sociedad*: ésta es la moral del estilo selecto.

112.

¿Cómo hay que decir los errores? — Se puede discutir si es más dañino decir mal los errores, o decirlos tan bien como las mejores verdades. Lo que está claro es que

---

178 Cfr. FP II, 1.ª, 42 [45].

179 J. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, *op. cit.*

180 G. C. Lichtenberg, *Aforismos*, ed. M. Montesinos Caperos, Madrid, Cátedra, 2009.

181 Johann Heinrich Jung (Jung-Stilling), *Lebensgeschichte, oder dessen Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre, häusliches Leben und Alter. Eine wahrhafte Geschichte [Biografía, o de su juventud, años de adolescencia, peregrinaje, estudio, vida doméstica y ancianidad. Una historia verdadera]*, Stuttgart, Nieger, ³1857 (BN).

182 A. Stifter, *Verano tardío*, de. C. Gauger, Valencia, Pre-Textos, 2008.

183 G. Keller, *La gente de Seldwyla*, de. I. Hernández y G. Tamames, Madrid, Cátedra, 1996.

184 Cfr. FP II, 1.ª, 39 [10].

en el primer caso dañan doblemente la mente y es más difícil alejarlos; pero sin duda no influyen tan seguramente como en el segundo: son menos contagiosos.

113.

Limitar y engrandecer. — Homero ha limitado la amplitud del material, la ha empequeñecido, pero ha aumentado y engrandecido las escenas individualmente — y así continuaron haciendo más adelante los trágicos: cada uno toma el material en fragmentos aún *más pequeños* de su precedente, pero cada uno realiza una floritura *más rica* dentro de estos jardines delimitados y cercados.

114.

Literatura y moralidad se explican. — En la literatura griega se puede mostrar con qué fuerzas se desplegó el espíritu griego, cómo se volvió en distintas direcciones y por qué causas se debilitó. Todo ello proporciona un cuadro de cómo en el fondo las cosas fueron también con la *moralidad* griega, y de cómo irán para toda moralidad: cómo al inicio la moralidad fue constricción, mostraba dureza, y luego se hizo poco a poco más suave, y al final nació el placer por determinadas acciones, por determinadas convenciones y formas, y desde aquí a su vez una tendencia a practicarlas y a poseerlas de manera exclusiva: cómo la pista se llena y rebosa de concurrentes, cómo sobreviene una saturación y se buscan nuevos objetos de competición y ambición y son reanimadas viejas cosas, cómo el espectáculo se repite y los espectadores en general se cansan del espectáculo, porque parece haber sido recorrido todo el círculo — y luego llega una parada, un resuello: los arroyos se pierden en la arena. Es el fin, o al menos *un* fin.

115.

Qué parajes dan alegría duradera. — Este paraje posee rasgos significativos para un cuadro, pero no puedo hallar la fórmula para él, como conjunto me resulta inaprensible. He notado que los paisajes que me gustan poseen de manera duradera, bajo su multiplicidad, un sencillo esquema de líneas geométricas. Sin un substrato matemático así ningún paraje se convierte en algo que dé alegría artística. Y quizá esta regla puede ser aplicada por similitud al hombre.

116.

Leer en voz alta. — Leer en voz alta presupone que se sepa *recitar*: hay que emplear en todo momento colores pálidos, pero con el grado de palidez en proporción exacta respecto a un cuadro de fondo, que está siempre presente y dirige, plena y profundamente coloreado, es decir, según la *recitación* de la misma parte. Por tanto hay que dominar esta última.

117.

El sentido dramático[185]. — Quien no posee los cuatro sentidos más refinados de arte, intenta comprender todo con el quinto, el más grosero: el sentido dramático.

[185] Cfr. FP II, 1.ª, 39 [3].

118.

Herder. — Herder no es nada de lo que quiso hacer creer de sí mismo (y que él mismo deseaba creer): no un gran pensador e inventor, no un fecundo terreno nuevo y vivificante, con la fuerza fresca e intacta del bosque primordial. Pero poseía en grandísima medida el sentido del olfato, veía y captaba las primicias de la estación antes que nadie, que luego se podía creer que las había hecho crecer él: su espíritu estaba entre la luz y la oscuridad, entre lo viejo y lo nuevo y, como un cazador al acecho, dondequiera que hubiese transiciones, depresiones, sacudidas, signos de un manar y devenir interior, la intranquilidad de la primavera lo empujaba fuera, ¡pero él no era primavera! — A ratos lo intuyó pero no quiso creer en sí mismo, ¡él, el cura ambicioso que con muchas ganas habría sido el papa espiritual de su tiempo! Éste es su sufrimiento: parece haber vivido mucho tiempo como pretendiente de varios reinos, incluso de un imperio universal, y tenía un séquito que creía en él: el joven Goethe estaba entre ellos. Pero dondequiera se distribuyesen realmente coronas, se volvió con las manos vacías: Kant, Goethe y luego los primeros historiadores y filólogos alemanes le quitaron aquello que él pensaba que estaba reservado a él, — aunque a menudo en el mayor silencio y secreto *tampoco* lo pensaba. Pero justamente cuando dudaba de sí, se revestía de dignidad y entusiasmo: pero éstos eran en él con demasiada frecuencia sayos que tenían que esconder muchas cosas y engañar y consolarlo a él mismo. Poseía realmente fuego y entusiasmo, ¡pero mucho más grande era su ambición! Ésta atizaba con impaciencia el fuego, que flameaba, crepitaba, humeaba —su *estilo* flamea, crepita, y humea— pero él quería la *gran* llama, ¡y ésta nunca brotó! No se sentó a la mesa de los que realmente crean: y su ambición no le permitió sentarse honestamente entre aquellos que disfrutan realmente. Así fue un huésped inquieto, el catador de todas las bebidas espirituales que los alemanes acumularon en medio siglo desde todos los reinos del mundo y del tiempo. Nunca realmente saciado y contento, Herder estaba además con demasiada frecuencia enfermo; entonces junto a su cama se sentaba a veces la envidia, y también la hipocresía lo visitaba. Se le quedó pegado algo de lastimado y falto de libertad: y más que a ningún otro de nuestros llamados «clásicos» le faltó la simple y valiente virilidad.

119.

Olor de las palabras[186]. — Cada palabra tiene su olor: hay una armonía y desarmonía de los olores y por tanto de las palabras.

120.

El estilo rebuscado. — El estilo encontrado es una ofensa para el amigo del estilo rebuscado.

121.

Promesa. — No quiero leer ya a ningún autor más en el que se note que quería hacer un libro: sino sólo aquellos cuyos pensamientos se convirtieron de imprevisto en un libro.

---

[186] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 39 [10].

122.

La convención artística. — Las tres cuartas partes de Homero son convención; y algo parecido ocurre con todos los artistas griegos, que no tenían ningún motivo para abandonarse a la moderna manía de originalidad. Les faltaba todo temor por la convención; pues por medio de ella se comunicaba con su público. Es decir, las convenciones son los medios artísticos *conquistados* para la comprensión de los oyentes, la lengua común trabajosamente aprendida, con la que el artista puede realmente *comunicar*. Especialmente si él, como el poeta o el músico griego, quiere vencer *en seguida* con cada una de sus obras de arte —ya que está acostumbrado a competir públicamente con uno o dos rivales—, por lo que la primera condición es ser *entendido en seguida*: lo que sólo es posible mediante la convención. Lo que el artista inventa fuera de la convención, lo añade espontáneamente a ella y se pone en riesgo, en el mejor de los casos con el resultado de *crear* una nueva convención. A menudo al original se le mira con estupor, a veces incluso se le adora, pero raramente se le entiende; evitar obstinadamente la convención significa: no querer ser entendido. ¿Qué indica entonces la moderna manía de originalidad?

123.

Afectación de cientificidad en los artistas. — Schiller creía, como otros artistas alemanes, que, si uno tiene espíritu, puede *improvisar con la pluma* sobre toda clase de temas difíciles. Y ahí están sus ensayos en prosa, — en todos los aspectos un modelo de cómo *no* es lícito afrontar problemas científicos de estética y moral — y un peligro para los lectores jóvenes, que, en su admiración por el poeta Schiller, no tienen la valentía de estimar poco al pensador y escritor Schiller. — La tentación que tan fácil y comprensiblemente le asalta al artista, de pasar por una vez sobre el prado prohibido *para él* y de decir también él unas palabras sobre la *ciencia* —pues hasta el más diligente le resulta alguna vez insoportable su oficio y su oficina—, esta tentación lleva al artista tan lejos como para mostrar a todo el mundo lo que el mundo no necesita ver en absoluto, esto es, que la habitacioncita de su pensamiento es estrecha y desordenada —¿y por qué no? ¡él no vive en ella!—, que los almacenes de su saber están en parte vacíos y en parte llenos de trastos —¿y por qué no? en el fondo no le queda mal al artista-niño—, pero especialmente que, incluso para los más sencillos usos del método científico, familiares incluso para el principiante, sus articulaciones están muy poco ejercitadas y demasiado pesadas —¡y también de ello no tiene realmente por qué avergonzarse!— Por el contrario, despliega a menudo no poco arte en *imitar* todos los defectos, las torpezas y malos hábitos de los estudiosos, como se dan en la corporación científica, en la creencia de que forman parte, si no del asunto, al menos de la apariencia del asunto; justamente es lo divertido de esa clase de escritos de artistas, que aquí el artista, sin quererlo, cumple una vez más con lo que es su oficio: *parodiar* las naturalezas científicas y antiartísticas. Una aproximación respecto a la ciencia, diferente a la parodista, no debería tenerla, en tanto que precisamente es artista y sólo artista.

124.

La idea del Fausto.[187] — Una pequeña costurera es seducida y hecha infeliz; un gran estudioso de las cuatro facultades es el malhechor. ¿Podría haber ocurrido en

[187] Cfr. FP II, 1.ª, 29 [1 y 15].

circunstancias normales? ¡No, sin duda no! Sin la complicidad del diablo en carne y hueso, el gran estudioso no lo habría conseguido. — ¿Sería éste realmente el mayor «pensamiento trágico» alemán, como se oye entre los alemanes? — Pero para Goethe este pensamiento era aún demasiado terrible; su corazón templado no pudo menos que trasportar la pequeña costurera, «el alma buena, que sólo una vez se olvidó de sí misma»[188], tras su muerte voluntaria, al lado de los santos; más aún, incluso al gran estudioso, lo llevó hasta el cielo justo a tiempo, con una jugada al diablo en el momento decisivo, a él, «el hombre bueno» con el «impulso oscuro»[189]: allí en el cielo los amantes se reencuentran. — Goethe dijo una vez que para la auténtica tragicidad él tenía una naturaleza demasiado conciliadora.

125.

¿Hay «clásicos alemanes»? — Sainte-Beuve observa una vez que, para algunas clases de literatura, no hay forma de que suene bien la palabra «clásicos»: ¿quién hablaría fácilmente, por ejemplo, de «clásicos alemanes»?[190] — ¿Qué dicen de ello nuestros editores que están en camino de aumentar en otros cincuenta los cincuenta clásicos alemanes en los que ya debemos creer? En cualquier caso, parece que es suficiente haber muerto desde hace treinta años y yacer públicamente como presa consentida, ¡para oír de repente y de imprevisto la trompeta de la resurrección como clásico! Y esto en una época y en un pueblo donde, de los seis grandes fundadores de la literatura, cinco sin duda están envejeciendo o han envejecido, — ¡sin que esta época y este pueblo tengan que avergonzarse *de ello*! Ya que están retrasados ante los *fuertes* de esta época — ¡reflexiónese por tanto con equidad! — De Goethe, como he indicado, prescindo, pertenece a un género superior a las «literaturas nacionales»: por tanto él no está en relación ni con la vida, ni con el ser-nuevo, ni con el envejecimiento de su *nación*. Sólo para unos pocos él ha vivido y vive aún: para la mayoría no es más que una fanfarria de la vanidad, que se toca de vez en cuando más allá de la frontera alemana. Goethe, no sólo un hombre bueno y grande, sino también una *cultura*, Goethe es en la historia de los alemanes un incidente sin consecuencias: ¿quién podría indicar, por ejemplo, un fragmento de Goethe en la política alemana de los últimos setenta años? (Mientras en ella de todos modos ha estado activo un fragmento de Schiller, y quizá incluso un pedacito de Lessing). ¡Pero esos otros cinco! Klopstock envejeció ya en vida de una manera bastante venerable: y tan radicalmente que el concienzudo libro de sus últimos años, la *República de los estudiosos*, hasta el día de hoy no ha sido tomado en serio por nadie. Herder tuvo la mala suerte de que sus escritos fueron siempre o demasiado nuevos o demasiado viejos; para las mentes más sutiles y más fuertes (como para Lichtenberg), por ejemplo la misma obra maestra de Herder, sus *Ideas para la historia de la humanidad*[191], envejecieron en seguida nada más aparecer. Wieland, que vivió e hizo vivir ricamente, previno, como hombre sabio, que con la muerte su influjo habría desaparecido. Lessing acaso siga viviendo aún

[188] J. W. Goethe, *Fausto*, ed. J. M. Valverde, Madrid, Planeta, 1980, parte II, acto V, «Barrancos en una montaña», vv. 12065 s., p. 353.

[189] J. W. Goethe, *Fausto*, *op. cit.*, parte I, «Prólogo en el cielo», v. 328, p. 13.

[190] Cfr. *Les Cahiers de Sainte-Beuve*, París, 1876 (BN), pp. 108-109: «Hay lenguas y literaturas tan abiertas y no circunscritas a las que no me imagino que pueda aplicárseles el término 'clásico': no me imagino a alguien diciendo "clásicos alemanes"».

[191] En J. G. Herder, *Obra selecta*, ed. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002.

hoy, — ¡pero entre estudiosos jóvenes y cada vez más jóvenes! Y Schiller ha pasado hoy de las manos de los jóvenes a las de todos los muchachos alemanes! Desde luego es una notable manera de envejecer esta para un libro, la de ir bajando cada vez a edades más inmaduras. — ¿Y qué ha empujado atrás a estos cinco, de modo que los hombres bien formados y trabajadores ya no los leen? El gusto mejor, el saber mejor, la mejor atención a la verdad y a lo real: es decir, puras virtudes que justamente gracias a esos cinco (y gracias a diez o veinte nombres menos ilustres) fueron *plantadas* por primera vez en Alemania, y que ahora, como alto bosque, extienden sobre sus tumbas, junto a la sombra de la veneración, también algo de la sombra del olvido. — Pero los *clásicos* no son *plantadores* de virtudes intelectuales y literarias, sino *perfeccionadores* y altísimas cimas luminosas de ellas, que permanecen por encima de los pueblos incluso cuando éstos perecen: puesto que ellos son más ligeros, más libres, más puros que aquellos. Es posible un estado superior de humanidad en el que la Europa de los pueblos sea un oscuro olvido, pero en el que Europa *viva* aún en treinta libros muy viejos, pero que nunca han envejecido: en los clásicos.

126.

Interesante pero no bello. — Este paraje oculta su sentido, pero tiene uno que nos gustaría adivinar: dondequiera que mire, leo palabras y alusiones de palabras, pero no sé dónde comienza la frase que solucionará el enigma de estas alusiones, y me entra dolor de cuello a fuerza de probar si hay que leer empezando por una parte o por otra.

127.

Contra los innovadores del lenguaje. — Introducir innovaciones en el lenguaje o usarlo de manera anticuada, preferir lo raro y extraño, aspirar a enriquecer en lugar de limitar el vocabulario, es siempre signo de un gusto inmaduro o estropeado. Una noble pobreza, pero una libertad magistral dentro la exigüidad de los medios poseídos, distingue a los artistas griegos de la palabra: ellos quieren poseer *menos* que el pueblo —pues es muy rico de cosas viejas y nuevas— pero ese poco quieren tenerlo *mejor*. Pueden contarse rápidamente sus arcaísmos y extrañezas, pero no se termina nunca de admirar, si se tiene buen ojo para su manera delicada y ligera de tratar lo ordinario y lo aparentemente gastado desde hace tiempo, en las palabras y las expresiones.

128.

Autores tristes y autores serios. — Quien pone en el papel lo que él *sufre*[192] se vuelve un autor triste: pero *serio* si nos dice lo que *ha sufrido* y por qué ahora descansa en la alegría.

129.

Salud del gusto. — ¿Cómo es que la salud no es tan contagiosa como las enfermedades — en general, y en particular en el gusto? ¿O acaso existen epidemias de salud? —

[192] Cf. J. W. Goethe, *Tasso*, V 5, vv. 3431 s; y FP II, 1.ª, 12 [27].

130.

Propósito. — No leer más un libro que haya nacido y al mismo tiempo bautizado (con la tinta).

131.

Mejorar el pensamiento. — Mejorar el estilo — esto significa mejorar el pensamiento, ¡nada más! — Quien no admite esto en seguida, no podrá nunca ni siquiera dejarse convencer.

132.

Libros clásicos. — El lado más débil de todo libro clásico es el estar excesivamente escrito en la lengua materna del autor.

133.

Libros malos. — El libro debe exigir la pluma, la tinta y el escritorio: pero normalmente son la pluma, la tinta y el escritorio los que exigen el libro. Por esto hoy los libros valen tan poco.

134.

Presencia de sentido. — Reflexionando sobre los cuadros, el público se vuelve poeta, y reflexionando sobre las poesías se vuelve investigador. En el momento en que el artista lo llama, al público siempre le falta el sentido *justo*, es decir, no la presencia de espíritu sino de sentido.

135.

Pensamientos selectos. — El estilo selecto de una época importante selecciona no sólo las palabras sino también los pensamientos — y ambos según lo *usual* y *predominante*: los pensamientos atrevidos y demasiado frescos le repugnan a un gusto más maduro, no menos que las imágenes y expresiones nuevas y temerarias. Más tarde, ambos —el pensamiento selecto y la palabra selecta— olerán a mediocridad, porque el olor de lo selecto se desvanece rápidamente, y en él sólo se degustará lo usual y ordinario.

136.

Razón principal de la corrupción del estilo. — Querer *mostrar* por algo mayor sentimiento de lo que realmente se *tiene*, corrompe el *estilo*, en la lengua y en todas las artes. Todo gran arte tiende más bien a lo contrario: como todo hombre moralmente significativo, ama detener el sentimiento en el camino y no dejar que llegue completamente hasta el final. Este pudor de la semivisibilidad del sentimiento puede observarse, por ejemplo, de la manera más bella en Sófocles; los rasgos del sentimiento parecen transfigurarse cuando se presenta de manera más sobria de lo que es.

137.

Como excusa para los estilistas pesados. — Lo dicho de manera ligera raramente llega al oído con el peso que el asunto tiene realmente — pero esto depende de oídos mal educados, que, en la educación mediante lo que hasta ahora se ha llamado música, deben pasar a la escuela del arte sonoro superior, es decir, el *discurso*.

138.

Perspectiva a vuelo de pájaro. — Aquí aguas salvajes se precipitan a una garganta desde muchos lados: su movimiento es tan impetuoso y arrastra consigo la vista de tal manera que las peladas y boscosas escarpaduras de los montes alrededor parecen, más que inclinarse, *fugarse hacia abajo.* Con esta vista se tensa uno lleno de angustia, como si tras todo ello se ocultase algo hostil, de lo que todo tuviese que huir, y contra lo que el abismo nos ofrece protección. Este paraje no se puede pintar en absoluto, a menos que no se sobrevuele por encima de él como un pájaro en el aire libre. La llamada perspectiva a vuelo de pájaro es aquí, por una vez, no una arbitrariedad artística, sino la única posibilidad.

139.

Comparaciones atrevidas. — Cuando las comparaciones atrevidas no son pruebas de la petulancia del escritor, lo son de su fantasía cansada. Pero en todos los casos son pruebas de su mal gusto.

140.

Danzar con cadenas. — Frente a todo artista, poeta o escritor griego hay que preguntarse: ¿cuál es la *nueva constricción* que él se impone y consigue hacerla fascinante para sus contemporáneos (de manera que halla imitadores)? Pues lo que se llama «invención» (en la métrica por ejemplo) es siempre una atadura de esa clase que se ha impuesto a sí mismo. «Danzar con cadenas», ponérselo difícil a uno mismo y luego extender encima de ello la ilusión de la facilidad, — ésta es la habilidad artística que nos quieren mostrar. Ya en Homero se puede observar una cantidad de fórmulas heredadas y de leyes narrativas épicas, *dentro* de las cuales él tuvo que danzar: y él mismo creó por añadidura nuevas convenciones para aquellos que llegaron después. Ésta fue la escuela de educación de los poetas griegos: es decir, ante todo dejar imponerse múltiples constricciones por los poetas precedentes; luego inventar ellos mismos una nueva constricción, imponérsela y vencerla con gracia: de manera que constricción y victoria fuesen sentidas y admiradas.

141.

Plenitud de los autores. — Lo último que recibe un buen autor es la plenitud; quien la trae ya consigo, no se convertirá nunca en un buen autor. Los más nobles caballos de carrera son delgados, hasta que pueden *descansar* de sus victorias.

142.

Héroes jadeantes. — Los poetas y artistas que sufren de asma del sentimiento son los que hacen jadear más a sus héroes: ellos no entienden de respiración ligera.

143.

El medio ciego. — El medio ciego es el enemigo mortal de todos los autores que se dejan llevar. Éstos deberían conocer la rabia con la que él cierra de golpe un libro en el que se trasluce que el autor necesita cincuenta páginas para comunicar cinco pensamientos: la rabia por el hecho de haber puesto en peligro, casi sin compensación, lo que le queda de vista. — Un medio ciego dijo: *todos* los autores se han dejado llevar. — «¿También el Espíritu santo?». — También el Espíritu Santo. Pero él podía hacerlo; escribía para ciegos totales.

144.

El estilo de la inmortalidad. — Tanto Tucídides como Tácito —al redactar sus obras ambos pensaban en su duración inmortal: si no se supiese de otra manera, esto ya podría adivinarse por su estilo. Uno creyó darle duración a sus pensamientos mediante la salazón, el otro recociéndolos; y ninguno de los dos, parece, se ha equivocado en sus cálculos.

145.

Contra las imágenes y las comparaciones. — Con las imágenes y las comparaciones se convence, pero no se demuestra. Por ello en la ciencia se le tiene tanto horror a las imágenes y comparaciones; en ella precisamente no se quiere lo que convence, lo que hace *creíble*, y se exige más bien la más fría desconfianza a través de la misma manera de expresarse y la desnudez de las paredes: porque la desconfianza es la piedra de toque para el oro de la certeza.

146.

Prudencia. — A quien le falta un saber fundado, guárdese de escribir en Alemania. Ya que entonces el buen alemán no dice: «Él es ignorante», sino: «él tiene un carácter dudoso». — Esta conclusión apresurada hace gran honor a los alemanes.

147.

Esqueletos pintados. — Esqueletos pintados: son esos autores que querrían sustituir con colores artificiales lo que les falta de carne.

148.

El estilo grandioso y lo superior. — Se aprende más rápido a escribir de manera grandiosa que a hacerlo de manera ligera y sencilla. Las razones de ellos se pierden en lo moral.

149.

Sebastian Bach. — Siempre que *no* se oiga la música de Bach como perfectos conocedores del contrapunto y de todos los tipos de estilo fugado, y por tanto se tenga que prescindir del auténtico goce artístico, tendremos, como oyentes de su música, la impresión casi (por expresarnos grandiosamente con Goethe) de haber estado presentes *cuando Dios creó el mundo*[193]. Es decir: sentimos que algo grande está en devenir, pero aún no es: nuestra *gran* música moderna. Ésta ha vencido ya al mundo, por haber vencido a la iglesia, a las nacionalidades y al contrapunto. En Bach hay aún demasiado cristianismo crudo, demasiado germanismo y demasiada dura escolástica; él se halla en el umbral de la música europea (moderna), pero desde ahí mira atrás hacia la Edad Media.

150.

Händel. — Händel, audaz al inventar su música, deseoso de renovación, auténtico, poderoso, vuelto hacia el heroísmo y emparentado con él, del que es capaz un *pueblo*, — se volvía a menudo en la elaboración cohibido y frío, incluso cansado de sí mismo; entonces aplicaba algunos probados métodos de modulación, escribía rápidamente y mucho y estaba contento cuando había terminado, — pero no como Dios y otros creadores en la noche de su jornada de trabajo.

151.

Haydn. — Hasta donde la genialidad puede llegar en un hombre sencillamente *bueno*, Haydn la ha poseído. Él llega precisamente hasta el confín que la moralidad le traza al entendimiento; sólo hace música que «no tiene pasado».

152.

Beethoven y Mozart. — La música de Beethoven se muestra a menudo como una *contemplación* profundamente emocionada, producida al volver a oír inesperadamente un trozo de «inocencia en sonidos», que se creía perdido desde hace mucho: es música *sobre* la música. En el canto de los mendigos y niños de la calle, en las monótonas tonadas de los italianos ambulantes, en la danza de la taberna del pueblo o en las noches de carnaval, — aquí descubre él sus «melodías»: las pone juntas como una abeja, cazando aquí y allí un sonido, una breve secuencia. Son para él los transfigurados *recuerdos* de un «mundo mejor»: de modo parecido a lo que Platón pensó de las ideas. — Mozart está en una relación completamente diferente con sus melodías: no halla inspiración escuchando música, sino mirando la vida, la animadísima vida *meridional*: él soñaba siempre con Italia, cuando no estaba allí.

153.

Recitativo. — Una vez el recitativo era seco: hoy vivimos en la época del *recitativo mojado*[194]: ha caído en el agua y las olas lo arrastran adónde quieren.

---

[193] Cfr. Goethe a Zelter, junio 1827.

[194] Nietzsche hace un juego de palabras entre el término estrictamente musical «recitativo seco» y el inventado por él «recitativo mojado», para referirse a lo que suele llamarse «recitativo acompañado».

154.

Música «serena»[195]. — Si durante mucho tiempo se ha prescindido de la música, ella entra luego muy rápidamente en la sangre, como un pesado vino meridional, y deja tras sí al alma aturdida por un narcótico, medio despierta y llena de sueño; esto produce sobre todo la música *serena*, que da al mismo tiempo amargura y heridas, saciedad y nostalgia, y obliga a sorberlo de nuevo todo una y otra vez como en una azucarada bebida venenosa. Entonces la sala de la alegría que murmura serenamente parece restringirse, la luz parece perder claridad y volverse más oscura: por último se tiene la impresión de que la música resuena como en una prisión, en el que un pobre hombre no puede dormir de nostalgia.

155.

Franz Schubert. — Franz Schubert, artista inferior a los otros grandes músicos, tuvo no obstante entre todos ellos el mayor *patrimonio hereditario* musical. Lo dilapidó a manos llenas y de buen corazón: de manera que los músicos tendrán para *alimentarse* de sus pensamientos e invenciones aún durante un par de siglos. En sus obras tenemos un tesoro de invenciones *no consumidas*; otros tendrán su grandeza en consumir. — Si está permitido llamar a Beethoven el oyente ideal de un trovador, Schubert tendría el derecho de llamarse el trovador ideal mismo.

156.

La interpretación musical más moderna. — La gran interpretación musical trágico-dramática recibe su carácter de la imitación de los gestos del *gran pecador*, tal como se lo imagina y lo desea el cristianismo: el que cavila apasionadamente mientas camina lento, el que se ve arrojado de un lado a otro por el tormento de la conciencia, el que huye aterrorizado, el que intenta cazar maravillado, el que se detiene desesperado — y todos los demás signos de una gran culpabilidad. Sólo bajo el presupuesto cristiano de que todos los hombres son pecadores y no hacen más que pecar, se podría justificar la aplicación de este estilo interpretativo a *toda* la música: en tanto que la música es la imagen de todo hacer y obrar humano y como tal debería hablar continuamente el lenguaje de gestos del gran pecador. Sin duda, un oyente que no fuese lo bastante cristiano para entender esta lógica, podría exclamar espantado, frente a tal interpretación: «¡por amor del cielo, pero cómo ha llegado el pecado a la música!»

157.

Felix Mendelssohn. — La música de Felix Mendelssohn es la música del buen gusto por todo lo bueno que ha existido: siempre señala detrás de sí. ¿Cómo podría tener mucho «delante de sí», mucho futuro? — ¿Pero acaso *quiso* él tenerlo? Poseía una rara virtud entre los artistas, la de la gratitud sin segundas intenciones: también esta virtud señala siempre detrás de sí.

---

[195] Cfr. FP II, 1.ª, 40 [13].

158.

Una madre de las artes. — En nuestra época escéptica, para la *devoción* hace falta casi un brutal heroísmo de la *ambición*: el fanático cerrar los ojos y doblar las rodillas ya no basta. ¿No sería posible que la ambición de ser en la devoción el último de todos los tiempos se convirtiese en la madre de una última música católica de iglesia, como ya ha sido la madre del último estilo arquitectónico de iglesia? (Se le llama estilo jesuita).

159.

Libertad en cadenas — una libertad principesca. — El último de los músicos modernos que ha mirado y adorado la belleza como Leopardi, el polaco Chopin, el inimitable —todos los venidos antes y después de él no tienen ningún derecho a ese epíteto— Chopin tuvo la misma principesca nobleza de la convención que muestra Rafael en el uso de los colores más tradicionales y sencillos, — no en relación a los colores sino a las tradiciones melódicas y rítmicas. Él las dejó valer, como persona *nacida en la etiqueta* que era — pero jugando y danzando con estas cadenas como el espíritu más libre y encantador — es decir, *sin* mofarse de ellas.

160.

La «Barcarola» de Chopin. — Casi todas las situaciones y las maneas de vivir tienen un momento *bendito. Esto* es lo que saben sacar fuera los buenos artistas. Un momento así lo posee incluso la vida en la playa, tan tediosa, sucia, malsana, desenvolviéndose junto a la gentuza más ruidosa y codiciosa; — en la «Barcarola» Chopin ha puesto en música este bendito momento tan bien como para entrarles ganas incluso a los dioses de tenderse durante largas noches de verano sobre una barca.

161.

Robert Schumann. — El «joven», tal como lo soñaron los líricos románticos alemanes y franceses en torno al primer tercio de este siglo — este joven ha sido traducido plenamente en canto y música — por Robert Schumann, el eterno joven mientras se sentía en la plenitud de sus fuerzas: existen en cambio momentos en los que su música recuerda la eterna «vieja solterona».

162.

Los cantantes dramáticos. — «¿Por qué canta este mendigo?» — probablemente no sabe lamentarse. — «Entonces hace bien: pero nuestros cantantes dramáticos que se lamentan porque no saben cantar — ¿también ellos hacen bien?»

163.

Música dramática. — Para quien no sabe lo que ocurre en la escena, la música dramática es un absurdo; tal como es un absurdo la continuación de un comentario para la parte perdida del texto. Ella exige en especial que donde se tiene vista se ten-

ga también oído; pero de esta manera se violenta a Euterpe: esta pobre musa quiere que se dejen la vista y el oído allí donde los tienen todas las demás musas.

164.

Victoria y racionalidad. — Desgraciadamente también en las guerras estéticas que los artistas desencadenan con sus obras y las apologías de ellas, al final lo que decide es la fuerza y no la razón. Hoy todos aceptan como hecho histórico que Gluck tuvo *razón* en su batalla contra Piccini: en cualquier caso él ha *vencido*; de su parte tenía la fuerza.

165.

Del principio de la interpretación musical. — ¿Acaso creen de verdad los actuales artistas de la interpretación musical que el mandato más alto de su arte es el de darle a cada pieza el mayor *alto relieve* posible, y hacerle hablar a toda costa un lenguaje *dramático*? Si se aplica esto, por ejemplo, a Mozart, ¿no es quizá un auténtico pecado contra el espíritu sereno, solar, delicado, ligero de Mozart, cuya seriedad es una seriedad bondadosa y no temible, y cuyas imágenes no quieren saltar fuera de la pared para aterrorizar y poner en fuga a quien las mira? ¿O bien pensáis que la música de Mozart sea equivalente a la «música del convidado de piedra»? ¿Y no sólo la de Mozart, sino toda música? — Vosotros replicáis que a favor de vuestro principio habla la mayor *eficacia* — ¡y tendríais razón, si no quedase la cuestión contraria, en quién se influye de ese modo, y en quién, un artista noble, *debe* en general *querer* influir! ¡Nunca en el pueblo! ¡Nunca en los inmaduros! ¡Nunca en los sensibles! ¡Nunca en los enfermizos! Pero sobre todo: ¡nunca en los embotados!

166.

Música de hoy. — Esta música modernísima, con sus fuertes pulmones y sus débiles nervios, ante todo tiene siempre miedo de sí misma.

167.

Dónde la música tiene su hogar. — La música sólo alcanza su gran poder entre hombres que no saben o no les está permitido discutir. Sus primeros promotores son por tanto los príncipes que quieren que en su cercanía no se critique mucho, y que ni siquiera se piense mucho; luego las sociedades que, sometidas a alguna presión (principesca o religiosa), tienen que habituarse al silencio, pero buscan encantamientos tanto más fuertes contra el aburrimiento del sentimiento (a menudo, el eterno enamorado y la eterna música); en tercer lugar pueblos enteros en los que no existe «sociedad» alguna, pero tanto más individuos con tendencia a la soledad, a los pensamientos semioscuros y a la veneración de todo lo inexpresable: son éstas las verdaderas almas musicales. — Por tanto, los griegos, pueblo amante de la palabra y de la discusión, soportaron la música sólo como *condimento* de artes sobre las que realmente es posible discutir y hablar: mientras sobre la música es apenas posible *pensar* de manera nítida. Los pitagóricos, griegos excepcionales en muchos aspectos, fueron tam-

bién, como se dice, grandes músicos: los mismos que inventaron el silencio de cinco años pero *no* la dialéctica.

168.

Sentimentalismo en la música[196]. — Cuanto más se ama la música seria y rica, tanto más quizá, en ciertas horas, se siente uno vencido, hechizado y casi disuelto por su opuesto. Pienso en esos sencillísimos melismas de ópera italiana que, a pesar de la uniformidad rítmica y de las puerilidades armónicas, parecen cantarnos a veces como el alma misma de la música. Que lo admitáis o no, fariseos del buen gusto: *es así*, y a mí sólo me interesa ahora dar a adivinar este enigma de por qué es así, e intentar yo mismo explicarlo un poco. — Cuando éramos todavía niños, degustamos por primera vez la miel virgen de muchas cosas; nunca más la miel ha sido tan buena como entonces, seducía a la vida, a una vida más larga, bajo forma de la primera primavera, de las primeras flores, de las primeras mariposas, de la primera amistad. Entonces —quizá hacia los nueve años— escuchamos la primera música: y fue aquella que *entendimos* primero, por tanto la más sencilla e infantil, no mucho más del desarrollo del canto de la niñera y del músico ambulante. (Pues hay que estar *preparados* e *instruidos* incluso para las «revelaciones» mínimas del arte: un efecto «inmediato» del arte no existe, a pesar de la gran cantidad de bellos cuentos que han fabricado sobre ello los filósofos). A esos primeros arrobos musicales —los más fuertes de nuestra vida— se remonta nuestro sentimiento cuando escuchamos esos melismas italianos: la beatitud infantil y la pérdida de la infancia, el sentido de lo irrecuperable como del bien más preciado —esto toca con tanta fuerza las cuerdas de nuestra alma como no puede hacerlo por sí sola la más rica y seria presencia del arte. — Esta mezcla de la alegría estética con un afán moral, que hoy normalmente se define como «sentimentalismo» de manera demasiado soberbia, me parece —es el estado de ánimo de Fausto al final de la primera escena—, este «sentimentalismo» de los oyentes se vuelve a favor de la música italiana, que, en caso contrario, los expertos degustadores del arte, los «estetas» puros, aman ignorar. — Por lo demás, casi cualquier música sólo produce un efecto *mágico* desde el momento en que sentimos hablar en ella el lenguaje de nuestro *pasado*: y en tal sentido al profano le parece que toda música *vieja* se vuelve siempre mejor, y que la que acaba de nacer vale poco: pues aún no suscita ningún «sentimentalismo»; el cual, como hemos dicho, es el momento esencial de la felicidad en la música para quienquiera que no pueda disfrutar de este arte como artista.

169.

Como amigos de la música. — Al final tenemos y mantenemos una buena disposición hacia la música, tal como lo hacemos hacia el claro de luna. Ambas no quieren, en efecto, suplantar al sol, — sólo quieren, tanto como puedan, alumbrar las *noches*. Pero, ¿no es verdad? ¿podemos a pesar de ello bromear y reírnos de ellas? ¿al menos un poco? ¿y de vez en cuando? ¡Sobre el hombre en la luna! ¡Sobre la mujer en la música!

---

[196] Cfr. FP II, 1.ª, 40 [13].

170.

El arte en la época del trabajo. — Nosotros tenemos la conciencia moral de una época *trabajadora*, lo que no nos consiente dar al arte, aunque fuese al arte más grande y digno, las horas y mañanas mejores. Para nosotros es asunto de ocio, de descanso: le dedicamos los *restos* de nuestro tiempo, de nuestras fuerzas. — Éste es el hecho principal que ha mudado la posición del arte respecto a la vida: el arte, cuando requiere *mucho* tiempo y *mucha* energía de sus destinatarios, tiene *contra* sí la conciencia de los laboriosos y de los capaces, está obligado a dirigirse a los faltos de conciencia y a los indolentes, que, sin embargo, según su propia naturaleza, no aman el *gran* arte y hallan pretenciosas sus propuestas. Podría por tanto ser su fin, ya que le faltan el aire y la libre respiración: o bien — el gran arte busca, en una especie de enrudecimiento y enmascaramiento, de familiarizarse con ese otro aire (o por lo menos de resistir en él) que es propiamente el elemento natural del *pequeño* arte, del arte del descanso, de la divertida distracción. Esto ocurre hoy en todas partes: también los artistas del gran arte prometen descanso y distracción, también ellos se dirigen a la persona cansada, también ellos le piden las horas tardías de su jornada de trabajo — justo igual que los artistas del entretenimiento, que están contentos de vencer la grave seriedad de las frentes, lo absorto de sus miradas. ¿Cuál es el artificio de sus compañeros mayores? Ellos tienen en sus tarros los estimulantes más enérgicos, gracias a los cuales incluso un medio muerto se vería obligado a dar un salto de espanto; tienen medios de anestesiar, embriagar, estremecer y producir espasmos de lágrimas: con éstos avasallan al hombre cansado y lo llevan a una cansada sobreexcitación de trasnochada, en un fuera de sí de arrobo y terror. ¿Por la peligrosidad del sus medios, uno podría enojarse con el gran arte, tal como vive hoy bajo la forma de ópera, tragedia y música — como con una pérfida pecadora? No desde luego: él mismo viviría cien veces más a gusto en el puro elemento del silencio matutino, y más a gusto se dirigiría a las almas matutinas expectantes, intactas y llenas de vigor, de los oyentes y espectadores. Démosle las gracias porque prefiere vivir así antes que salir huyendo: pero reconozcamos también que, para una época que introducirá de nuevo días de fiesta y alegría libres y plenos, *nuestro* gran arte será inservible.

171.

Los empleados de la ciencia y los otros. — A los estudiosos realmente capaces y conseguidos se los podría definir en conjunto como «empleados». Si en los años juveniles su ingenio está suficientemente ejercitado, su memoria llena, si su mano y su ojo han adquirido seguridad, ellos son dirigidos por un estudioso más anciano hacia un puesto en la ciencia en el que sus cualidades puedan volverse útiles; más tarde, habiendo ellos mismos alcanzado la conciencia de las carencias e imperfecciones de su ciencia, se ponen por sí mismos allí donde se les necesita. Estas naturalezas existen en conjunto para la ciencia: pero existen naturalezas más raras, que raramente se consiguen y llegan a plena madurez, «para las que existe la ciencia» —al menos así les parece a ellas—: hombres a menudo desagradables, a menudo pretenciosos, a menudo extravagantes, pero casi siempre de alguna manera encantadores. No son empleados, pero tampoco empleadores, y se sirven de todo aquello que ha sido conquistado a fuerza de trabajar y consolidado por los primeros, con una cierta dejadez principesca y con pocos e infrecuentes elogios: como si perteneciesen a un género inferior de

seres. Y no obstante ellos poseen ni más ni menos las mismas cualidades gracias a las que los demás se han distinguido, y a veces sin desarrollar suficientemente: además les es propia una *limitación* que les falta a los otros, y sobre cuya base es imposible colocarlos en un puesto y ver en ellos unos instrumentos útiles, — ellos sólo pueden vivir *en su propio aire*, sobre su propio suelo. Esta limitación les inspira todo lo que de una ciencia «les pertenecen», es decir, lo que ellos pueden llevar a habitar dentro de su aire y su morada; creen siempre estar recogiendo su «patrimonio» disperso. Si se les impide trabajar en su propio nido, perecen como pájaros desamparados; la no-libertad es para ellos una tisis. Cuando, igual que los otros, cultivan campos científicos particulares, serán siempre campos en los que prosperan frutos y semillas necesarios para ellos; ¿qué les importa que la ciencia, vista en conjunto, tenga campos incultos y dejados? Le falta cualquier clase de participación *impersonal* a un problema del conocimiento; tal como ellos mismos son personas de arriba a abajo, así todas sus opiniones y sus consecuencias crecen juntas hasta formar una persona, una viviente multiplicidad, cuyas partes individuales dependen unas de otras, se compenetran entre ellas y son alimentadas juntas, y que como totalidad tiene un aire propio y olor propio. — Tales naturalezas producen, con estas creaciones *personales* suyas de conocimiento, esa *ilusión* de que una ciencia (o incluso toda la filosofía) está completa y ha llegado a su meta; la *vida* que hay en sus creaciones produce este hechizo: el cual a veces ha sido muy funesto para la ciencia y causa de errores en esos realmente diligentes trabajadores del espíritu descritos antes, y que otras veces en cambio, cuando reinaba la aridez y la fatiga, ha funcionado como un solaz, parecido al soplo de un fresco y reconfortante lugar de reposo. — A tales hombres se les llama normalmente *filósofos*.

172.

Reconocimiento del talento. — Mientras pasaba por el pueblo de S., un muchacho se puso a sacudir su látigo con todas sus fuerzas, — había llegado bastante lejos en este arte y lo sabía. Le arrojé una mirada de reconocimiento, — pero en el fondo aquello me producía *amargo dolor*. — Así hacemos muchas veces al reconocer muchos talentos. Cuando nos producen dolor, les hacemos un bien.

173.

Reír y sonreír. — Cuanto más alegre y seguro se vuelve el espíritu, tanto más el hombre desaprende la carcajada sonora; en cambio, le brota continuamente en la cara una sonrisa inteligente, signo de su sorprenderse por las innumerables cosas agradables ocultas de la buena existencia.

174.

Entretenimiento para los enfermos. — Tal como cuando se tienen disgustos anímicos, uno se tira de los pelos, se golpea la frente, se retuerce las mejillas, o incluso, como Edipo, se saca los ojos; así, contra los dolores físicos intensos, se recurre a veces a un intenso sentimiento de amargura, recordando a los calumniadores y difamadores, ofuscando el propio futuro, y lanzando mentalmente maldades y puñaladas contra los ausentes. Y a veces es verdad: que un diablo expulsa a otro, — pero luego

se tiene al otro. — Por ello se recomienda a los enfermos ese otro entretenimiento con el que los dolores parecen mitigarse: reflexionar sobre los beneficios y las amabilidades que se pueden emplear con amigos y enemigos.

175.

La mediocridad como máscara. — La mediocridad es la máscara más feliz que el espíritu superior puede llevar, puesto que no hace pensar a la gran masa, es decir, a los mediocres, de que se trata de un enmascaramiento —: él se la pone precisamente por ellos, — para no irritar*los*, más aún, no raramente por compasión y bondad.

176.

Los pacientes[197]. — El pino parece escuchar, el abeto esperar, y ambos sin impaciencia: — ellos no piensan en el pequeño hombre bajo ellos, que es devorado por su impaciencia y su curiosidad.

177.

Las mejores bromas. — La broma que más me agrada es aquella que está en el sitio de un pensamiento grave, no carente de dificultades, como seña del dedo y parpadeo del ojo.

178.

Accesorio de toda veneración. — Dondequiera que se venera el pasado, no se admiten a las personas limpias consigo mismas y con lo que les rodea. La piedad no se encuentra bien sin un poco de polvo, basura y suciedad.

179.

El gran peligro para los estudiosos. — Precisamente los estudiosos más trabajadores y concienzudos corren el riesgo de ver el fin de su vida colocado siempre más abajo e, intuyéndolo, de volverse en la segunda mitad de su vida siempre más descontentos e insoportables. Al principio nadan con grandes esperanzas en su ciencia y asumen tareas más osadas, cuyas metas a veces ya anticipan en su fantasía: luego hay momentos, como en la vida de los grandes navegantes y exploradores — en que ciencia, intuición y fuerza se alzan mutuamente cada vez más hasta que la mirada descubre por primera vez una nueva y lejana costa. Pero entonces el hombre riguroso reconoce cada vez más, de año en año, cuán importante es que la tarea particular del investigador sea asumida de la manera más limitada posible, con el fin de que pueda ser llevada a cabo *sin residuos* y se evite ese intolerable derroche de fuerzas que afligió a los períodos precedentes de la ciencia: todos los trabajos se hacían diez veces, y luego era siempre el décimo primero el que decía la última y mejor palabra. Pero cuanto más conoce y aplica el estudioso este resolver enigmas sin residuos, tanto más crece la alegría que experimenta: pero también tanto más

[197] Cfr. FP II, 1.ª, 32 [19].

crece la severidad de sus exigencias respecto a lo que hay que llamar «sin residuo». Deja a un lado todo lo que en este sentido está destinado a quedar incompleto, adquiere aversión y olfato para todo lo que se puede resolver sólo a medias, — para todo aquello que puede dar una especie de seguridad sólo si se toma en conjunto y de manera indefinida. Sus proyectos juveniles se hunden ante sus ojos: quedan apenas algunos nudos y nuditos, que al desatarlos el maestro experimenta ahora placer y demuestra su fuerza. Y entonces, justo en medio de esta actividad tan útil e incesante, de repente y luego con una frecuencia cada vez mayor, él, envejecido, se ve asaltado por un profundo descontento, por una especie de angustia: él se mira a sí mismo como a alguien que ha sufrido una metamorfosis, como si se hubiese empequeñecido, humillado, trasformado en un hábil *enano*, y se atormenta preguntándose si el magistral dominio de un pequeño campo no es una comodidad, una huida frente a las incitaciones hacia la grandeza en el vivir y crear. Pero ya no puede pasar *al otro lado*, — el tiempo ha pasado.

180.

Los profesores en la época de los libros[198]. — Puesto que la educación autodidacta y la educación en grupo se están volviendo un fenómeno generalizado, el profesor, bajo la forma hoy usual, se volverá superfluo. Amigos deseosos de aprender, que quieran apropiarse juntos un saber, hallan en nuestra época de los libros un camino más breve y natural de cuanto lo son la «escuela» y los «profesores».

181.

La vanidad como la gran ventaja. — En origen el individuo fuerte trata, no sólo a la naturaleza, sino también a la sociedad y a los individuos más débiles, como objeto de explotación abusiva: saca el mayor provecho posible de ellos y luego sigue adelante. Al vivir de manera muy insegura, en el alternarse de hambre y abundancia, él mata más animales de los que puede devorar, y saquea y maltrata a los hombres más de lo que sería necesario. Su manifestación de poder es al mismo tiempo un manifestación de venganza contra su estado de sufrimiento y angustia: luego quiere ser considerado más poderoso de lo que es y por tanto abusa de las ocasiones: el aumento de miedo que produce es aumento de su poder. No tarda en darse cuenta de que lo que lo mantiene o lo aplasta no es lo que él *es* sino lo que él *es considerado*: éste es el origen de la *vanidad*. El poderoso busca por todos los medios acrecentar la *creencia* en su poder. — Los hombres sometidos a él, que tiemblan ante él y le sirven, saben a su vez que valen tanto como él los *considera*: por lo que buscan esta consideración y no su propia satisfacción. Nosotros conocemos la vanidad sólo en sus formas más atenuadas, en sus sublimaciones y en pequeñas dosis, puesto que vivimos en un estado de la sociedad tardío y mitigado: originariamente ella era *la gran ventaja*, el medio más fuerte de supervivencia. Y la vanidad será tanto más grande cuanto más astuto sea el individuo: ya que aumentar la creencia en el poder es más fácil que acrecentar el poder mismo, pero sólo para *quien* tiene espíritu, — o bien, como hay que decir para las situaciones primitivas, para aquél que es *astuto* e *insidioso*.

---

[198] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 40 [19].

182.

Signos meteorológicos de la cultura. — En la cultura existen tan pocos signos meteorológicos decisivos que hay que agradecer el hecho de tener al menos uno seguro para la propia casa y el propio jardín. Para probar si alguno es de los nuestros o no —quiero decir, si pertenece a los espíritus libres—, examínese su sentimiento con respecto al cristianismo. Si respecto a él tiene una actitud cualquiera que no sea la *crítica*, démosle la espalda: él nos trae aire impuro y mal tiempo. — *Nuestra* tarea no es ya la de enseñar a tales hombres qué es el viento Siroco; ellos tienen a Moisés y a los profetas del tiempo y de la Ilustración: si no quieren escucharlos, entonces...

183.

Enojarse y castigar han tenido su tiempo. — Enojarse y castigar son el regalo que hemos recibido de la animalidad. El hombre sólo llegará a la mayoría de edad cuando restituya a los animales este don de nacimiento. — Aquí se oculta uno de los más grandes pensamientos que pueden tener los hombres, el pensamiento del progreso de todos los progresos. — ¡Avancemos juntos en algún milenio, amigos míos! ¡A los hombres les está reservada aún *muchísima* alegría, que nuestros contemporáneos ni siquiera pueden oler! ¡Y podemos confiar en esta alegría, e incluso prometérnosla y jurárnosla como algo necesario, sólo si la evolución de la razón humana *no sufre paradas*! Entonces ya *no se tendrá ánimo* para cometer el pecado *lógico* implícito en enojarse y castigar, no sólo como individuos sino como sociedad: cuando corazón y cabeza hayan aprendido a vivir tan juntos cuanto hoy se hallan alejados. Que ellos *ya no están tan lejos* como al principio es bastante evidente si se mira en su conjunto el camino de la humanidad; y el individuo que quiera abarcar con la mirada una vida de trabajo interior, tomará conciencia con alegría orgullosa de la distancia superada, del acercamiento conseguido, y podrá por tanto arriesgar esperanzas incluso mayores.

184.

Origen de los «pesimistas». — A menudo una buena alimentación decide si miramos al futuro con ojos vacíos o bien llenos de esperanza; esto vale también para las cosas más elevadas y espirituales. La generación de hoy ha *heredado* el descontento y el pesimismo de los hambrientos de ayer. También en nuestros artistas y poetas se nota a menudo, por muy ricamente que vivan, que no tienen un buen origen, que de antepasados vividos bajo la opresión y mal alimentados han heredado algo en la sangre y en el cerebro que se hace visible de nuevo en los argumentos y los colores elegidos para sus obras. La cultura de los griegos es una cultura de acomodados, incluso de acomodados desde muy antiguo: durante un par de siglos ellos vivieron *mejor* que nosotros (mejor en todos los sentidos, y sobre todo con un tipo de comida y bebida más sencillos): y al final los cerebros se volvieron tan llenos y a la vez tan finos, la sangre circuló con tanta rapidez, como un vino claro y alegre, que lo bueno y lo mejor brotó en ellos, ya no oscuro, extasiado y violento, sino bello y soleado.

185.

De la muerte racional. — ¿Qué es más racional, parar la máquina cuando la obra que se esperaba de ella está terminada, — o bien dejarla ir hasta que se detenga por

sí sola, es decir, hasta que se estropee? ¿Esto último no es un derroche de los costes de manutención, un abuso de fuerza y atención de los que se encargan de ella? ¿De esta manera no se está tirando lo que sería necesario en otra parte? ¿No se difunde una especie de desprecio hacia las máquinas, manteniendo y sirviendo a algunas de ellas de una manera tan inútil? — Hablo de la muerte involuntaria (natural) y de la voluntaria (racional). La muerte natural es la muerte independiente de cualquier razón, la muerte propiamente *irracional*, en la que la miserable sustancia de la cáscara decide cuánto tiempo debe durar o no la semilla: en que por tanto el carcelero atrofiado, a menudo enfermo y obtuso, es el señor que establece el momento en el que su noble prisionero debe morir. La muerte natural es el suicidio de la naturaleza, es decir, la destrucción de la esencia racional por obra de la esencia irracional que va unida a ella. Sólo bajo una luz religiosa puede parecer lo contrario: porque en tal caso, como es justo, la razón superior (de Dios) emana el mandato al que debe atenerse la razón inferior. Fuera de la mentalidad religiosa, la muerte natural no merece ninguna glorificación. — Una sabia ordenación y disposición de la muerte pertenece a esa moral del futuro, hoy totalmente incomprensible y aparentemente inmoral, y ver su aurora debe suponer una indescriptible felicidad.

186.

Involución[199]. — Todos los delincuentes hacen retroceder la sociedad a niveles culturales anteriores a los que está: actúan en sentido involutivo. Piénsese a los instrumentos que la sociedad tiene que procurarse y mantener para legítima defensa: el astuto policía, el carcelero, el verdugo; no se olvide al fiscal público y al abogado; y al final pregúntese si el juez mismo, la pena y todo el proceso judicial no producen, en los no delincuentes, un efecto más deprimente que exaltante: pues nunca se conseguirá extender sobre la legítima defensa y la venganza el manto de la inocencia; y cada vez que se emplea y se sacrifica al hombre como un medio para el fin de la sociedad, toda la humanidad sufre por ello.

187.

La guerra como remedio. — A los pueblos que se vuelven apagados y abatidos se les puede aconsejar como remedio la guerra, siempre que quieran de verdad seguir viviendo: pues para la tisis de los pueblos existe también una cura de brutalidad. El eterno querer vivir y el no ser capaces de morir es en sí mismo ya un signo de vejez del sentimiento: cuanto más plena y valientemente se vive, con tanta mayor rapidez está uno dispuesto a dar la vida por un único sentimiento bueno. Un pueblo que viva y sienta así no necesita las guerras.

188.

Trasplante físico y anímico como remedio. — Las diferentes culturas son diferentes climas espirituales, y cada uno es particularmente dañino o beneficioso para este o aquel organismo. La *historia* en su conjunto, como ciencia de las diferentes civilizaciones, es la *teoría de los remedios*, pero no la ciencia de la medicina. Pues aún

[199] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [20].

hace falta el *médico* que se sirva de esa teoría de los remedios para mandarle a cada uno el clima más conveniente para él — temporalmente o para siempre. Vivir en el presente, dentro de una única cultura, no basta como receta general: morirían de ello demasiadas clases de hombres muy útiles, que en ella no pueden respirar de manera sana. Con la historia hay que darles *aire* e intentar conservarlos; también los hombres de civilizaciones atrasadas tienen su valor. — Esta cura del ánimo va junto al hecho de que, en cuanto al físico, la humanidad tiene que esforzarse en descubrir, a través de una geografía médica, a qué generaciones y enfermedades da pie cada lugar de la tierra, y viceversa qué factores de salud ofrece: y entonces pueblos, familias, e individuos tendrán que ser trasplantados gradualmente a lo largo de tanto tiempo y con tanta continuidad hasta que se superen las imperfecciones físicas heredadas. Al final toda la Tierra se convertirá en una suma de estaciones sanitarias.

189.

El árbol de la humanidad y la razón. — Lo que vosotros con senil miopía teméis como superpoblación de la Tierra da en manos al más lleno de esperanza la gran tarea: un día la humanidad deberá convertirse en un árbol que con su sombra cubra toda la Tierra, con muchos miles de millones de flores que deberán convertirse, unas junto a otras, en frutos, y la Tierra misma deberá estar preparada para alimentar este árbol. Que la plantita, hoy *aún pequeña*, adquiera linfa y vigor, que la linfa fluya por innumerables canales para alimentar el conjunto y las partes — de éste y parecidos cometidos hay que sacar el *criterio* según el cual un hombre de hoy es útil o inútil. La tarea es indeciblemente grande y audaz: ¡contribuyamos todos a que el árbol no se marchite antes de tiempo! La mente histórica consigue muy bien representarse al hombre y su acción en el conjunto del tiempo, tal como todos nosotros tenemos ante los ojos las hormigas con sus cúmulos levantados con arte. Juzgado superficialmente, también la humanidad entera daría lugar a que se hablase, como en las hormigas, de «instinto». En un examen más riguroso constatamos cómo pueblos enteros, siglos enteros se esfuerzan en descubrir y *probar* nuevos medios que puedan beneficiar al gran conjunto humano y finalmente a todo el gran árbol de la humanidad; y por mucho daño que hayan sufrido en este probar individuos, pueblos y épocas, gracias a este daño en cada ocasión algunos individuos se han vuelto *sabios*, y desde ellos la sabiduría se ha difundido lentamente en las medidas adoptadas por pueblos enteros, épocas enteras. También las hormigas se equivocan y se confunden; la humanidad puede perfectamente, a causa de la necedad de los medios, estropearse y secarse antes de tiempo; ni para ésta ni para aquellas existe un instinto que guíe con seguridad. Tenemos más bien que *mirar a la cara* a la gran tarea de *preparar* la Tierra para una planta de la mayor y más gozosa fecundidad, — ¡una tarea de la razón para la razón!

190.

El elogio del desinterés y su origen[200]. — Entre dos jefes vecinos reinaba desde hace años la discordia: se devastaban mutuamente las siembras, se llevaban los ganados, quemaban las casas, todo con éxito incierto puesto que su fuerza era más o

[200] Cfr. FP II, 1.ª, 41 [32, 56 y 58].

menos igual. Un tercero que, gracias a la posición aislada de sus tierras, podía mantenerse alejado de estas hostilidades, pero de todos modos tenía motivos de temer el día en el que uno de estos belicosos vecinos consiguiese prevalecer de manera decisiva, se colocó al fin entre los contendientes con buena voluntad y solemnidad: y en secreto puso sobre su propuesta de paz un gran peso, haciendo saber a cada uno que en adelante se habría aliado con el otro y contra el que hubiese puesto en peligro esta paz. Se encontraron delante de él, se puso vacilando sobre sus manos las que hasta entonces habían sido instrumentos y con demasiada frecuencia causa del odio — y de verdad se probó a estar en paz en serio. Cada uno constató con asombro cómo de repente su bienestar y su placer crecieron, cómo tenían ahora en el vecino, en lugar de un delincuente malvado o aparentemente despectivo, un mercader dispuesto a vender y a comprar, e incluso cómo, en imprevistas situaciones de necesidad, se podían sacar mutuamente del apuro en lugar de aprovecharse, como había pasado hasta entonces, de la necesidad del vecino y aumentarla al máximo; pareció incluso que la raza de los dos países se había vuelto más bella: la vista se había despejado, las frentes distendido, todos habían adquirido confianza en el futuro: y nada es más beneficioso para el alma y el cuerpo de los hombres que esta confianza. Se reunían en cada aniversario de la alianza, tanto los jefes como sus séquitos y precisamente delante del mediador, cuya manera de actuar se admiraba y veneraba cada vez más, cuanto mayor era la utilidad que le sacaban. Se le llamó *desinteresado* — con demasiada fijeza se miraba al interés personal que desde entonces se había recogido, como para ver en la manera de actuar de ese vecino algo más que el hecho de que, gracias a él, su situación no había cambiado tanto como la propia: ella había en cambio permanecido igual, y así parecía que él no había perseguido ninguna utilidad. Por primera vez se dijeron a sí mismos que el desinterés es una virtud: sin duda, en pequeña medida y en privado podían haberles ocurrido a menudo cosas parecidas, pero sólo se tuvo vista para esta virtud cuando fue escrita por primera vez sobre la pared en letras muy grandes, legibles por toda la comunidad. Reconocidas como virtudes, estimadas, nombradas, apreciadas, aconsejadas, las cualidades morales sólo lo son desde el momento en que decidieron *visiblemente* la suerte o desgracia de sociedades enteras: entonces en muchos hombres la altura del sentimiento y el estímulo de las fuerzas creativas interiores son tan grandes que a esta cualidad se le ofrecen regalos, de lo mejor que cada uno posee. El hombre serio pone a sus pies la propia seriedad, el digno la propia dignidad, las mujeres la propia dulzura, los jóvenes todo el tesoro de esperanza y futuro de su ser; el poeta le proporciona palabras y nombres, la inserta en el corro de danza de los seres afines, le da un árbol genealógico y en fin, como hacen los artistas, adoran la creación de su fantasía como una nueva divinidad — él *enseña* a adorarla. Así como a su alrededor trabajan, como de una estatua, el amor y la gratitud de todos, una virtud se convierte al final en un *conglomerado* de cosas buenas y venerables, una especie de templo y a la vez de persona divina. De ahora en adelante ella existe como virtud particular, como ser en sí, algo que ella no era hasta ahora, y ejercita los derechos y el poder de una sobrehumanidad santificada. — En la Grecia tardía las ciudades estaban llenas de tales abstracciones divinhumanizadas (perdónese la extraña palabra por mor del extraño concepto); el pueblo se había construido a su manera un platónico «cielo de las ideas» en medio de su tierra, y no creo que los habitantes de este cielo fuesen sentidos como seres menos vivos que cualquier divinidad homérica antigua.

191.

Períodos de oscuridad. — «Períodos de oscuridad» se llaman en Noruega a esos períodos en los que el sol se queda todo el día bajo el horizonte, y la temperatura baja de manera lenta y continua. — Una bella comparación para todos aquellos pensadores para los que el sol del futuro humano por el momento ha desaparecido.

192.

El filósofo de la opulencia. — Un jardincito, unos higos, pequeños quesos y tres o cuatro buenos amigos, — ésta era la opulencia de Epicuro.

193.

Las épocas de la vida. — Las auténticas épocas de la vida son esos breves períodos de estancamiento entre el ascender y el descender de un pensamiento o de un sentimiento dominante. En esos momentos hay aún *saciedad*: todo lo demás es sed y hambre — o bien aburrimiento.

194.

El sueño. — Nuestros sueños, cuando de manera excepcional llegan a completarse —el sueño suele ser un trabajo chapucero— son encadenamientos simbólicos de escenas e imágenes en el lugar de un lenguaje poético narrativo; ellos parafrasean nuestras experiencias, expectativas o relaciones con audacia y exactitud poética, de modo que por la mañana, al recordar nuestros sueños, nos asombramos siempre de nosotros mismos. En el sueño gastamos demasiado arte — y es por ello que a menudo de día somos tan pobres en él.

195.

Naturaleza y ciencia[201]. — Igual que en la naturaleza, también en la ciencia se cultivan primero las zonas peores e infructíferas — ya que para este fin son más o menos suficientes los medios de la ciencia *principiante*. El cultivo de las zonas más fértiles presupone unos métodos adecuadamente desarrollados y de una enorme fuerza, el haber conseguido resultados parciales y un equipo organizado de trabajadores, de trabajadores bien adiestrados; — todas estas cosas juntas sólo se hallarán más tarde. — La impaciencia y la ambición quieren adueñarse demasiado pronto de esas zonas más fértiles; pero los resultados luego son nulos. En la naturaleza estos ensayos se vengarían de los colonos haciéndolos morir de hambre.

196.

Vivir sencillamente. — Hoy un estilo sencillo de vida es difícil: para ello hace falta mucha más reflexión e inventiva de lo que puedan tener incluso personas muy listas. Quizá el más sincero de ellos diga: «No tengo tiempo de reflexionar tanto sobre

[201] Cfr. FP II, 1.ª, 40 [21].

ello. Un modo sencillo de vida es para mí un fin demasiado noble, quiero esperar a que lo encuentren personas más sabias que yo».

197.

Puntas y puntitas. — La escasa fecundidad, el frecuente celibato y en general la frialdad sexual de los espíritus más elevados y cultivados, y de las clases a las que pertenecen, son esenciales para la economía de la humanidad; la razón conoce y hace uso del hecho de que, llegado a un punto extremo de desarrollo intelectual, el peligro de una descendencia mala de los *nervios* es muy grande: estos hombres son *puntas* de la humanidad — no deben derrocharse en puntitas.

198.

Ninguna naturaleza da saltos. — Por muy intensamente que el hombre siga evolucionando y parezca saltar de un extremo al otro, bajo una observación más atenta se hallarán los *ensamblajes* sobre los que el nuevo edificio crece sobre el viejo. Este es el cometido del biógrafo: tiene que pensar en la vida según el principio de que ninguna naturaleza da saltos.

199.

Limpio, en efecto[202]. — Quien se viste con harapos completamente limpios, sí vestirá limpio, pero siempre como un harapiento.

200.

Habla el solitario. — Como recompensa de mucho disgusto, descontento y aburrimiento —cosas todas que una soledad sin amigos, libros, obligaciones y pasiones debe llevar consigo— se recogen esos cuartos de hora de profundísimo recogimiento en sí mismo en la naturaleza. Quien se atrinchera totalmente contra el aburrimiento, se atrinchera también contra sí mismo: y nunca podrá beber la bebida energética y restauradora que brota de la propia fuente interior.

201.

Falsa fama. — Odio esas presuntas bellezas naturales que en el fondo sólo dicen algo gracias al saber, sobre todo al saber geográfico, pero que en sí no dejan de ser mezquinas para un sentido de belleza sediento: por ejemplo, la vista del Mont Blanc desde Ginebra — algo insignificante, salvo que no sea auxiliado por la alegría intelectual del saber; las montañas cercanas son allí todas más bellas y expresivas — pero «con diferencia no tan altas», como añade, para quitarle importancia, ese absurdo saber. Pero el ojo contradice al saber: ¿cómo es posible alegrarse de verdad en la contradicción?

---

[202] Cfr. FP II, 1.ª, 15 [14] y 19 [62].

202.

Viajeros por placer. — Suben la montaña como animales, estúpidamente y sudando; se han olvidado de decirles que por el camino hay bonitas vistas.

203.

Mucho y poco en exceso. — Hoy todos los hombres viven demasiadas experiencias y reflexionan demasiado poco en ellas: tienen al mismo tiempo hambre de lobos y cólico, y por ello se vuelven cada vez más delgados, por mucho que coman. — Quien hoy dice «yo no he vivido nada» — es un tonto.

204.

Fin y meta[203]. — No todo fin es la meta. El fin de la melodía no es su meta; pero no obstante: si la melodía no ha llegado a su fin, tampoco ha alcanzado la propia meta. Un símil.

205.

Neutralidad de la gran naturaleza. — La neutralidad de la gran naturaleza (en las montañas, mares, bosques y desiertos) gusta, pero sólo por un tiempo breve; tras lo cual nos volvemos impacientes. «¿Estas cosas no quieren decir*nos* nada en absoluto? ¿*Nosotros* estamos aquí por ellas?» Nace el sentimiento de un *crimen laese majestatis humanae*[204].

206.

Olvidar los propósitos. — Generalmente durante el viaje se olvida su objetivo. Casi toda profesión se elige y se emprende como medio para un fin, pero se continúa luego como fin último. Olvidar los propósitos es la tontería que se hace con más frecuencia.

207.

Carrera solar de la idea. — Cuando una idea está apenas saliendo por el horizonte, la temperatura del alma es normalmente muy fría. Sólo poco a poco la idea desarrolla su calor y éste se vuelve máximo (es decir, obra sus mayores efectos), cuando la fe en la idea está ya descendiendo de nuevo.

208.

De qué manera se tendría a todos contra sí. — Si hoy uno se atreviese a decir: «Quien no está conmigo, está contra mí»[205], en seguida tendría a todos en su contra. — Esta forma de sentir honra a nuestra época.

---

[203] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [12].
[204] «Crimen de lesa majestad humana».
[205] Cfr. *Mateo*, 12, 30.

209.

Avergonzarse de la riqueza. — Nuestra época tolera una sola especie de ricos, lo que *se avergüenzan* de su propia riqueza. Si de alguien se oye decir que «es muy rico», en seguida se tiene una sensación parecida a la de la que se experimenta frente a un tumor repugnante, a una obesidad o una hidropesía: hay que acordarse con fuerza de la propia humanidad para poder tratar a un rico tal sin que él se dé cuenta de nuestro disgusto. Pero cuando incluso él presume de su propia riqueza, en nuestro sentimiento se mezcla un asombro casi piadoso para un grado tan elevado de insensatez humana: así querríamos levantar las manos hacia el cielo y gritar «pobre hombre desnaturalizado, oprimido, cien veces encadenado, para el cual cada uno trae *o puede traer* algo desagradable, en cuyos miembros repercute *todos* los acontecimientos de veinte pueblos, ¿cómo pretendes que creamos que te sientes bien en tu estado? Cuando apareces en público, — sabemos que es como un paso bajo las picas, bajo miradas que tiene hacia ti sólo frío odio, o indiscreción, o tácito desprecio. Tu adquirir puede ser más fácil que el de los demás: pero es un adquirir superfluo, que da poco placer, y tu *guardar* todas las cosas adquiridas es *hoy*, en todo caso, más fatigoso que cualquier fatigoso adquirir. Tú sufres *continuamente*, porque pierdes continuamente. ¡Para qué te sirve que te suministren continuamente sangre artificial: no por ello te hacen menos daño las sanguijuelas que tienes pegadas, constantemente pegadas a la nuca! — Pero, para no ser injustos, para ti es difícil, quizá imposible, *no* ser rico: tú *tienes* que preservar, *tienes* que seguir adquiriendo, la inclinación hereditaria de tu naturaleza es un yugo sobre ti — y por ello no nos engañes y *avergüénzate* sincera y manifiestamente del yugo que llevas: desde el momento en que en el fondo a tu alma estás cansado e indignado por llevarlo. Esta vergüenza no deshonra».

210.

Desenfreno en la arrogancia. — Hay hombres tan arrogantes que no saben elogiar una grandeza, públicamente admirada por ellos, si no es representándola como primer paso y puente que conduce a *ellos*.

211.

En el terreno de la ignominia. — Quien quiere quitarles a los hombres una idea, normalmente no se contenta con refutarla y sacarle el gusano de ilogicidad que hay en ella; sino que, una vez matado el gusano, tira a los excrementos todo el fruto para hacer que se vuelva desagradable a los ojos de los hombres e infundirles disgusto hacia él. Cree así haber hallado el medio de impedir la «resurrección al tercer día», tan frecuente para las ideas refutadas. — Se equivoca, porque justo en el *terreno de la ignominia*, en medio de la inmundicia, el hueso de la idea germina rápidamente. — Por tanto: no se debe escarnecer y enfangar lo que se quiera eliminar de manera definitiva, sino que hay que *ponerlo en hielo* una y otra vez con mucho cuidado, teniendo presente que las ideas tienen una vida muy tenaz. Aquí hay que seguir la máxima: «Una refutación no es una refutación».

212.

Destino de la moralidad. — Puesto que la dependencia de los espíritus disminuye, sin duda está en disminución también la moralidad (el comportarse por herencia, tradición e instinto *según sentimientos morales*): pero no por ello las virtudes particulares, moderación, justicia, tranquilidad de espíritu — pues la más grande libertad del espíritu consciente ya conduce involuntariamente a ellas, y las aconseja además como *útiles*.

213.

El fanático de la desconfianza y su fianza. — *El anciano*: ¿quieres osar lo formidable y enseñar a los hombres la grandeza? ¿Dónde está tu garantía? — *Pirrón*: aquí está: quiero poner en guardia a los hombres contra mí, quiero reconocer públicamente todos los defectos de mi naturaleza y desnudar ante los ojos de todos mis ligerezas, mis contradicciones y mis estupideces. No me escuchéis, quiero decirles, hasta que no me haya convertido en el más miserable de vosotros, y aún más miserable que él; oponeos a la verdad el mayor tiempo que podáis, por náuseas hacia quien es su portavoz. Seré vuestro seductor y engañador, si aún veis en mí la más mínima luz de respetabilidad y dignidad. — *El anciano*: prometes demasiado, tú no puedes llevar ese peso. — *Pirrón*: les diré a los hombres también esto, que soy demasiado débil y no puedo mantener lo que prometo. Cuanto más grande sea mi indignidad, tanto más ellos desconfiarán de la verdad, cuando salga de mi boca. — *El anciano*: ¿quieres ser entonces el maestro de la desconfianza hacia la verdad? — *Pirrón*: De la desconfianza como nunca ha existido en el mundo, de la desconfianza hacia todo y todos. Es el único camino que conduce a la verdad. El ojo derecho no debe fiarse del izquierdo, y la luz tendrá que llamarse por algún tiempo tiniebla: éste es el camino que tenéis que recorrer. No creáis que os llevará hacia árboles frutales y bonitas praderas. Hallaréis sobre ella unos granos pequeños y duros, — son las verdades: durante decenas de años tendréis que tragaros las mentiras a puñados para no moriros de hambre, a pesar de saber que son mentiras. Pero esos granos serán sembrados y enterrados, y quizá, quizá alguna vez venga el día de la cosecha: nadie se permite *prometerlo*, a menos que no sea un fanático. — *El anciano*: ¡Amigo! ¡Amigo! ¡También tus palabras son las de un fanático! — *Pirrón*: ¡Tienes razón! Desconfiaré de todas las palabras. — *El anciano*: Entonces tendrás que callarte. — *Pirrón*: Diré a los hombres que tengo que callar y que ellos deben desconfiar de mi silencio. — *El anciano*: ¿Te retiras entonces de tu empresa? — *Pirrón*: Al contrario — acabas incluso de mostrarme la puerta por la que tengo que pasar. — *El anciano*: No sé —: ¿aún nos entendemos bien? — *Pirrón*: Probablemente no. — *El anciano*: ¡Con que te entiendas bien a ti mismo! — *Pirrón* se gira y ríe. — *El viejo*: ¡Oh, amigo! Callar y reír — ¿es ésta ahora toda tu filosofía? — *Pirrón*: No sería la más mala. —

214.

Libros europeos. — Leyendo a Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobre todo el *Dialogues des morts*[206]), Vauvenargues, Chamfort, está uno más cerca de la Antigüedad que con cualquier otro grupo de seis autores de otros pueblos.

[206] B. Le Bovier de Fontenelle, *Dialogues des morts, suivis du Jugement de Pluton*, Librairie de la Bibliothèque Nationale, París, 1876 (BN).

Gracias a esos seis ha resurgido el *espíritu de los últimos siglos* de la edad *antigua* — ellos forman juntos un anillo importante en la aún no interrumpida cadena del Renacimiento. Sus libros se elevan por encima de los cambios del gusto nacional y de las coloraciones filosóficas, en las que hoy, normalmente, todo libro brilla y tiene que brillar para hacerse famoso: ellos contienen más *pensamientos reales* que todos los libros de los filósofos alemanes juntos: pensamientos de esa clase que generan pensamientos, que — me encuentro en apuros para definirlos bien: basta, me parecen autores que no han escrito ni para niños ni para fanáticos, ni para muchachas ni para cristianos, ni para alemanes ni para — me encuentro en apuros también para terminar la lista. — Para expresar un elogio claro: escritos en griego habrían sido entendidos también por los griegos. — Por el contrario, ¿cuánto habría *podido* entender incluso Platón de los escritos de nuestros mejores pensadores alemanes, por ejemplo de Goethe y Schopenhauer, por no hablar de la irritación que habría suscitado en él el estilo de ellos, es decir, la oscuridad, exageración y a veces también la sequedad, — defectos de los que estos autores son los que sufren menos entre los pensadores alemanes, y sin embargo todavía demasiado (Goethe como pensador ha abrazado las nubes con más ganas de lo adecuado, y no sin impunidad Schopenhauer deambula casi continuamente entre las semejanzas de las cosas en lugar de entre las cosas mismas)[207]. — ¡En cambio, qué luminosidad y delicada precisión en esos franceses! Incluso los griegos de oídos más finos habrían tenido que aprobar este arte, y hay una cosa que habrían admirado e incluso adorado, la agudeza francesa en la expresión: algo así a ellos les *gustaba* mucho, sin ser especialmente fuertes en ello.

215.

Moda y moderno. — Donde quiera que aún están difundidas la ignorancia, la suciedad y la superstición, donde la circulación languidece, la agricultura es pobre y el clero poderoso, allí hallamos aún los *trajes nacionales*. En cambio, donde se hallan los signos de lo contrario domina la *moda*. La moda se halla por tanto junto a las *virtudes* de la Europa de hoy: ¿sería realmente su imagen invertida? — Ante todo, la vestimenta *masculina* que sigue la moda y ya no es nacional dice, del que la adopta, que el europeo ya no quiere *mostrarse* como *individuo* ni como *miembro de una clase o de un pueblo*, y que ha convertido en regla la represión voluntaria de estas formas de vanidad; puesto que es trabajador y no tiene mucho tiempo de arreglarse y acicalarse, y que le parece que contrastan con su trabajo las preciosidades y el fasto en las telas y los ropajes; en fin, que con su manera de vestir él alude a las profesiones más cultas e intelectuales como a *aquellas* a las que está o querría estar más cerca como hombre europeo: mientras que los trajes nacionales aún existentes aluden a la del bandido, del pastor o del soldado como las posiciones sociales más deseables y que dan el tono. Dentro de este carácter general de la moda masculina existen luego esas pequeñas oscilaciones producidas por la vanidad de los jóvenes, de los pisaverdes y de los vagos de las grandes ciudades, es decir, de *aquellos que aún no han madurado como hombres europeos*. — Las mujeres europeas lo son *aún menos*, por lo que las oscilaciones son para ellas mucho mayores: tampoco ellas quieren lo nacional, y detestan ser reconocidas por la ropa como alemanas, francesas, rusas, pero les gusta mucho llamar la atención como singulares; así también, por su ropa nadie debe dudar

[207] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [18].

de que pertenecen a una clase social respetable (a la «buena», «alta» o «grande» sociedad), y tanto más desean dar la impresión de que pertenecen a ella cuanto menos pertenecen, o no pertenecen en absoluto. Pero sobre todo la mujer joven no quiere llevar nada que lleve una mujer más mayor, puesto que piensa que la sospecha de una edad más madura disminuye su precio: a su vez la mujer más mayor querría con su ropa juvenil engañar el mayor tiempo posible, — y de esta competición derivan modas siempre nuevas, en las cuales los rasgos realmente juveniles son evidenciados de una manera muy inequívoca e inimitable. Si en tal exhibición de la juventud, la inventiva de las jóvenes artistas se ha complacido durante algún tiempo, o, por decir toda la verdad — si una vez más se ha tomado consejo de la inventiva de las antiguas civilizaciones cortesanas, como también de la de las naciones aún existentes y en general de todas las formas de vestir del globo terrestre, y se han juntado los españoles, los turcos y los antiguos griegos para poner en escena la bella carne: se termina cada vez por descubrir que no siempre se ha entendido de la mejor manera la propia ventaja; que, para producir un efecto sobre los hombres, el juego de ocultar un bonito cuerpo tiene más éxito que una desnuda o semidesnuda sinceridad; y entonces la rueda del gusto y de la vanidad gira una vez más en la dirección opuesta: las mujeres jóvenes un poco más maduras ven que su reino ha llegado, y de nuevo la competición arrasa entre las criaturas más amables y absurdas. Pero *cuanto más* crecen interiormente las mujeres y conceden más el primer puesto entre ellas a las clases de edad inmaduras, como ocurría antes, tanto menores se vuelven estas oscilaciones de su forma de vestir, tanto más sencillo su ornato: sobre éste no se puede pronunciar un juicio equitativo a partir de modelos antiguos, es decir, *no* según la manera de vestirse de las mujeres meridionales que viven en la costa, sino teniendo en cuenta las condiciones climáticas de las zonas medias y septentrionales de Europa, de aquellas donde el genio de Europa, inventor del espíritu y la forma, tiene hoy su patria. — En conjunto, por tanto, el signo característico de la *moda* y de lo *moderno* no será lo *cambiante*, puesto que precisamente el cambio es algo atrasado y alude a los europeos, hombres y mujeres, todavía *inmaduros*: sino más bien el rechazo de la vanidad nacional, de clase e individual. De manera correspondiente, es elogiable, porque significa un ahorro en energía y tiempo, que particulares ciudades y países de Europa piensen e inventen para todos los demás en cuanto a la indumentaria, considerando que el sentido de la forma no es un don de todos; y tampoco es una ambición demasiado alta que, mientras que duren esas oscilaciones, París, por ejemplo, pretenda ser la única inventora e innovadora en este campo. Si un alemán, por odio contra estas pretensiones de una ciudad francesa, quisiera vestirse de manera distinta, por ejemplo como se vestía Alberto Durero, que sepa que así lleva sin duda una vestimenta de los alemanes de entonces, pero ni mucho menos inventada por los alemanes, — *nunca* ha existido una forma de vestir que señalase al alemán como alemán; por lo demás, que se fije en qué aspecto tiene con esa ropa, y que se pregunte si una fisonomía moderna, con toda la caligrafía de dobleces y pequeños pliegues grabada por el siglo diecinueve, no levanta objeciones contra una arreglo a lo Durero. — Aquí, donde los conceptos «moderno» y «europeo» son casi equivalentes, por Europa se entiende una extensión territorial mucho mayor de lo que se entiende por la Europa geográfica, la pequeña península de Asia: sobre todo forma parte de ella América, en cuanto que es hija de nuestra cultura. Por otra parte no toda Europa está incluida en el concepto cultural de «Europa», sino sólo aquellos pueblos y partes de ellos que tienen su pasado común en el helenismo, la romanización, el judaísmo y el cristianismo.

216.

La «virtud alemana». — No se puede negar que desde final del siglo pasado, Europa se ha visto recorrida por una corriente de despertar moral. Sólo entonces la virtud volvió a hallar la elocuencia; aprendió a encontrar los gestos espontáneos de la exaltación, de la emoción, no se avergonzó más de sí misma e inventó filosofías y poesías para glorificarse. Si se buscan las fuentes de esta corriente, hallamos ante todo a Rousseau, pero el Rousseau mítico, inventado sobre la base de la impresión de sus escritos —casi podríamos decir: de sus escritos interpretados míticamente— y sobre la base de las alusiones que él mismo dio (él y su público trabajan constantemente en esta figura ideal). El otro origen está en la resurrección del gran estoicismo romano, con el que los franceses han continuado de la manera más digna la gran tarea del Renacimiento. Pasaron de la recreación de formas antiguas, con estupendos resultados, a la recreación de antiguos caracteres: así que tendrán siempre derecho a los mayores honores, como el pueblo que hasta ahora ha dado a la humanidad los mejores libros *y* los mejores hombres. Qué efecto ha tenido sobre sus vecinos más débiles este doble modelo, el del Rousseau mítico y el de ese resurgido espíritu romano, se puede ver sobre todo en Alemania: la cual, tras su nuevo y totalmente insólito impulso hacia la seriedad y la grandeza de la voluntad y del dominio de sí, al final se maravilló de su propia virtud y lanzó al mundo el concepto de «virtud alemana», como si no hubiese nada más originario y hereditario que ésta. Los primeros grandes hombres que aplicaron a sí mismos ese impulso francés a la grandeza y a la conciencia del querer moral fueron más honestos y no olvidaron la gratitud. El moralismo de Kant, — ¿de dónde viene? Lo da a entender continuamente: de Rousseau y del resurgido estoicismo romano. El moralismo de Schiller: el mismo origen, la misma exaltación del origen. El moralismo de Beethoven en música: es el eterno himno de alabanza a Rousseau, a los antiguos franceses y a Schiller. Sólo el «joven alemán» ha olvidado la gratitud, pues entretanto se había prestado atención a quien predicaba el odio contra los franceses: ese joven alemán que por cierto tiempo se ha puesto en primer plano con mayor conciencia de sí de lo que se le permite a otros jóvenes. Buscando en sus padres, podía con razón pensar en la cercanía de Schiller, Fichte, Schleiermacher: pero sus antepasados habría tenido que buscarlos en París, en Ginebra, y fue muy miope al creer lo que creyó: que la virtud no tenía más de treinta años. Entonces nos acostumbramos a exigir que junto a la palabra «alemán» se entendiese también la virtud: y todavía hasta hoy no se ha desaprendido del todo. — Dicho sea de paso, el citado despertar moral sólo ha supuesto para el *conocimiento* de los fenómenos morales desventajas y movimientos involutivos, como se puede casi adivinar. ¿Qué es toda la filosofía moral alemana, a partir de Kant, con todos sus brotes y sus secundarias ramificaciones francesas, inglesas e italianas? Un atentado semiteológico contra Helvétius, un rechazo de los horizontes libres, lenta y trabajosamente conquistados o de las indicaciones de la recta vía que él por último reunió y expresó bien. Aún hoy Helvétius es en Alemania el más denostado de todos los buenos moralistas y de todos los buenos hombres.

217.

Clásico y romántico. — Tanto los espíritus clásicos como los románticos —estos dos géneros existen siempre— se revisten de una visión del futuro: pero los primeros la sacan de la *fuerza* de su tiempo, y los segundos de su *debilidad*.

218.

La máquina como maestra. — La máquina enseña, a través de sí misma, la interacción de masas humanas en acciones en las que cada uno ha de hacer una sola cosa: proporciona el modelo de la organización de partido político y de la conducta bélica. No enseña, en cambio, el autodominio: de muchos hace *una* máquina, y de cada individuo un instrumento para un *único* fin. Su efecto más general es enseñar la ventaja de la centralización.

219.

No sedentarios[208]. — Se vive a gusto en una pequeña ciudad; pero de vez en cuando ella nos empuja hacia la naturaleza más solitaria y desconocida: es decir, cuando aquella se nos ha vuelto demasiado falta de misterio. Al final, para *descansar* de esta naturaleza, vamos a la gran ciudad. Nos bastan algunos sorbos — y adivinamos el fondo de la copa — el círculo, con la pequeña ciudad al inicio, vuelve a empezar. — Así viven los modernos: que son en todo demasiado *radicales* para ser *sedentarios* como los hombres de otras épocas.

220.

Reacción contra la cultura de las máquinas[209]. — La máquina, ella misma producto de la fuerza de pensamiento más alta, pone en marcha en las personas a las que sirven casi exclusivamente las energías más bajas y carentes de pensamiento. Ella desencadena así una gran cantidad general de fuerzas, que en otros casos dormirían, esto es cierto; pero *no* da el impulso a subir más arriba, a hacer mejor, a llegar a ser artistas. Vuelve *activos* y *uniformes* — pero esto produce a la larga un efecto contrario, un desesperado aburrimiento del alma, que por su causa aprende a tener sed de un ocio rico en cambios.

221.

Peligrosidad de la Ilustración. — Toda la medio locura, el histrionismo, la crueldad bestial, la voluptuosidad y sobre todo el sentimentalismo y la embriaguez de sí, que juntos constituyen la auténtica *sustancia revolucionaria* y que antes de la revolución se habían convertido en carne y espíritu en Rousseau — todo ello *la Ilustración* también se lo puso con pérfido entusiasmo sobre la cabeza fanática, que gracias a ello comenzó a brillar con un esplendor transfigurador: justamente la Ilustración, que en el fondo es tan extraña a todo ello y que, valiéndose por sí misma, habría pasado tranquila como un esplendor luminoso entre las nubes, durante mucho tiempo contenta con trasformar sólo a los individuos: de manera que sólo muy lentamente habría trasformado también las costumbres y las instituciones del pueblo. Ahora en cambio, ligada a un ser violento y brusco, la Ilustración misma se vuelve violenta y brusca. Su peligrosidad se ha vuelto así mayor que la utilidad liberadora y esclarecedora que otorgó al gran movimiento revolucionario. Quien comprende esto, sabrá también de

[208] Cfr. FP II, 1.ª, 40 [20].
[209] Cfr. FP II, 1.ª, 40 [4].

qué mezcolanza hay que destilarla y de qué contaminación hay que purificarla: para *continuar* luego, *sobre sí misma*, la *obra* de la Ilustración y con posteridad asfixiar en su nacimiento y hacer como no ocurrida la revolución.

222.

La pasión de la Edad Media. — La Edad Media es la época de las pasiones más fuertes. Ni la Antigüedad ni nuestra época poseen esa dilatación del alma: su *espaciosidad* nunca fue más grande, y nunca fue medida con metros más largos. La corpulencia física, de bosques vírgenes, de los pueblos bárbaros, y los ojos demasiado espirituales, demasiado despiertos, demasiado brillantes de los iniciados a los misterios cristianos[210], lo más infantil y lo más joven, así como lo más maduro y decrépito, la bruteza del animal de presa, y el debilitamiento junto al refinamiento de la Antigüedad tardía — todo ello no raramente confluía entonces en una misma persona: entonces, cuando uno estaba dominado por la pasión, el rápido del sentimiento era más impetuoso que nunca, los remolinos más vertiginosos y la caída más profunda. — Nosotros hombres modernos podemos estar contentos de lo que a este respecto hemos perdido.

223.

Robar y ahorrar. — Siguen adelante todos esos movimientos espirituales en los que los grandes esperan *robar* y los pequeños *ahorrar*. La Reforma alemana, por ejemplo, siguió adelante gracias a ello.

224.

Almas alegres. — Cuando se aludía, aunque fuese desde lejos, a la bebida, a la embriaguez y a una especie de maloliente obscenidad, las almas de los antiguos alemanes se alegraban — si no, estaban descontentas; justo ahí tenían ellas su clase de comprensión interior.

225.

La disoluta Atenas. — Incluso cuando el mercado del pescado en Atenas tuvo sus pensadores y poetas, el libertinaje griego poseyó siempre un aspecto más idílico y fino del que tuvo nunca el libertinaje romano o alemán. La voz de Juvenal habría sonado como una cavernosa trompeta: y le habría respondido unas risas desenfadas y casi infantiles.

226.

Inteligencia de los griegos. — Puesto que el querer vencer y querer prevalecer es un rasgo natural invencible, más antiguo y primitivo que cualquier estima y satisfacción de la paridad — el Estado griego había sancionado competiciones gimnásticas y musicales entre iguales, es decir, había delimitado un campo de juego en el que ese instinto podía descargarse sin poner en peligro el orden político. Con la caída defini-

[210] Cfr. FP II, 1.ª, 41 [4] y CO III, p. 114: carta 485, a E. Rohde, 18 de septiembre de 1875.

tiva de la competición gimnástica y musical, el Estado griego entró en una fase de desorden y disolución interna.

227.

«El eterno Epicuro». — Epicuro ha vivido y sigue viviendo en todas las épocas, desconocido para aquellos que se definían y se definen como epicúreos, y sin fama entre los filósofos. Él mismo ha olvidado su nombre: fue el equipaje más pesado que nunca ha tirado.

228.

Estilo de la superioridad. — El alemán de estudiante, la manera de hablar del estudiante alemán, tiene su origen en los estudiantes que no estudian, que saben conseguir una especie de superioridad entre los compañeros más serios destapando todo lo que en la cultura, la moralidad, los conocimientos, el orden y la moderación es una mascarada, y poniéndose continuamente en los labios la terminología propia de esos campos, como los mejores y mayores conocedores, pero acompañándolo de una malicia en la mirada y una mueca. Este lenguaje de la superioridad —el único original de Alemania— lo hablan involuntariamente también los políticos y los críticos de los periódicos: es un continuo, irónico citar, un inquieto, peleón mirar de reojo, a derecha y a izquierda, un alemán de comillas y muecas.

229.

Los enterrados. — Nosotros nos retiramos en un escondite: pero no por algún malhumor personal, como si la situación política y social del presente no nos satisficiera, sino porque, retirándonos, queremos ahorrar y acumular fuerzas de las que *más tarde* la cultura tendrá urgente necesidad, tanto más que este presente es *este* presente y como tal cumple con *su* cometido. Nosotros estamos creando un capital y queremos ponerlo en lugar seguro: pero, como ocurre en tiempos muy peligrosos, *enterrándolo*.

230.

Tiranos del espíritu. — En nuestro tiempo se consideraría enfermo a quienquiera que fuese expresión de una tendencia moral de manera tan rigurosa como los personajes de Teofrasto[211] o de Molière, y se hablaría de «idea fija». La Atenas del siglo tercero, si pudiésemos visitarla, nos parecería casi poblada por locos. Hoy en todo cerebro domina la democracia de las *ideas*: *muchas a la vez* son las amas: una idea particular que *quisiese* predominar, hoy se llama, como hemos dicho, «idea fija». Esta es *nuestra* manera de matar a los tiranos — señalando el manicomio.

231.

Peligrosísima emigración. — En Rusia existe una emigración de la inteligencia: se pasa la frontera para leer y escribir buenos libros. Pero así se da lugar a que la pa-

[211] Cfr. Teofrasto, *Caracteres. Alcifrón. Cartas*, ed. E. Ruiz García, Gredos, Madrid, 2007.

tria, abandonada por el espíritu, se convierta cada vez más en las fauces abiertas de Asia que querrían tragarse a la pequeña Europa.

232.

Los locos de Estado. — En los griegos, el amor casi religioso por el rey se transfirió a la polis, cuando terminó la monarquía. Y como una idea soporta más amor que una persona y sobre todo no molesta tan a menudo a quien la ama, como ocurre con las personas amadas (— porque cuanto más saben que son amadas, tanto más pierden todo miramiento, de modo que al final ya no son dignas de amor y se genera una fractura efectiva), la veneración por la polis y el Estado fue mayor que cualquier veneración precedente hacia un príncipe. Los griegos eran los *locos de Estado* de la historia antigua — en la moderna lo son otros pueblos.

233.

Contra la negligencia con los ojos. — ¿No se podría demostrar, en las clases cultas de Inglaterra que leen el *Times*, una disminución de la vista cada diez años?

234.

Grandes obras y gran fe. — Aquél tenía las grandes obras, pero su compañero tenía una gran fe en estas obras. Eran inseparables: pero claramente el primero dependía en todo y por todo del segundo.

235.

El sociable. — «No me satisfago conmigo mismo», decía uno para explicar su inclinación a la compañía. «Pero el estómago de la sociedad es más fuerte que el mío, me soporta».

236.

Cerrar los ojos del espíritu. — Si uno se ha ejercitado y habituado a reflexionar sobre el actuar, entonces todavía hace falta, en la acción misma (aunque fuese sólo la de escribir cartas, de comer y beber), cerrar el ojo interior. Más aún, al hablar con personas comunes hay que saber *pensar* cerrando los ojos del pensador — para captar y comprender el pensamiento común. Este cerrar los ojos es un acto tangible, que se puede efectuar con la voluntad.

237.

La venganza más tremenda. — Si uno quiere *vengarse* de un enemigo, tiene que esperar hasta tener toda una mano llena de verdades y justicias para poder jugarlas contra él, a sangre fría: de manera que el efectuar la venganza venga a coincidir con el efectuar la justicia. Es la clase de venganza más terrible: pues más allá de sí misma no tiene instancias a las que poder apelar. Así Voltaire se vengó de Piron, en cinco líneas que hacen justicia de toda su vida, su obra y su voluntad: tantas palabras, tantas

verdades; y así se vengó de Federico el Grande (en una carta que le envió desde Ferney)[212].

238.

Impuesto de lujo. — En los negocios se compra lo que necesario y más urgente, y hay que pagarlo caro, porque a la vez se pagan las cosas expuestas a la venta pero que sólo raramente hallan compradores: las cosas lujosas y suntuosas. Así, para una persona de gustos sencillos que puede prescindir de él, el lujo le impone un impuesto continuo.

239.

Por qué los mendigos sobreviven. — Si todas las limosnas hubiesen sido sólo por compasión, todos los mendigos se habrían muerto de hambre.

240.

Por qué los mendigos sobreviven. — La mayor donante de limosnas es la cobardía.

241.

Cómo el pensador aprovecha una conversación. — Aún sin estar a la escucha atenta, se pueden oír muchas cosas, siempre que se sepa mirar bien pero también perderse de vista a sí mismo por momentos. Pero los hombres no saben aprovechar una conversación; con diferencia, prestan demasiada atención a lo que quieren decir y replicar, mientras que el auténtico *oyente* a menudo se contenta con responder brevemente y en general con *decir* algo como cortesía, mientras insidiosamente su memoria registra todo lo que el otro ha dicho, y además la manera de sentir y gesticular, *cómo* el otro se ha expresado. — En una conversación común cada uno cree ser quien la lleva, como cuando dos barcos, que navegan uno junto a otro y se dan de vez en cuando un pequeño toque, creen ambos de buena fe que el otro lo sigue o incluso es remolcado por él.

242.

El arte de disculparse. — Cuando alguien se disculpa ante nosotros, tiene que hacerlo muy bien: en caso contrario, fácilmente nos parece que nosotros somos los culpables, y experimentamos un sentimiento desagradable.

243.

Trato imposible. — El barco de tus pensamientos pesca demasiado en profundidad como para que tú puedas navegar bien en las aguas de estas personas gentiles,

---

[212] Nietzsche se refiere a la carta que Voltaire envió a Federico II el 21 de abril de 1760 (no desde Ferney sino desde Tourney), cfr. Voltaire, *Lettres choisies. Avec le traité de la connaissance Des beautés et des défauts de la poésie et De l'éloquence dans la langue française*, ed. Louis Moland, París, Garnier Frères, vol. I, 1876, pp. 393 ss. (BN).

decentes y condescendientes. Hay ahí demasiados bajíos y bancos de arena: tendrías que girar y volver a girar y hallarte continuamente en apuros, y ellos también se sentirían pronto en apuros — sin poder adivinar la causa de su apuro.

244.

Zorra de las zorras[213]. — Una auténtica zorra no califica de ácidas sólo las uvas que no ha podido conseguir, sino también las que ha conseguido y tomado antes que los demás.

245.

En las relaciones más estrechas. — Por muy estrechamente que los hombres puedan pertenecerse, dentro de su horizonte común siguen estando todos los cuatro puntos cardinales, y a ciertas horas lo notan.

246.

El silencio de la náusea[214]. — A veces uno lleva a cabo, como pensador y como hombre, una profunda y dolorosa trasformación, y luego rinde testimonio público de ello. ¡Y sus oyentes no se dan cuenta de nada! ¡Y siguen creyéndolo la persona de antes! — Esta experiencia habitual ya ha inspirado náusea a unos cuantos escritores: habían sobrevalorado la intelectualidad de los hombres, y, dándose cuenta del error, se prometieron el silencio.

247.

La seriedad en los negocios. — Para muchos hombres ricos y distinguidos los asuntos son su manera de *descansar* de un *ocio* habitual demasiado largo: por tanto, se los toman con tanta seriedad y pasión como otra gente se toma sus raras diversiones y pasatiempos.

248.

Doble sentido del ojo. — Igual que el agua a tus pies se ve sacudida de repente por un escamoso temblor, así también en el ojo humano se dan de repente una inseguridades y ambigüedades en las que uno se pregunta: ¿es un estremecimiento? ¿es una sonrisa? ¿son las dos cosas?

249.

Positivo y negativo. — Este pensador no necesita a nadie que lo refute: para ello se basta a sí mismo.

---

[213] Cfr. Esopo, *Fábulas*, 33, en *Fábulas. Vida de Esopo. Vida de Babrio*, ed. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal, Madrid, Gredos, 1985.

[214] Cfr. FP II, 1.ª, 28 [12].

250.

La venganza de las redes vacías. — Hay que guardarse de todas las personas que tienen el amargo sentimiento del pescador que, tras un largo día de trabajo, al anochecer se vuelve a casa con las redes vacías.

251.

No hacer valer el propio derecho. — Ejercer el poder produce cansancio y exige valor. Por ello muchos no hacen valer su buen, óptimo derecho, porque este derecho es una especie de *poder*, pero son demasiado perezosos o viles para ejercerlo. *Tolerancia* y *paciencia* se llaman las virtudes con las que se cubren estos defectos.

252.

Los portadores de la luz. — En la sociedad no habría sol, si no lo llevasen consigo los obsequiosos natos, quiero decir, las llamadas personas amables.

253.

Caritativo al máximo. — Apenas el hombre se ha visto muy honrado y ha comido un poco, es caritativo al máximo.

254.

Hacia la luz. — Los hombres se agolpan hacia la luz, no para ver mejor, sino para brillar mejor. — Aquél delante al cual se brilla, se le considera de buen grado como luz.

255.

El hipocondríaco. — El hipocondríaco es un hombre que posee precisamente el espíritu y gusto del espíritu suficiente como para tomarse en serio sus dolores, sus pérdidas y sus defectos: pero el campo en el que se alimenta es demasiado pequeño; él pasta tanto que al final se ve obligado a buscar los hilos de hierba desperdigados. Con ello al final se vuelve envidioso y agarrado — y sólo entonces es insoportable.

256.

Restituir. — Hesíodo aconseja devolver en buena medida, y si es posible de manera más abundante, al vecino que nos ha ayudado, en cuanto podamos hacerlo. Pues de esa manera el vecino obtiene una alegría, porque su bondad puntual le reporta frutos; pero también quien restituye obtiene una alegría, en cuanto que compensa, con un pequeño exceso, volviéndose donador, la pequeña humillación de tener que hacerse ayudar[215].

---

[215] Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 349-351, en *Obras y fragmentos*, ed. A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2000, p. 82.

257.

Más aguda de lo necesario. — Nuestra tendencia a observar si los otros se dan cuentan de nuestras debilidades es mucho más aguda que nuestra inclinación a observar las debilidades de los demás: de lo que deriva que aquella es mucho más aguda de lo necesario.

258.

Una clase luminosa de sombra. — Junto a los hombres totalmente nocturnos se halla regularmente, como ligados a ellos, un alma de luz. Es como la sombra negativa que ellos proyectan.

259.

¿No vengarse? — Existen tantas y tan sutiles clases de venganza, que uno que tuviese motivos de vengarse en el fondo podría hacer y no hacer lo que quisiera: tras algún tiempo todos estarían de acuerdo en que él se *ha* vengado. El no vengarse, por tanto, depende muy poco de un hombre: y ni siquiera puede decir que no *quiere* hacerlo, porque el desprecio de la venganza es interpretado y *sentido* como una venganza sublime y muy áspera. — De lo que deriva que nunca se debe hacer nada *superfluo*. — —

260.

Error de los que honran. — Cada uno cree decir algo que honra y agrada al pensador cuando le muestra que ha llegado por sí mismo exactamente al mismo pensamiento e incluso a la misma formulación; y sin embargo tales comunicaciones sólo raramente agradan al pensador, y a menudo, en cambio, se pone a desconfiar del propio pensamiento y de la propia formulación: decide dentro de sí reexaminar ambas. — Si se quiere honrar a alguien, hay que evitar expresar el propio acuerdo: pues coloca a un mismo nivel. — En muchos casos es una cuestión de conveniencia social escuchar una opinión como si no fuese también la nuestra y, más bien, sobrepasar nuestro horizonte: por ejemplo, cuando una persona anciana, de mucha experiencia, abre como excepción el cofre de sus conocimientos.

261.

Carta. — La carta es una visita inesperada, y el hombre de correos es el mediador de sorpresas descorteses. Habría que tener para las cartas una hora cada ocho días, y luego tomar un baño.

262.

El prevenido. — Alguien decía: estoy *prevenido* contra mí mismo desde niño: por esto en toda censura hallo algo de verdad, y en todo elogio un poco de estupidez. Suelo estimar muy poco el elogio y demasiado la censura.

263.

Vía hacia la igualdad. — Algunas horas de escalada hacen de un bribón y un santo dos criaturas bastante iguales. El cansancio es la vía más corta hacia la *igualdad* y la *fraternidad* — y el sueño en fin le añade también la *libertad*.

264.

Calumnia. — Cuando se siguen los rastros de una calumnia realmente infame, que no se busque nunca el origen en los propios *enemigos* claros y sinceros; pues si ingeniasen contra nosotros algo parecido, al ser enemigos no hallarían crédito. Pero aquellos a los que hemos beneficiado muchísimo durante cierto tiempo, pero que por alguna razón pueden sentir la secreta certeza de no sacar nada más de nosotros — estos son capaces de hacer circular la infamia: ellos hallan crédito, ante todo porque se supone que no inventarían nada que pudiese dañarles a ellos mismos; además, porque nos han conocido más de cerca. — Para consolarse, el calumniado con tanta malicia puede decir: las calumnias son enfermedades de los demás que explotan en tu propio cuerpo; demuestran que la sociedad es un único cuerpo (moral), de manera que puedes emprender sobre *ti* mismo la cura que debe beneficiar a los demás.

265.

El reino de los cielos de los niños. — La felicidad del niño es un mito tan grande como la felicidad de los hiperbóreos que contaban los griegos. — *Si* de algún modo la felicidad habita sobre la Tierra, pensaban ellos, entonces habita sin duda lo más lejos posible de nosotros, en algún lugar en los confines de la Tierra. Lo mismo piensan los hombres adultos: *si* el hombre puede ser feliz de algún modo, lo será sin duda lo más lejos posible de *nuestra* edad, en los confines y los inicios de la vida. Para muchos hombres ver a los niños *a través* del velo de este mito es la felicidad más grande de la que él puede participar: él mismo llega hasta la entrada del reino de los cielos, cuando dice «dejad que los niños se acerquen a mí, porque de ellos es el reino de los cielos»[216]. — El mito del reino de los cielos de los niños está activo dondequiera que exista, en el mundo moderno, un poco de sentimentalismo.

266.

Los impacientes. — Justamente el que deviene no quiere lo que deviene: es demasiado impaciente para ello. El joven no quiere esperar hasta que, tras largos estudios, sufrimientos y privaciones, su cuadro de los hombres y de las cosas esté completo: así, de buena fe acepta otro, que está ya listo y se le ofrece, como si éste pudiese anticiparle líneas y colores de *su* cuadro: se tira a los brazos de un filósofo, de un poeta, y entonces tiene que estar durante largo tiempo a su servicio y renegar de sí mismo. De esta manera aprende muchas cosas: pero a menudo un joven olvida así lo más valioso de ser aprendido y conocido: a sí mismo; y toda la vida se queda en el seguidor de un partido. ¡Ah, hay que superar mucho aburrimiento, es necesario mucho sudor, antes de hallar los propios colores, el propio pincel, la propia tela! — Y ni siquiera

[216] *Marcos*, 10, 14.

entonces uno es maestro en el propio arte de vivir — pero al menos es dueño del propio taller.

267.

No existen educadores. — Como pensadores se debería hablar sólo de autoeducación. La educación de los jóvenes por obra de otros, o es un experimento conducido sobre un ser aún desconocido e incognoscible, o bien es una nivelación por principio, dirigida a convertir al nuevo ser, sea cual sea, conforme a los hábitos y costumbres dominantes: por tanto, en ambos casos es algo indigno del pensador; es obra de padres y maestros, que alguien valiente y sincero ha llamado *nos ennemis naturels*[217]. — Un día, cuando según la opinión del mundo uno ya está educado desde hace tiempo, se *descubre* uno *a sí mismo*: entonces comienza la tarea del pensador; entonces es tiempo de pedirle ayuda — no como educador, sino como a uno que se ha educado a sí mismo, que tiene experiencia.

268.

Compasión por la juventud. — Para nosotros es desolador oír que a un joven se le caen ya los dientes, o que otro pierde la vista. Si conociésemos todo lo irrevocable y desesperado que esconde en su ser, ¡cuán grande sería entonces nuestra aflicción! — ¿Por qué *sufrimos* exactamente en este caso? Porque la juventud debe continuar lo que *nosotros* hemos iniciado, y toda demolición y ruptura de su fuerza se convertirá en daño para *nuestra* época, que pasará a sus manos. Es la aflicción por la mala garantía de nuestra inmortalidad: o bien, si nos sentimos sólo como ejecutores de esta misión de la humanidad, es el afligirse por el hecho de que esta misión pasará a manos más débiles que las nuestras.

269.

Las edades de la vida[218]. — La comparación entre las cuatro edades de la vida y las cuatro estaciones es una venerable estupidez. Ni los primeros veinte años de la vida, ni los últimos veinte años corresponden a una estación: suponiendo que en la comparación no nos contentemos con la blancura del pelo y el de la nieve y juegos cromáticos parecidos. Esos primeros veinte años son una preparación a la vida en su conjunto, a todo el año de la vida, como una especie de largo día de año nuevo; y los últimos veinte años son una mirada de conjunto, una interiorización, una reconexión y armonización de todo lo que se ha vivido antes: tal como se hace, en pequeño, en el día de San Silvestre con todo el año que ha pasado. Pero en medio está efectivamente un periodo que sugiere la comparación con las estaciones: el período de los veinte a los cincuenta años (por calcular aquí por decenios, mientras que es obvio que cada uno tendrá que afinar según la propia experiencia esta aproximación rudimentaria). Esos tres decenios corresponden a las tres estaciones: al verano, a la primavera y al otoño — en la vida humana no hay invierno, a menos que no se quiera definir como periodos invernales del hombre esas *largas enfermedades* que desgraciadamente no raras veces tejen

[217] «Nuestros enemigos naturales».
[218] Cfr. FP II, 1.ª, 46 [3].

su vida, duros, fríos, solitarios, sin esperanzas, infructuosos. Los veinte: cálidos, fastidiosos, borrascosos, llenos de exuberancia, que producen cansancio, años en los que al anochecer, cuando el día ha terminado, se lo exalta secándose la frente: años en los que el trabajo nos parece duro pero necesario — estos años son el *verano* de la vida. Los treinta son en cambio la *primavera*; el aire a veces es demasiado caliente, a veces demasiado frío, pero siempre inquieto y estimulante: brotar de la linfa, repleto de florecimientos, olores de flores por todas partes: muchas mañanas y noches encantadoras, el trabajo, para el que nos despierta el canto de los pájaros, un auténtico fervor, una especie de goce del propio vigor, potenciado por esperanzas anticipadoras de alegría. En fin los cuarenta: misteriosos, como todo lo que se detiene; parecidos a un elevado y vasto llano de montaña sobre el que sopla un viento fresco; dominado por un cielo claro y sin nubes, que mira todo el día, y también en la noche, con la misma dulzura: el tiempo de la cosecha y de la más cordial serenidad — es el *otoño* de la vida.

270.

El espíritu de las mujeres en la sociedad de hoy. — Lo que las mujeres piensan hoy sobre el espíritu de los hombres, se adivina por el hecho de que en el arte de adornarse ellas piensan en todo salvo en subrayar especialmente el espíritu de sus líneas o rasgos expresivos de su rostro: más aun, los esconden y, poniéndose por ejemplo el pelo sobre la frente, saben darse más bien la expresión de una viva y deseosa sensualidad y de carencia de espiritualidad, sobre todo cuando están escasamente dotadas de ella. Su convicción de que el espíritu de las mujeres espanta a los hombres es tan grande que llegan a esconder de buena gana la agudeza de su entendimiento e intencionalmente se buscan la fama de *miopía*; creen conseguir así que los hombres sean más confiados; es como si a su alrededor se difundiese un suave e invitador crepúsculo.

271.

Grandeza y caducidad. — Lo que conmueve hasta las lágrimas al observador es la mirada de entusiasmada felicidad que una mujer joven y bella dirige al marido. Se siente en ese momento toda la otoñal melancolía tanto por la grandeza como por la caducidad de la felicidad humana.

272.

Sentido del sacrificio. — Muchas mujeres poseen el *intelletto del sacrifizio*[219] y no están contentas con su vida si el marido no quiere sacrificarlas: entonces no saben qué hacer con su propio entendimiento y sin darse cuenta se convierten, de corderos sacrificiales, en sacerdotisas del sacrificio.

273.

Lo no-femenino. — «Estúpido como un hombre», dicen las mujeres: «cobarde como una mujer», dicen los hombres. La estupidez es en la mujer lo *no-femenino*.

[219] «Entendimiento del sacrificio».

274.

El temperamento masculino, el femenino y la mortalidad. — Que el sexo masculino tiene un temperamento peor que el femenino se ve también en que los niños están más expuestos que las niñas a la mortalidad, evidentemente porque «salen fuera de sí» con mayor facilidad: su carácter salvaje e intratable trasforma fácilmente todo mal en una enfermedad mortal.

275.

La época de las construcciones ciclópeas[220]. — La democratización de Europa es imparable: y quien se opone a ella usa precisamente los medios que el pensamiento democrático ha sido el primero en poner en manos de todos, y hace que esos medios sean más manejables y eficaces: y los más radicales enemigos de la democracia (quiero decir, los espíritus de la subversión) parecen existir sólo para empujar hacia adelante siempre con mayor rapidez, a causa del miedo que inspiran a los diferentes partidos, por la vía democrática. Ahora bien, a la vista de aquellos que obran consciente y honestamente por este futuro, puede ocurrir en efecto que sintamos angustia: hay en sus rostros algo de escuálido y uniforme, y un polvo gris parece haber penetrado hasta dentro de sus cerebros. No obstante: es posible que un día la posteridad se ría de esta angustia nuestra y piense en el trabajo democrático de una serie de generaciones, más o menos como nosotros pensamos en la construcción de diques y baluartes — como una actividad que necesariamente esparce mucho polvo sobre la ropa y las caras e inevitablemente vuelve un poco obtusos también a los obreros; ¿pero quién desearía que tal obra se quedase sin hacer? La democratización de Europa es como un anillo de la cadena de esas *inmensas medidas profilácticas* que son el pensamiento de la época moderna y con las cuales nos diferenciamos de la Edad Media. ¡Solo ahora es la época de las construcciones ciclópeas! ¡Cimientos por fin seguros, para que todo futuro pueda construirse encima sin peligro! ¡Imposibilidad que en el porvenir los frutales de la cultura sean destruidos de noche una vez más por torrentes salvajes y alocados! ¡Diques y baluartes contra los bárbaros, contras las epidemias, contra el *esclavizamiento físico y espiritual*! ¡Y todo ello entendido al principio en el sentido más tosco y literal, pero luego poco a poco en un sentido cada vez más elevado y noble, de manera que todas las medidas aquí señaladas parezcan el inteligente trabajo preliminar del mayor artista de la jardinería, que puede dedicarse a su verdadera obra sólo cuando ese trabajo ha sido efectuado completamente! — Desde luego, con los largos espacios de tiempo que median entre medio y fin, con el gran, enorme esfuerzo que empeña la fuerza y el espíritu de siglos y que es necesario ya sólo para crear y conseguir cada medio particular, no se le puede reprochar a los obreros que trabajan en el presente si ellos declaran en voz alta que el muro y la espaldera *son* ya el fin y la última meta; porque nadie ve aún al jardinero y a los árboles frutales *en vista de los cuales* existe la espaldera.

276.

El derecho al sufragio universal. — El pueblo no se ha dado a sí mismo el sufragio universal; lo ha recibido, dondequiera que exista, o aceptado temporalmente: en

[220] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 41 [9].

cualquier caso tiene el derecho de restituirlo en cuanto no satisfaga sus esperanzas. Y esto parece ocurrir hoy en todas partes: pues si, en los casos en que se hace uso de él, a las urnas van solo los dos tercios, o incluso ni siquiera la mayoría de todos los que tienen derecho a voto, esto es en conjunto un voto *contra* todo el sistema de votación. — Más aun, aquí hay que juzgar con mucha más severidad. Una ley que dispone que la mayoría tiene la última decisión sobre el bien de todos, no puede ser a su vez edificada sobre la misma base que sólo por ella es proporcionada; le hace falta necesariamente una base más amplia, y esta es la *unanimidad de todos*. El sufragio universal no puede ser sólo el resultado de la expresión de la mayoría: lo tiene que querer todo el país. Por tanto, basta con la oposición de una pequeñísima minoría para ponerlo de nuevo a un lado como irrealizable: y en la *abstención* de una votación consiste precisamente esa oposición, que hace caer todo el sistema de votación. El «veto absoluto» del individuo o, para no caer en pequeñeces, el veto de algunos millares, amenaza sobre este sistema como la consecuencia de una justicia: en cada uso que se hace de él, hay que demostrar antes, según la clase de participación, que todavía tiene *derecho a subsistir*.

277.

El mal razonar. — ¡Qué mal se razona en los campos que no son familiares, aun cuando, como hombre de ciencia, está uno habituado al buen razonamiento! ¡Es vergonzoso! Y ahora está claro que en el gran movimiento del mundo, en los asuntos de la política, en todo lo repentino y urgente, tal como se presentan casi cada día, es justamente este *mal razonar* lo que decide: ya que para nadie es totalmente familiar lo nuevo que crece de un día a otro; todo politizar, también para los más grandes hombres de estado, significa improvisar a suerte.

278.

Premisas de la época de las maquinas. — La imprenta, la máquina, el ferrocarril y el telégrafo son premisas de las que nadie se ha atrevido aun a sacar su conclusión milenaria.

279.

Un freno para la cultura. — Cuando oímos decir: allí los hombres no tienen tiempo para los asuntos productivos; el ejercicio de las armas y los desfiles les quitan todo el día, y el resto de la población tiene que alimentarlos y vestirlos; su vestimenta es además vistosa, a menudo colorida y extravagante; allí se reconocen sólo pocas cualidades distintivas, los hombres se asemejan entre sí más que en otra parte o, de todos modos, son tratados como iguales; allí se exige y se presta obediencia sin comprensión: se ordena, pero se guardan de convencer; allí las penas son pocas, pero estas pocas son duras y pronto llegan a ser extremas, las más terribles; allí la traición está considerada el delito más grande, incluso la crítica de los abusos sólo se atreven a hacerla los más valientes; allí una vida humana tiene poco valor, y la ambición asume a menudo una forma tal que pone en peligro la vida; quien oiga todo ello dirá enseguida: «es la imagen de *una sociedad bárbara que se halla en peligro*». Quizá uno añada: «es la descripción de Esparta»; otro se pondrá reflexivo y presumirá que

de esa manera ha sido descrito *nuestro militarismo moderno*, tal como existe en medio de nuestra cultura y sociedad heterogéneas, como un anacronismo viviente, como la imagen, se ha dicho, de una sociedad bárbara que se halla en peligro, como una obra póstuma, que para las ruedas del presenta solo puede valer como freno. — Pero a veces un freno también puede ser lo más necesario de todo para la cultura: es decir, cuando corre demasiado deprisa cuesta abajo o, como quizá en este caso, *en subida*.

280.

¡Más respeto para el que sabe! — En la competición del trabajo y de los vendedores, el *público* se convierte en juez del oficio: pero él no posee rigurosos conocimientos específicos y juzga según la *apariencia* de bondad. En consecuencia, bajo el dominio de la competencia el arte de la apariencia (y quizá el gusto) aumentará, y en cambio tendrá que disminuir la calidad de todos los productos. En consecuencia, para que la razón no pierda su valor, alguna vez habrá que poner fin a esa competencia, sobre la que tendrá que prevalecer otro principio. Sólo quien es maestro en un oficio debería juzgar sobre el oficio, y el público debería depender de la confianza en esa persona y su honestidad. ¡Por tanto, ningún trabajo anónimo! Como garante del trabajo tendría que haber por lo menos un experto y poner *su* nombre como fianza, donde falte el nombre del autor o tenga escasa resonancia. El *precio económico* de una obra constituye para el profano otra clase de apariencia y de engaño, puesto que sólo la *durabilidad* decide si y en qué medida una cosa es barata; pero juzgar esto es difícil, y para el profano incluso imposible. — Por tanto: lo que produce efecto para la vista y cuesta poco es aquello que tiene la mejor parte — y será naturalmente el trabajo a máquina. En compensación la máquina, es decir, la causa de la máxima rapidez y facilidad de producción, también por su parte favorece el género *más vendible*: en caso contrario, no produciría ninguna ganancia relevante; sería usada demasiado poco y estaría parada demasiado a menudo. Pero acerca de lo que es más vendible es el público el que decide, como se ha dicho: tiene que ser lo más ilusorio, es decir, lo que *parece* bueno y a la vez *parece* barato. Por tanto, también en el campo del trabajo nuestro lema sea: «¡Más respeto para el que sabe!».

281.

El peligro para los reyes. — Sin medios violentos, sólo con una presión constante y legal, la democracia puede *vaciar* la monarquía y el imperio: hasta dejarlos en un cero, quizá, si se *quiere*, con el significado que tienen los ceros que, siendo en sí mismos nada, si se ponen en la parte derecha multiplican por diez el *efecto* de un número. El imperio y la monarquía se quedarían en un lujoso ornamento sobre la vestimenta sencilla y práctica de la democracia, lo bello superfluo que ella se concedería, el residuo de todos los adornos de los antepasados históricamente venerables, más aun, el símbolo de la misma historia — y en esta unicidad, serían algo muy eficaz si, como se ha dicho, no estuviesen solos sino *colocados* en el lugar adecuado. — Para prevenir el peligro de ese vaciamiento, los reyes mantienen agarrada con los dientes su dignidad de *príncipes de la guerra*: por lo que tienen necesidad de guerras, es decir, de situaciones de excepción en las cuales se interrumpa esa lenta y legal presión de las fuerzas democráticas.

282.

El profesor, un mal necesario. — ¡El menor número posible de personas entre los espíritus productivos y los espíritus hambrientos y receptivos! Pues los *mediadores* adulteran casi involuntariamente el alimento que transmiten: además, como compensación a su mediación quieren demasiado *para sí*, lo que por tanto se les sustrae a los espíritus originales y productivos: es decir, interés, admiración, tiempo, dinero y otras cosas. — Por tanto: considérese al *profesor* como una mal necesario, exactamente igual que el comerciante: ¡como un mal que hay que *disminuir* lo más posible! Si la miseria actual de la situación alemana quizá tiene su causa principal en que demasiada gente quiere vivir, y vivir bien, del comercio (buscando por tanto, bajar lo más posible los precios al productor y elevarlos lo más posible al consumidor, para obtener el beneficio del mayor daño posible a ambos): se puede ver sin duda que una causa fundamental del estado de miseria espiritual está en el número exorbitante de profesores: es a causa de esto que se aprende tan poco y tan mal.

283.

El impuesto de la estima. — A quien conocemos y honramos, sea un médico, un artista o un artesano, el cual hace algo y trabaja para nosotros, le pagamos de buena gana lo más posible, a menudo incluso por encima de nuestras posibilidades; en cambio, se paga lo menos posible a quien no se conoce; aquí tiene lugar una batalla en la que cada uno combate y se hace combatir por un palmo de tierra. En el trabajo que una persona conocida hace *para nosotros* hay algo de *impagable*, el sentimiento y la inventiva que ella pone en su trabajo *por nuestra causa*; y creemos no poder expresar de otra manera el sentimiento de ello si no es con una especie de *sacrificio* de nuestra parte. — El impuesto más alto es el *impuesto de la estima*. Cuanto más domina la competencia, y se compra a desconocidos y se trabaja para desconocidos, tanto más disminuye este impuesto; mientras que él constituye precisamente la medida de la altura a la que llegan las *relaciones espirituales* entre los hombres.

284.

El medio para una paz real[221]. — Hoy no hay gobierno que admita mantener el ejército para satisfacer las eventuales veleidades de conquista; el ejército debe servir, en cambio, para la defensa. Pero esto significa reservar la moralidad para uno mismo y la inmoralidad para el vecino, que tiene que ser pensado como codicioso de agresión y conquista, si nuestro Estado se ve obligado a pensar en los medios de defensa; además, motivando de esta manera nuestra necesidad de un ejército, declaramos que nuestro vecino, el cual niega exactamente igual que nuestro Estado su deseo de conquista y mantiene también un ejército por razones defensivas, es un impostor y un astuto malhechor, que con demasiadas ganas le gustaría *atrapar* sin combatir a una víctima pacifica e inexperta. Esta es la posición recíproca de todos los Estados: presuponen en el vecino malas intenciones, y en ellos mismos buenas intenciones. Pero tal presuposición es una *inhumanidad* tan mala como la guerra, incluso peor: en el fondo es ya una incitación y causa de guerras porque, como se ha dicho, atribuye la

[221] Cfr. la redacción previa en FP II, 1.ª, 42 [38 y 50]. Cfr. también FP II, 1.ª, 42 [3].

inmoralidad al enemigo y parece provocar de esa manera sentimientos y acciones hostiles. A la teoría del ejército como medio de legítima defensa hay que renunciar de manera tan radical como a la veleidad de conquista. Y acaso venga un día en que un pueblo insigne por sus guerras y victorias, por su perfeccionamiento superior del orden y la inteligencia militares, y acostumbrado a dedicarle a tales cosas los sacrificios más duros, exclame libremente: «¡*Rompamos las espadas*!» — y destruya todo su sistema militar hasta los cimientos. *Desarmarse cuando uno era el más armado*, por *altura* de sentimiento — este es el medio para la *verdadera* paz, que siempre debe fundarse en la paz del sentimiento: mientras que la llamada paz armada que hoy se va difundiendo en todos los países es la discordia del sentimiento, que no se fía ni de sí ni del vecino y, en parte por odio en parte por temor, no depone las armas. Mejor hundirse que odiar y temer, y *dos veces mejor hundirse que hacerse odiar y temer* — ¡esta tendrá que ser algún día la máxima más alta de toda sociedad estatal! — A nuestros representantes del pueblo liberales les falta, como se sabe, el tiempo de reflexionar sobre la naturaleza humana: en caso contrario, sabrían que están trabajando en vano, cuando están trabajando por una «progresiva disminución de la carga militar». Más bien: sólo cuando esta especie de miseria sea máxima, estará también cercanísima esa sola especie de Dios que aquí puede ayudar. El árbol de las glorias militares sólo puede ser abatido de golpe, con un rayo: pero, como sabéis, el rayo viene de la nube — y de arriba. —

285.

¿La propiedad puede ser compensada con la justicia? — Cuando la injusticia de la propiedad se siente intensamente —las agujas del gran reloj se hallan de nuevo en esta posición— se citan dos medios para poner remedio: por un lado, una distribución equitativa, y por otro la abolición de la propiedad y la devolución de todas las posesiones a la comunidad. — Este último medio les gusta especialmente a nuestros socialistas, que al antiguo judío le reprochan haber dicho: no robarás. Según ellos, en cambio, el séptimo mandamiento debería sonar: no poseerás[222]. — Intentos de usar la primera receta fueron llevados a cabo a menudo en la Antigüedad, aunque siempre, es verdad, en pequeña medida, pero de todos modos con un fracaso que debería ser una lección también para nosotros. «Partes iguales de tierra», se dice pronto; pero cuánta amargura se crea por la separación y disolución que se hacen necesarias, por la pérdida de una propiedad antigua y venerada, ¡cuánto amor es herido y sacrificado! Se socava la moralidad cuando se socavan los mojones fronterizos. Y además, cuánta nueva amargura entre los nuevos propietarios, y cuántos celos y cuánta envidia, ya que dos parcelas iguales de terreno nunca han existido, y aunque las hubiese, la envidia humana hacia el vecino no lo creería. ¡Y cuánto duró esta igualdad envenenada e insana desde las mismas raíces! En pocas generaciones la herencia les había asignado una única parcela a cinco cabezas, y cinco parcelas a una única cabeza; y aun cuando se previnieron estos inconvenientes con leyes severas sobre la sucesión, sí se dieron entonces parcelas iguales, pero también gente necesitada y descontenta que sólo poseía envidia hacia los parientes y vecinos y ganas de subvertirlo todo. — Pero si, sobre la base de la *segunda* receta, se quiere restituir la propiedad a la *comunidad* y convertir al individuo en un mero arrendatario temporal, se destruye la tierra de cul-

[222] Cfr. FP II, 1.ª, 42 [19].

tivo. Pues el hombre no se preocupa ni se sacrifica por las cosas que sólo posee temporalmente, y abusa de ellas como un bandido o un disoluto derrochador. Cuando Platón dice que, aboliendo la propiedad, se abole también el egoísmo, hay que responderle que, una vez quitado el egoísmo, al hombre tampoco le quedarían las cuatro virtudes cardinales — así como hay que decir: ni la peste mayor dañaría tanto a la humanidad como la desaparición de la vanidad algún día. Sin vanidad y egoísmo —¿qué son las virtudes humanas? Con lo que tampoco se quiere decir que sean sólo nombres o mascaras de ellas. La utopista melodía fundamental de Platón, cantada todavía por nuestros socialistas, descansa sobre un conocimiento deficiente de los hombres: le faltaba la historia de los sentimientos morales, la captación del origen de las cualidades buenas y útiles del alma humana. Como toda la Antigüedad, creía en el bien y en el mal como en el blanco y negro, es decir, en una diferencia radical entre hombres buenos y malos, entre cualidades buenas y malas. — Con el fin de que en el porvenir la propiedad inspire más confianza y se vuelva más moral, déjense abiertas a la *pequeña* propiedad todas las posibilidades de trabajo, pero impídase el enriquecimiento fácil y rápido: sustráigase de las manos de los particulares y de las sociedades privadas todas las ramas del trasporte y del comercio que favorecen la acumulación de grandes fortunas, por tanto sobre todo el comercio del dinero — y considérese tanto a los demasiado ricos como a los necesitados, como seres peligrosos para la comunidad.

286.

El valor del trabajo. — Si se quisiese establecer el valor del trabajo por la cantidad de tiempo, de aplicación, de buena o mala voluntad, de constricción, de inventiva o de pereza, de honestidad o de ficción que se emplean en él, este valor nunca podría ser *justo*; pues habría que poner en la balanza a toda la persona, lo que es imposible. Aquí viene al caso decir: «¡no juzguéis!»[223]. Pero sí que es una llamada a la justicia la que hoy oímos de aquellos que no están satisfechos por la valoración del trabajo. Si lo seguimos pensando, hallamos que ninguna personalidad es responsable del propio producto, el trabajo: del que por tanto nunca se puede sacar un *mérito*, todo trabajo es bueno o malo tal como tiene que serlo según esta o aquella constelación de fuerzas o debilidades, de conocimientos o exigencias. No depende del trabajador *que* él trabaje; ni tampoco, *cómo* trabaja. Sólo los puntos de vista de la utilidad, más o menos amplios, han creado la valoración del trabajo. Lo que hoy nosotros llamamos justicia se incluye perfectamente en este campo como una refinadísima utilidad, que no se limita a tener en cuenta el momento inmediato o a explotar la ocasión, sino que piensa también en la duración de todas las condiciones y mira por tanto también al bien del trabajador, a su bienestar físico y espiritual, — *con el fin* de que él y sus descendientes también trabajen bien para nuestros descendientes y se pueda contar con ellos para periodos de tiempo más largos que una sola vida humana. La *explotación* del trabajador fue, hoy lo entendemos, una estupidez, una obra rapaza expensas del futuro, un poner en peligro la sociedad. Hoy hemos llegado ya casi a una guerra: y, de todas maneras, los costes para mantener la paz, estipular pactos y obtener confianza serán de ahora en adelante muy altos, puesto que la locura de los explotadores fue inmensa y duró mucho tiempo.

---

[223] *Mateo*, 7, 1.

287.

Sobre el estudio del cuerpo social. — Lo peor para quien quiera hoy estudiar economía y política en Europa, sobre todo en Alemania, reside en que la situación efectiva, en lugar de ejemplificar las *reglas*, ejemplifica la *excepción*, o bien fases de *transición* y de *conclusión*. Por tanto, hay que aprender ante todo a mirar mas allá y a volver la mirada, por ejemplo, a Norteamérica —donde, *queriéndolo*, se pueden *ver* aun con los propios ojos, y rebuscar, los movimientos iniciales y normales del cuerpo social—, mientras en Alemania para esto hacen falta difíciles estudios históricos, o bien, como se ha dicho, unos prismáticos.

288.

En qué medida humilla la máquina. — La máquina es impersonal, le quita al trozo de trabajo su fiereza, su *calidad* y *defectuosidad* individual, lo que queda adherido a cualquier trabajo que no está hecho a máquina, — por tanto, su pedacito de humanidad. Antaño todas las compras en un artesano eran una *distinción de las personas,* de cuyos distintivos se rodeaba uno: los objetos de casa y los vestidos se volvían así en símbolos de estima mutua y de afinidad personal, mientras hoy parece que sólo vivimos en medio a una anónima e impersonal esclavitud. — No se debe comprar demasiado caro el aligeramiento del trabajo.

289.

Cuarentena de cien años[224]. — Las instituciones democráticas son establecimientos de cuarentena contra la antigua peste de los deseos tiránicos: como tales muy útiles y muy tediosas.

290.

El partidario más peligroso. — El partidario *más* peligroso es aquel cuya defección destruiría todo el partido: es decir, el partidario mejor.

291.

El destino y el estómago. — Un panecillo con mantequilla de más o de menos, en el cuerpo del jinete, decide a veces la carrera y las apuestas, es decir, la felicidad e infelicidad de miles de personas. — Hasta que el destino de los pueblos siga dependiendo de los diplomáticos, los estómagos de los diplomáticos serán siempre objeto de angustia patriótica. *Quousque tandem*[225] —

292.

Victoria de la democracia. — Todos los poderes políticos intentan hoy explotar el miedo al socialismo para reforzarse. Pero a la larga sólo la democracia se beneficia: ya que *todos* los partidos hoy están obligados a adular al «pueblo» y a concederle fa-

[224] Cfr. FP II, 1.ª, 47 [10].
[225] «¿Hasta cuándo?», Cicerón, *Catilinarias*, ed. J. Aspa Cereza, Madrid, Gredos, 2010, I, 1.

cilidades y libertades de toda clase, por lo que al final se vuelve omnipotente. El pueblo está alejadísimo del socialismo como teoría del cambio respecto a la adquisición de la propiedad: y si un día tiene en sus manos el timón, a través de la gran mayoría de sus parlamentos, entonces atacará con el impuesto progresivo a los príncipes del capital, del comercio y de la bolsa, y creará una clase media, que podrá *olvidarse* del socialismo como una enfermedad superada. — El resultado *práctico* de esta difundida democratización será en principio una federación europea en la que cada pueblo, delimitado según conveniencias geográficas, poseerá la posición de un cantón y sus derechos particulares: con los recuerdos históricos del pasado se podrá entonces contar poco, puesto que el sentido de respeto por ellos, bajo el dominio del principio democrático, ansioso de innovar y experimentar, será poco a poco socavado desde la base. Las correcciones de las fronteras, que en estas circunstancias resultarán necesarias, serán efectuadas de tal modo que sirvan para la *utilidad* de los grandes cantones y a la vez de la entera federación, no ya para la memoria de algún pasado gris; el hallar las perspectivas para estas correcciones será la tarea de los *diplomáticos* del porvenir, que tendrán que ser a la vez estudiosos de culturas, agricultores y conocedores de los tráficos, y tendrán tras de sí, no ejércitos, sino razones y utilidades. Solo entonces la política *exterior* estará unida de manera inseparable con la *interior*: mientras que hoy esta última corre aun detrás de su soberbia patrona, recogiendo en míseras cestillas las espigas que quedan tras la cosecha de la primera.

293.

Fines y medios de la democracia. — La democracia quiere crear y garantizar la *independencia* para el mayor número posible de personas, independencia de las opiniones, de la forma de vida y de las ganancias. Para tal fin necesita negar el sufragio político tanto a los carentes de bienes como a los realmente ricos: en cuanto las dos clases ilícitas de individuos, a cuya eliminación ella tiene que trabajar continuamente, porque ponen en cuestión una y otras vez la tarea. Así, ella también tiene que impedir todo lo que parece dirigido a la organización de partidos. Puesto que los tres grandes enemigos de la independencia, en ese triple sentido, son los necesitados, los ricos y los partidos. — Hablo de la democracia como algo por venir. Lo que ya ahora se llama así sólo se distingue de las precedentes formas de gobierno por que viaja con *nuevos caballos*: las carreteras son aun las viejas, y las ruedas son también las antiguas. — ¿Se ha vuelto realmente menor el peligro, con *estos* carruajes que llevan el bien de los pueblos?

294.

La prudencia y el éxito. — La gran cualidad de la prudencia, que en el fondo es la virtud de las virtudes, su progenitora y reina, en la vida ordinaria no tiene en modo alguno el éxito siempre de su parte: y el pretendiente que solo hubiese pedido esas virtudes en vista al éxito se decepcionaría. Es decir, entre las personas *prácticas* la prudencia pasa por sospechosa y se confunde con la doblez o la astucia hipócrita: aquel al que, en cambio, le falta claramente la prudencia, — el hombre que en seguida coge la ocasión, y que quizá incluso se le escapa, tiene como ventaja el prejuicio de ser un compañero leal y fiel. A las personas prácticas, por tanto, no les gusta el hombre prudente, para ellas es un peligro, así lo creen. Por otro lado, al hombre prudente se le toma fácilmente por miedoso, torpe, pedante — las personas no-prácticas

y disfrutonas lo encuentran realmente incómodo, *puesto que* no vive a la ligera como ellas, sin pensar en las acciones y en los deberes: para ellas es la encarnación de su conciencia y, cuando lo ven, todo pierde color a plena luz del día ante sus ojos. Si a él por tanto le faltan el éxito y la popularidad, puede siempre decirse para consolarse: «tan altos son los *impuestos* que tienes que pagar por la posesión del bien más preciado entre los hombres, — ¡pero vale la pena!».

295.

Et in Arcadia ego[226]. — Miré abajo, sobre olas de colinas, hacia un largo de un verde lechoso, a través de abetos y pinos cargados de vejez: astillas rocosas de todas clases a mi alrededor, la tierra coloreada de flores e hierbas. Un rebaño se movía, se alargaba y se esparcía delante de mí; vacas aisladas en grupos más lejanos, bajo la más nítida luz del atardecer, junto a las coníferas; otras más cercanas, más oscuras; todo en la paz y en la saciedad del atardecer. El reloj señalaba más o menos las cinco y media. El toro del rebaño había entrado en el blanco arroyo espumoso y avanzaba lentamente, resistiendo y abandonándose a su rápida corriente: así disfrutaba de su propio rabioso placer. Dos criaturas de un marrón oscuro, de Bérgamo, eran los pastores: la joven estaba vestida casi como un joven. A la izquierda, despeñaderos y campos de nieve sobre vastas zonas boscosas, a la derecha dos monstruosas puntas heladas, altas sobre mí, nadaban en el velo del aire solar — todo grande, silencioso y claro. Toda esa belleza producía escalofríos y tácita admiración hacia el instante de su revelación; involuntariamente, como si no hubiese nada más natural, uno se imaginaba en este puro y nítido mundo de luz (que no tenía nada del anhelo o de la espera, nada que mirase hacia atrás o hacia adelante) a héroes griegos; uno se veía obligado a sentir como Poussin[227] y su discípulo: de manera a la vez heroica e idílica. — Y así ciertos hombres incluso han *vivido*, así se han *sentido* de manera permanente en el mundo y han sentido el mundo en sí, y entre ellos uno de los hombres más grandes, el inventor de un modo de filosofar heroico-idílico: Epicuro.

296.

Calcular y medir. — Ver muchas cosas, ponderarlas entre sí, calcularlas una respecto a otra y sacar una rápida conclusión, una suma bastante segura — esto es lo que hace al gran político, al gran estratega, al gran hombre de negocios: — es decir, la rapidez en un tipo de cálculo mental. Ver *una* cosa y hallar en ella el único motivo para actuar, el juez de todo otro actuar, esto es lo que hace al héroe y también al fanático — es decir, la habilidad en medir con un solo criterio.

297.

No querer mirar intempestivamente. — Mientras se vive algo, hay que abandonarse a la vivencia y cerrar los ojos, es decir, no ser observadores ya *dentro de ella*. Pues esto destruiría la buena digestión de esa vivencia: en lugar de sabiduría, se sacaría una indigestión.

---

[226] En la redacción previa figuraba como inicio, FP II, 1.ª, 43 [3]. Cfr. también FP II, 1.ª, 43 [2].
[227] Un célebre cuadro de Poussin lleva por título precisamente *Et in Arcadia ego*.

298.

A partir de la praxis del sabio. — Para llegar a ser sabios hay que *querer* vivir determinadas vivencias, es decir, tirarse a sus fauces. Es muy peligroso, sin duda; más de un «sabio» ha sido devorado así.

299.

El cansancio del espíritu. — Nuestra indiferencia y frialdad hacia los hombres, que es interpretada como dureza y falta de carácter, a menudo es sólo cansancio de espíritu: por éste los demás nos resultan, como nosotros a nosotros mismos, indiferentes o molestos.

300.

«Una sola cosa es necesaria»[228]. — Si uno es inteligente, tiene que preocuparse por una sola cosa, el tener alegría en el corazón. — ¡Ah!, añadió alguien, cuando uno es inteligente, lo mejor que puede hacer es ser sabio.

301.

Un testimonio de amor. — Alguien dijo: «Sobre dos personas nunca he reflexionado a fondo: es el testimonio de mi amor hacia ellas».

302.

Cómo se busca corregir los malos argumentos. — Muchos arrojan tras sus malos argumentos también un trozo de su personalidad, como si éstos pudiesen recorrer así mejor su camino y pudiesen transformarse en argumentos correctos y buenos; justamente como los jugadores de bolos, que tras el lanzamiento intentan aun darle la dirección a la bola con gestos agitados.

303.

La rectitud. — Es poca cosa ser hombres modelos respecto a los derechos y a la propiedad; por ejemplo, de muchachos no coger nunca fruta de los jardines ajenos y, de hombres, no correr sobre prados no segados, — por hablar de cosas pequeñas que, como se sabe, dan mejor prueba de este tipo de ejemplaridad que las grandes. Es aún poca cosa: de tal manera uno sigue siendo siempre sólo una «persona jurídica», con ese grado de moralidad del que es capaz incluso una «sociedad», una pella de hombres.

304.

¡Hombre! — ¡Qué es la vanidad del hombre más vanidoso frente a la que posee el más modesto de los hombres, cuando se siente «hombre» en la naturaleza y en el mundo!

---

[228] *Lucas*, 10, 42.

305.

La gimnasia más necesaria. — Si falta el autodominio en las cosas pequeñas, se desmorona la capacidad de dominarse en las grandes. Está mal empleado y constituye un peligro para el día siguiente cada día en el que no se haya negado uno a sí mismo alguna cosa pequeña: esta gimnasia es indispensable si se quiere conservar la alegría de ser el propio amo.

306.

Perderse a sí mismo[229]. — Sólo cuando uno se ha encontrado a sí mismo, hay que aprender a *perderse* a sí mismo de vez en cuando — y luego reencontrarse: suponiendo que uno sea un pensador. Pues para éstos es dañino estar ligados siempre a una sola persona.

307.

Cuándo es necesario despedirse. — De lo que quieres conocer y medir tienes que despedirte, al menos por un cierto tiempo. Sólo cuando hayas dejado la ciudad podrás ver cuán altas se yerguen sus torres sobre las casas.

308.

A mediodía. — A quien ha tenido una mañana de la vida activa y tempestuosa, en el mediodía de su vida su alma se siente sobrecogida por un extraño deseo de paz, que puede durar lunas y años. A su alrededor todo se vuelve silencioso, las voces suenan siempre más lejanas; los rayos de sol caen en picado sobre su cabeza. En un oculto prado del bosque, ve dormir al gran Pan; todas las cosas de la naturaleza se han dormido junto a éste, con una expresión de eternidad en el rostro — así le parece. Él no quiere nada, no se preocupa de nada, su corazón está tranquilo, sólo su ojo vive, — es una muerte con los ojos abiertos. El hombre ve entonces muchas cosas que nunca había visto, y hasta donde llega la mirada, todo está envuelto en una red de luz y como sepultado en ella. Él se siente entonces feliz, pero es una felicidad pesada. — Al final se levanta el viento entre los árboles, el mediodía ha pasado, la *vida* lo arranca nuevamente de sí mismo, la vida de ojos ciegos, tras la cual se precipita su cortejo: deseo, engaño, olvido, goce, destrucción, caducidad. Y así llega el atardecer, más rico en tempestades y obras que la misma mañana. — Al hombre realmente activo, los estados de conocimiento que perduran largo tiempo le parecen casi inquietantes y morbosos, pero no desagradables.

309.

Guardarse del propio pintor. — Un gran pintor que haya desvelado y puesto en un retrato la expresión y el instante más plenos de los que un hombre es capaz, encontrándose luego con este hombre en la vida real creerá casi siempre estar viendo en él sólo una caricatura.

---

[229] Cfr. FW, «Broma, astucia y venganza», § 33.

310.

Los dos principios de la nueva vida. — *Primer principio*: se debe organizar la vida sobre la base de lo más seguro y demostrable: no, como se ha hecho hasta ahora, sobre lo más lejano, indeterminado y con el horizonte más nublado. *Segundo principio*: se debe establecer la *sucesión* de lo más y menos cercano, de lo más y menos seguro, antes de organizar la propia vida y dirigirla hacia una dirección definitiva.

311.

Irritabilidad peligrosa. — Los hombres dotados, que sin embargo son indolentes, se muestran siempre bastante irritados, cuando uno de sus amigos ha terminado un buen trabajo. Su envidia se despierta, se avergüenzan de su pereza — o más bien, temen que el activo los desprecie en ese momento aún *más* que antes. En este estado de ánimo ellos critican la nueva obra — y su crítica se convierte en una venganza, para gran sorpresa del autor.

312.

Destruir las ilusiones. — Las ilusiones son sin duda placeres costosos: pero el destruirlas es aún más costoso — cuando se consideran un placer, como es indudablemente para muchos hombres.

313.

La monotonía del sabio. — Las vacas tienen a veces una expresión de asombro que se para a medio camino por la vía de hacerse *preguntas*. Por el contrario, en el ojo de la inteligencia superior está difundido el *nil admirari*[230] como la monotonía del cielo sin nubes.

314.

No estar enfermos demasiado tiempo. — Hay que guardarse de estar enfermo demasiado tiempo: pues pronto los espectadores se impacientan por la obligación habitual de mostrar compasión, dado que mantener por largo tiempo dentro de sí este estado les cuesta demasiado esfuerzo — y entonces pasan inmediatamente a hacer sospechoso vuestro carácter, con la conclusión: «usted *merece* estar enfermo, y ya no es necesario que nos esforcemos en tener compasión».

315.

Advertencia para los entusiastas. — Quien ama sentirse arrastrado y le gustaría dejarse llevar fácilmente hacia lo alto, debe tener cuidado en no volverse demasiado *pesado*, es decir, por ejemplo, no aprender mucho y especialmente no dejarse *llenar* por la ciencia. ¡Ésta vuelve pesados! — ¡Tened cuidado, entusiastas!

---

[230] Cfr. «El no asombrarse de nada, Numicio, es casi la única y la sola cosa que a uno puede hacerlo y mantenerlo feliz», Horacio, *Epístolas*, lib. I, 6, 1, en *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, ed. J. L. Moralejo, Gredos, Madrid, 2008, p. 254.

316.

Saber sorprenderse. — Quien quiera verse a sí mismo tal como es, tiene que ser capaz de *sorprenderse* a sí mismo con la antorcha en la mano. Pues con lo intelectual ocurre como con lo corporal: quien está acostumbrado a mirarse en el espejo, olvida siempre su fealdad: sólo gracias al pintor recibe de nuevo la impresión de ella. Pero él se acostumbra también al retrato y olvida su fealdad por segunda vez. — Esto según la ley general de que el hombre *no soporta* lo inmutablemente feo: salvo por un momento; él lo olvida o lo niega en todos los casos. — Los moralistas tienen que contar con ese momento para poder decir sus verdades.

317.

Opiniones y peces. — Uno es dueño de las propias opiniones como es dueño de los peces, — esto es, en tanto que uno es dueño de un vivero. Hay que ir a pescar y tener suerte, — entonces se obtienen los *propios* peces, las *propias* opiniones. Hablo aquí de opiniones vivas, de peces vivos. Otros están contentos con poseer un gabinete de fósiles — y, en la cabeza, «convicciones». —

318.

Signos de libertad y no-libertad[231]. — Satisfacer todo lo posible por sí mismo, aunque sea imperfectamente, las propias necesidades, es la dirección que lleva a la *libertad de espíritu y de la persona*. El hacerse satisfacer, lo más perfectamente posible, muchas necesidades, incluso superfluas, — educa a la *no-libertad*. El sofista Hipias, que había hecho por sí mismo todo lo que llevaba por dentro y por fuera[232], corresponde por ello a la dirección que lleva a la más alta libertad del espíritu y de la persona. No importa que todo sea elaborado de manera igualmente buena y perfecta: el orgullo remeda las partes defectuosas.

319.

Creer en sí mismo. — En nuestra época se desconfía de cualquiera que crea en sí mismo; antaño bastaba para hacer que los demás creyesen en uno mismo. La receta para hallar *hoy* credibilidad es: «¡No te respetes! ¡Si quieres poner tus opiniones bajo una luz *creíble*, entonces empieza por incendiar tu propia cabaña!»

320.

Más rico y más pobre al mismo tiempo. — Conozco un hombre que se había acostumbrado ya desde niño a pensar bien de la intelectualidad de los hombres, es decir, de su verdadera dedicación a las cosas intelectuales, de su desinteresada preferencia por lo que fuese reconocido como verdadero y cosas parecidas, y a tener un concepto modesto, incluso bajo, de la propia mente (juicio, memoria, presencia de espíritu,

---

231 Cfr. FP II, 1.ª, 40 [3].

232 Cfr. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, ed. A. Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996, «Hipias», fr. 12, pp. 303-304.

fantasía). Se consideraba a sí mismo nada cuando se comparaba con los demás. Pero a lo largo de los años se vio obligado, primero una vez y luego cien, a cambiar de parecer sobre este punto, — podríamos pensar que con gran alegría y satisfacción de su parte. En realidad, hubo también algo de eso; pero «hay en ello no obstante», como dijo una vez, «mezclada una amargura del tipo más amargo, que no había conocido en la vida precedente: pues desde que valoro de manera más correcta a los hombres y a mí mismo con respecto a las necesidades intelectuales, mi inteligencia me parece menos útil; creo que es difícil hacer aún algo bueno con ella, pues la inteligencia de los otros no es capaz de aceptarlo: ahora siempre veo ante mí el terrible abismo que separa al dispuesto a ayudar siempre y al necesitado de ayuda. Y así me atormenta la necesidad de tener para mí la inteligencia y gozar de él solo, suponiendo que pueda serlo. Pero el *dar* proporciona más felicidad que el *tener*: ¡y qué es el más rico en la soledad de un desierto!»

321.

Cómo se debe atacar. — Las razones por las que se cree o no se cree en algo, sólo en rarísimos hombres son en general tan fuertes *como puedan serlo*. Normalmente, para sacudir la fe en algo no se necesita en absoluto hacer avanzar a la artillería pesada; con muchas personas ya se alcanza el objetivo atacando con un poco de ruido: de manera que a menudo bastan los petardos. Contra personas muy vanidosas es suficiente con *poner la cara* de un ataque pesadísimo: se ven tomadas muy en serio — y se rinden de buena gana.

322.

Muerte. — La segura perspectiva de la muerte podría mezclar en toda vida una exquisita y perfumada gota de ligereza — y en cambio vosotros, extravagantes almas de farmacéuticos, habéis hecho de ella una gota de veneno con mal sabor, ¡que vuelve repugnante la vida entera!

323.

Remordimiento. — Nunca dejar sitio al remordimiento, sino decirse en seguida: esto supondría añadir una segunda estupidez a la primera. — Si se ha hecho daño, piénsese en hacer algo bueno. — Si se es castigado por las propias acciones, sopórtese el castigo con el sentimiento de estar haciendo ya algo bueno: desanimando a los demás de caer en la misma locura. Todo malhechor castigado puede sentirse como un benefactor de la humanidad.

324.

Llegar a ser pensador[233]. — ¿Cómo puede uno llegar a ser pensador, si no pasa al menos la tercera parte de cada día sin pasiones, hombres ni libros?

[233] Cfr. FP II, 1.ª, 41 [46].

325.

El mejor medicamento. — Un poco de salud de vez en cuando es el mejor medicamento para el enfermo.

326.

¡No tocar![234] — Hay personas terribles que en vez de resolver un problema lo embrollan y lo vuelven más difícil de resolver para todos aquellos que se quieren ocupar de él. Quien no sabe darle al blanco se ruega que no tire.

327.

La naturaleza olvidada. — Hablamos de naturaleza y en ello nos olvidamos de nosotros: nosotros mismos somos naturaleza, *quand même*[235] —. Por tanto, la naturaleza es algo completamente distinto de las sensaciones que tenemos al llamarla con ese nombre.

328.

Profundidad y aburrimiento. — En los hombres profundos, como en los pozos profundos, pasa mucho tiempo hasta que algo que haya caído en ellos llegue a tocar el fondo. Los espectadores, que no suelen esperar bastante, fácilmente consideran a estos hombres como inmóviles y duros — o también aburridos.

329.

Cuando es el momento de prometerse fidelidad. — A veces nos perdemos en una dirección intelectual contraria a nuestro talento; por cierto tiempo luchamos heroicamente contra el viento y marea, y en el fondo contra nosotros mismos: nos cansamos, empezamos a respirar sofocadamente; lo que llevamos a término no da ninguna alegría, pensamos que hemos pagado demasiado caros esos éxitos. Más aún, nos *desesperamos* de nuestra propia fecundidad, de nuestro propio futuro, quizá ya justo en medio de la victoria. — Por fin, por fin *volvemos* atrás — y ahora el viento sopla *en* nuestra vela y nos empuja por *nuestro* rumbo. ¡Qué felicidad! ¡Qué *seguros* nos sentimos *de la victoria*! Sólo ahora sabemos lo que somos o lo que queremos, sólo ahora nos prometemos fidelidad y lo *podemos* hacer — como alguien que sabe.

330.

Profetas del tiempo. — Igual que las nubes nos dicen en qué dirección corren los vientos allí arriba sobre nosotros, así los espíritus más ligeros y libres hacen presagiar con sus direcciones qué tiempo hará. El viento en el valle y las opiniones del mercado de hoy nada dicen de lo que será, sino sólo de lo que ha sido.

---

[234] Cfr. FP II, 1.ª, 23 [68].
[235] «Pese a todo».

331.

Aceleración constante. — Esas personas que empiezan lentamente y que con dificultad se familiarizan con una cosa, a veces tienen luego la cualidad de la aceleración constante, — de modo que al final nadie sabe adónde podrá arrastrarlas la corriente.

332.

Las tres cosas buenas[236]. — Grandeza, tranquilidad, luz del sol — estas tres cosas comprenden todo lo que un pensador desea e incluso exige de sí mismo: sus esperanzas y deberes, sus exigencias en el campo intelectual y moral, incluso en la vida cotidiana y en el paisaje alrededor de su vivienda. A estas tres cosas les corresponden ante todo pensamientos que *elevan*, luego pensamientos que *tranquilizan*, y en tercer lugar pensamientos que *esclarecen,* — pero en cuarto lugar pensamientos que participan de estas tres cualidades, y en los cuales cada cosa terrenal se transfigura: es el reino en el que gobierna la gran *trinidad de la alegría.*

333.

Morir por la «verdad». — Por nuestras opiniones no nos dejaríamos quemar: no estamos tan seguros de ellas. Pero quizá lo hagamos para que nos esté permitido tener y cambiar nuestras propias opiniones.

334.

Tener la propia tasa. — Si queremos ser *considerados* exactamente por lo que *somos*, tenemos que ser algo que tiene *su propia tasa*. Pero sólo las cosas comunes tienen una tasa. Así, ese deseo es consecuencia o de una prudente modestia — o bien de una necia inmodestia.

335.

Moral para constructores. — Hay que quitar el andamiaje cuando la casa está ya construida.

336.

Sofocleísmo. — ¿Quién ha puesto más agua en el vino que los griegos? Sobriedad y gracia unidas — éste fue el privilegio de nobleza del ateniense en tiempos de Sófocles y después de él. ¡Lo imite quien pueda! ¡En el vivir y en el crear!

337.

El heroísmo. — El heroísmo consiste en hacer una cosa grande (o en *no* hacer, de manera grande, algo), sin sentirse en competencia *con* los otros, *ante* los otros. El hé-

[236] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [25] y 40 [16].

roe lleva siempre consigo el desierto y la sagrada y vedada zona de frontera, dondequiera que vaya.

338.

El doble en la naturaleza. — En algún paraje de la naturaleza nos descubrimos de nuevo a nosotros mismos, con un agradable escalofrío; es el caso más bello de un doble. — Cómo debe ser feliz quien tiene ese sentimiento precisamente aquí, en este aire de octubre constante y soleado, en ese travieso y feliz juguetear del viento de la mañana al atardecer, en esta purísima claridad y templadísimo frío, en todo el airoso y serio carácter de colinas, lagunas y bosques de esta meseta, que ha acampado sin miedo entre los horrores de las nieves eternas, aquí, donde Italia y Finlandia han estrechado una alianza y donde parece estar la patria de todos los tonos plateados de la naturaleza: — cómo debe ser feliz el que pueda decir: «hay en la naturaleza desde luego cosas más grandes y bellas, pero *ésta* es para mí íntima y familiar, consanguínea, incluso más que eso»[237].

339.

Afabilidad del sabio. — El sabio se comporta involuntariamente con los otros hombres tan afablemente como un príncipe y, a pesar de toda la diferencia de ingenio, posición o costumbre, fácilmente los tratará como iguales: algo que, en cuanto sea notado, se tomará muy a mal.

340.

Oro. — Todo lo que es oro no brilla. Es propia del metal más noble una radiación dulce.

341.

Rueda y freno. — La rueda y el freno tienen tareas diferentes, pero tienen también una igual: hacerse daño mutuamente.

342.

Molestias del pensador. — Todo lo que lo interrumpe en sus pensamientos (lo molesta, como se dice) el pensador tiene que mirarlo pacíficamente, como a un nuevo modelo que entra por la puerta para ofrecerse al artista. Las interrupciones son los cuervos que llevan comida al solitario.

343.

Tener mucho ingenio. — Tener mucho ingenio mantiene *joven*: pero hay que tolerar el ser considerado precisamente por esto *más viejo* de lo que uno es. Pues los hombres leen los rasgos del ingenio como huellas de la *experiencia de vida*, es decir, del

[237] Cfr. CO III, p. 361: carta 859, a F. Overbeck, 23 de junio de 1879.

haber vivido mucho y mal, del dolor, del error, del lamento. Por tanto: para ellos uno es más viejo y *peor* de lo que es, cuando se tiene y se muestra mucho ingenio.

344.

Cómo hay que vencer. — No se debe querer vencer cuando se tiene la perspectiva de superar al enemigo sólo por un *pelo*. La buena victoria tiene que alegrar al vencido, tiene que poseer algo de divino que ahorre la *vergüenza*.

345.

Ilusión de los espíritus superiores. — A los espíritus superiores les cuesta trabajo liberarse de una ilusión: pues se imaginan que despiertan la envidia de la mediocridad y son considerados como excepciones. Pero realmente ellos son considerados como superfluos y que, si faltasen, se podría prescindir de ellos.

346.

Exigencia de limpieza. — Cambiar las propias opiniones es para algunas naturalezas una exigencia de limpieza, igual que cambiarse de ropa: pero para otras naturalezas es una exigencia de su vanidad.

347.

Digno también de un héroe. — He aquí a un héroe que no ha hecho más que sacudir el árbol, en cuanto los frutos estaban maduros. ¿Y os parece demasiado poco? Mirad primero el árbol que ha sacudido.

348.

Según qué hay que medir la sabiduría. — El aumento de sabiduría se puede medir con exactitud según la disminución de bilis.

349.

Decir el error de manera desagradable. — No es del gusto de todos que la verdad sea dicha de manera agradable. Pero al menos que nadie crea que el error se convierte en verdad cuando se dice de manera *desagradable*.

350.

El lema áureo. — Al hombre se le han puesto muchas cadenas, para que desaprenda a comportarse como un animal: y en efecto se ha vuelto más templado, espiritual, alegre y sensato que todos los animales. Pero ahora aún sufre por haber llevado tanto tiempo las cadenas, por haberle faltado tanto tiempo el aire puro y el movimiento libre: — pero estas cadenas son, lo repetiré una y otra vez, esos errores graves y a la vez sensatos de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando sea superada también la *enfermedad de las cadenas*, la primera gran meta se habrá alcanzado com-

pletamente: la separación del hombre de los animales. — Ahora estamos dedicados a nuestro trabajo de quitar las cadenas y necesitamos para ello la máxima prudencia. Sólo *al hombre ennoblecido* puede serle dada *la libertad de espíritu*; sólo a él se le acerca *el aligeramiento de la vida* y pone bálsamo en sus heridas; él es el primero que puede decir que quiere vivir para la *alegría* y para ningún otro fin; y en cualquier otra boca su lema sería peligroso: *paz a mi alrededor y el disfrute de todas las cosas más cercanas*. — Con este lema para individuos, él se acuerda de una antigua, grande y emocionante palabra, que valía para *todos*, y que se ha quedado parada sobre toda la humanidad, como un lema y un símbolo, por la que debe perecer todo aquel que adorne demasiado pronto su bandera con ella, — por la que ha perecido el cristianismo. Aún *no es tiempo*, así parece, de que a *todos* los hombres les pueda pasar como a aquellos pastores que vieron aclararse el cielo sobre sí y oyeron esa palabra: «Paz en la tierra y a los hombres el disfrute mutuo»[238]. — Sigue siendo aún *el tiempo de los individuos*.

* * *

[238] Nietzsche cita por la traducción de Lutero, que difiere de la vulgata, cfr. *Lucas*, 2, 14. Cfr. además CO III, p. 322: carta 785, a A. Baumgartner 23/12/1878.

La sombra: De todo lo que has dicho, nada me ha gustado *más* que una promesa: vosotros queréis volver a ser buenos vecinos de las cosas más cercanas. Esto nos beneficiará también a nosotras, pobres sombras. Porque, debéis admitirlo, hasta ahora nos habéis calumniado con demasiadas ganas.

El caminante: ¿Calumniado? ¿Pero por qué no os habéis defendido? Teníais bien cerca nuestros oídos.

La sombra: Nos parecía precisamente que estábamos demasiado cerca de vosotros como para poder hablar de nosotras mismas.

El caminante: ¡Delicado! ¡Muy delicado! ¡Ah, sombras, sois «mejores personas» que nosotros, me doy cuenta!

La sombra: Y sin embargo nos llamáis «inoportunas» — a nosotros, que al menos sabemos hacer bien una cosa: callar y esperar — ningún inglés sabe hacerlo mejor. Es verdad, se nos ve muy, muy a menudo en el séquito del hombre, pero no en su servidumbre. Cuando el hombre huye de la luz, nosotras huimos del hombre: así de lejos llega nuestra libertad.

El caminante: Ay, mucho más a menudo la luz huye del hombre, y entonces vosotras también lo abandonáis.

La sombra: Yo te he dejado a menudo con dolor: para mí, que estoy deseosa de saber, muchas cosas del hombre se han quedado oscuras, porque no puedo estar siempre en torno a él. Pagaría el total conocimiento del hombre, siendo de buena gana incluso tu esclava.

El caminante: ¿Pero sabes tú o sé yo, si de esa manera no te volverías de repente de esclava en ama? ¿O si seguirías siendo esclava, pero llevarías, despreciando a tu amo, una vida de humillación y náusea? Contentémonos ambos con la libertad que a ti te ha quedado — ¡a ti *y* a mí! Pues la vista de un ser no-libre me amargaría las mayores alegrías; lo mejor se me haría repugnante, si alguien *tuviese* que compartirlo conmigo, — no quiero saber nada de esclavos a mi alrededor. Por tanto, tampoco me gusta el perro, el perezoso y coleante parásito, que sólo como siervo de los hombres ha llegado a ser «perruno», y al que suelen además elogiar diciendo que es fiel al amo y lo sigue como su…

La sombra: Como su sombra, así dicen. ¿Acaso hoy también yo te he seguido demasiado tiempo? Ha sido el día más largo, pero estamos ya en su final, ¡ten todavía un poco de paciencia! La hierba está húmeda, estoy tiritando de frío.

El caminante: Oh ¿ya es tiempo de separarse? Y al final tenía aún que hacerte daño: lo he visto, te has vuelto más oscura.

La sombra: He enrojecido, en el color en que puedo hacerlo. Me ha venido a la cabeza que a menudo he estado a tus pies como un perro, y que tú entonces…

El caminante: ¿Y no podría hacer todavía, a toda velocidad, algo que te gustase? ¿No tienes ningún deseo?

La sombra: Ninguno, salvo el deseo que el «perro» filosófico tuvo frente al gran Alejandro: quítate un poco del sol, tengo demasiado frío.[239]

El caminante: ¿Qué debo hacer?

La sombra: Avanza bajo estos pinos y mira alrededor hacia las montañas; el sol desciende.

El caminante: — ¿Dónde estás? ¿Dónde estás?[240]

---

[239] Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, «Diógenes de Sínope», 38 y 60, pp. 296 y 306.

[240] Cfr. FP II, 1.ª, 41 [31].

AURORA
Pensamientos acerca de los prejuicios morales

«Son tantas las auroras que aún no han lucido.»
*Rig Veda.**

Nueva edición
con un prólogo introductorio.

Leipzig.
Editorial de E. W. Fritzsche.
1887

* Nietzsche anota este verso en un cuaderno del invierno de 1880-81 (cfr. FP II, 2.ª, 9 [17]), cuaderno que se abría con el que en un primer momento iba a ser el título de *Aurora*: *El hierro del arado. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. Supuestamente extraído de un himno a Varuna del *Rig Veda*, no se ha logrado localizar la fuente; H. Köselitz le sugirió que lo empleara como lema, y Nietzsche, además, pensó en cambiar de título, conservando el subtítulo. Para más detalles, cfr. «prefacio».

PREFACIO

1. *AURORA*. EL TEXTO. CUÁNDO, DÓNDE SE ESCRIBE, Y OTRAS CIRCUNSTANCIAS

Aurora es un texto compuesto de 575 parágrafos independientes distribuidos en cinco partes o libros. Cada uno de los parágrafos lleva su título, mientras que los libros van numerados: «primero», «segundo», etc. Nietzsche los fue escribiendo a lo largo de 1880 en libretas de unos 10 x 15 cm que solía llevar encima en sus largos paseos y en las que —podemos deducir— hacía frecuentes anotaciones; quedaron sin publicarse otras 400 páginas de que hoy disponemos en la edición de los «fragmentos póstumos»[1]. A mediados de marzo de 1881 envió el manuscrito ya preparado al editor Schmeitzner, de Chemnitz; el libro, impreso por Teubner, de Leipzig, apareció a finales de junio del mismo año. En 1887 Nietzsche añadió un prólogo a los ejemplares restantes, y E. Fritzsch, de Leipzig, los publicó como 2.ª edición. Es ésta la que aquí se presenta.

En *Ecce Homo* Nietzsche arrimará *Aurora* a Génova[2]; sin embargo, en esos quince meses de gestación había estado viajando de un lado para otro: 1880 lo había comenzado en Naumburg, en la casa familiar; entre mediados de febrero y mediados de marzo había estado en Riva del Garda, y luego otros tres meses y medio en Venecia, donde entre mayo y junio había dictado a su amigo Köselitz lo que era una primera versión de *Aurora*, un cuaderno de 196 páginas en cuarto (16,2 x 22,1 cm), titulado en italiano *L'Ombra di Venezia*, con anotaciones procedentes de las dos libretas escritas en los meses anteriores; julio y agosto los pasará en Marienbad, septiembre de nuevo con su madre y su hermana; entre mediados de octubre y mediados de noviembre vivirá en Stresa, en el Piamonte, junto al Lago Mayor, y a continuación se instalará a pasar el invierno, un largo invierno, hasta finales de abril de 1881, en Génova.

Aurora nace, pues, a «la sombra de Venecia». Tanto Génova como Venecia significan mucho para Nietzsche en esta época: Venecia es la ciudad que siempre amará, y es también su «ciudad metafísica»[3]; así como la ciudad surge de la laguna y se afianza en ella, así la razón brota de la sinrazón. Esta idea está en el comienzo de *Aurora* y es su principio rector[4].

---

[1] Cfr. FP II, 2.ª, cuadernos 1-8, correspondientes a la época de *Aurora*.

[2] «...casi todas las frases de este libro están concebidas, *salieron del cascarón* en aquel laberinto de peñascos que hay cerca de Génova» (KSA VI 329).

[3] Cfr. E. Bertram, *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*, Berlín, George Bondi, 1918, p. 265.

[4] Cfr. M 1.

Algo de eso se halla también en las referencias a Génova de *Ecce Homo*: Nietzsche se compara a un «animal marino que toma el sol entre las peñas»[5]; híbrido, pues, como Venecia, de mar y tierra. Pero Génova es más. Si Venecia es el amanecer, Génova es el puerto de partida hacia la luz, el inicio de una aventura infinita, la persecución de un occidente que se nos cierra; es la ciudad de Colón, la ciudad de «los aeronautas del espíritu»[6]. *Aurora* se halla, pues, entre Venecia y Génova: Venecia representa el esquema metafísico que informa *Aurora*, más la promesa de incontables auroras aún por lucir; y Génova, que es la ciudad de los hombres libres[7], la pasión aventurera por el conocimiento.

En Marienbad, aunque el mes de agosto se lo pasó lloviendo, también estuvo contento, incluso feliz[8]; es allí donde pergeña el parágrafo que cerrará *Aurora*: condenados —nosotros, aeronautas del espíritu— a naufragar en lo infinito; y otro ciento de parágrafos, en sus paseos de ocho horas diarias.

Aurora es el fruto de su primer año de vida errante; fruto de jardinero, que lo cultiva[9], o mejor: de embarazada, que lo gesta, siendo el padre —como en el caso de nuestra mítica virgen— «el espíritu», esto es, los más grandes espíritus de la historia, con quien Nietzsche entretenía su soledad[10]. En mayo de 1879 la Universidad le había concedido una excedencia por razón de su mala salud, y una pensión que a Nietzsche le resulta suficiente para la vida austera que lleva. Pasa el verano en St. Moritz, y a principios de septiembre envía a su amigo Köselitz el manuscrito de *El paseante y su sombra* para que lo revise. Se publicará en diciembre de ese mismo año.

El caminante y su sombra, aun estando adscrito a la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, supone el inicio de un cambio respecto de lo anterior. Como nos dice en uno de sus primeros parágrafos, «tenemos que volver a ser *buenos vecinos de las cosas más cercanas*»[11] y olvidarnos de creer o de saber acerca de las «grandes cuestiones de la vida». Si la primera parte de *Humano, demasiado humano* había tratado de dar expresión conceptual, científica al pensamiento trágico, *El caminante y su sombra* implica cierto giro, y es que no son lo mismo el árbol de la ciencia y el de la vida[12]; por ello hay que volver a las cosas cercanas y no estar esperando a que la

---

[5] Cfr. KSA VI 329.

[6] Cfr. M 575, el último parágrafo, así titulado, que viene a acabar con esta idea: «¿Se dirá acaso algún día que también nosotros, *navegando hacia el oeste*, *esperábamos encontrar las Indias*, — y que la suerte quiso que naufragáramos en lo infinito?».

[7] A Génova le dedicará un parágrafo en *La gaya ciencia*: ciudad de «hombres osados y soberanos», de tal modo que «a la vuelta de cada esquina encuentras un hombre que se sostiene por sí mismo, que conoce el mar, la aventura y el oriente» y que «quisiera, con una admirable picardía de la fantasía, volver a fundar todo eso, por lo menos en pensamientos, poner su mano encima, introducir su sentido — aunque más no sea por el instante de una tarde soleada en el que su alma insaciable y melancólica siente por una vez la saciedad y puede mostrar a sus ojos sólo algo propio y no ya nada extraño». Cfr. más adelante FW 291.

[8] Cfr. carta n.º 49, a Köselitz, del 20 de agosto de 1880: CO IV, pp. 81 s.

[9] Cfr. M 382 y 560.

[10] Uno de los parágrafos más significativos y hermosos de *Aurora*, titulado «el egoísmo ideal», dice: «¿Hay alguna condición que sea más sagrada que la de la gestación? [...] ¡Éste es el verdadero *egoísmo ideal*: atender siempre y vigilar, con el alma tranquila, que nuestro estado fecundo *llegue a buen término*!» Cfr. M 522, que acaba con una razonable propuesta de tolerancia: «...¡Tengamos nosotros también nuestros antojos, y no se lo tomemos a mal a los demás cuando les toque a ellos!».

[11] Cfr. más arriba, WS 16; «wir müssen wieder *gute Nachbarn der nächsten Dinge* werden», KSA II 551.

[12] Cfr. KSA II 540.

ciencia nos despeje el terreno de las postrimerías o como, jocosamente dice Nietzsche, «las postrimerías y las anterioridades» del hombre[13].

Esos últimos meses de 1879 son de los peores de su vida: su salud empeora hasta el punto de que en la primera carta que escribe en enero de 1880 le confesará al Dr. O. Eiser: «Mi existencia es una carga terrible»; carga terrible que, no obstante, encontrará *consuelo* en sus «pensamientos y perspectivas»[14].

Su primer año de vida errante, a la busca siempre del clima que mejor le siente a su cuerpo, está marcado por la enfermedad y la soledad. La enfermedad no va a ser para Nietzsche sino acicate para perseguir la salud y entregarse a su tarea; la soledad, en parte impuesta por sus continuos desplazamientos, en parte elegida para poder dedicarse a lo que comienza ya a ver con cierta claridad —«cavar en su mina moral»[15], es decir, sacar a la luz lo que en punto a la moral constituye, alimenta a la persona Nietzsche, hijo al tiempo de su época—[16], será el otro ingrediente fundamental de su existencia que vendrá a informar la escritura de *Aurora*. La *soledad* es un tema que en la correspondencia se repite, sobre todo los últimos meses de 1880; insiste en llevar lo que él llama «una vida de buhardilla lo más anónima posible»[17] para poder llevar a cabo su obra. Es en soledad como liberamos nuestra plena naturaleza para que pueda centrarse en lo principal, anota por esas mismas fechas[18]; Nietzsche, además, es muy consciente de que el trato con el otro, al buscar la simpatía y el amor, le impide a uno ser lo suficientemente honesto como para servir a la verdad[19], y la verdad sigue siendo lo que le atrae con una fuerza que se convertirá en pasión. Quien quiera seguir su camino ha de aprender a estar solo: tal es el presupuesto de Nietzsche en la época de *Aurora*. ¿Hacer de la necesidad virtud? Cierto. En eso consistirá el *amor fati*.

La búsqueda de la verdad es el rasgo fundamental del «espíritu libre»[20]. En *Aurora* esta búsqueda se ha convertido ya en «pasión por el conocimiento», *passio nova* que exige la honestidad y la justicia. Y lo primordial —hay que insistir— es la búsqueda, el viaje; el pensamiento —viene Nietzsche a descubrir— es un viaje, un viaje por el aire, de los espíritus, un sobrevolar el mar que rodea la firme tierra de lo establecido en pos de sus fundamentos — presumiblemente podridos, como las estacas de Venecia—, y de sus posibilidades futuras.

2. QUÉ SUPUSO PARA NIETZSCHE... AURORA: DIOSA TUTELAR

Si bien es cierto que *Aurora* será el libro de Nietzsche que menos atención ha recibido, para él mismo fue una de sus obras básicas y fundamentales. En *Ecce Homo*,

---

[13] Cfr. KSA II 550.

[14] Cfr. CO IV, p. 53; las cartas de noviembre y diciembre de 1879 (cfr. CO III) hacen continua referencia a su mala, malísima salud.

[15] Cfr. carta n.º 40, a Köselitz, del 18 de julio de 1880: CO IV, p. 74.

[16] Nietzsche tiene la impresión de estar desnudándose en sus últimos libros, de estar exhibiendo su esqueleto moral, sus «órganos más básicos»; cfr. la carta n.º 143, a Köselitz, de finales de agosto de 1881: CO IV, p. 152.

[17] Carta n.º 64 a Köselitz, del 17 de noviembre de 1880: CO IV, p. 91.

[18] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [90]; cfr. también M 177, sobre «el aprender a estar solo».

[19] Cfr. carta n.º 49 a Köselitz, del 20 de agosto de 1880: CO IV, p. 81.

[20] M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, p. 93; efectivamente, el verano de 1877 había anotado Nietzsche: «Paul Winkler, 1685. "El hombre es sabio mientras busca la verdad; pero cuando pretende haberla encontrado, se convierte en un loco"», FP II, 1.ª, 23 [158].

es la obra a la que más páginas dedica Nietzsche, así como un trato muy especial. Pero no sólo *a posteriori*, también en el momento de componerla y publicarla es plenamente consciente de que supone un acontecimiento: no sólo sabe que el contenido de *Aurora* es muy importante, sino que lo ve como algo único y especial; en carta a su editor, Schmeitzner, dice: «Este libro es lo que se llama "un paso decisivo" — un destino, más que un libro»[21]. Y a su hermana le confiesa, además, que le produce una gran emoción[22]. Tan es así, tan convencido está de su valor que a su buen amigo Overbeck no tiene empacho en anunciarle: «Este es el libro que probablemente quedará ligado a mi nombre»[23].

Muy seguramente lo que Nietzsche está percibiendo de novedoso en *Aurora* es su carácter revulsivo. *Aurora* responde a una cuestión clarísima: indaga la procedencia de los valores morales del cristianismo, un «problema *de primer orden*, puesto que condiciona el futuro de la humanidad»[24], y es eso lo que le lleva a iniciar «su campaña contra la moral»[25]. Lo que Nietzsche escribe en *Ecce Homo* puede tomarse por una elaboración posterior; al publicarse *Aurora*, no obstante, Nietzsche sabía muy bien lo que había hecho; sabía que estaba en el principio de algo: «es el principio de mis comienzos — ¡*cuántas cosas* tengo aún ante mí! ¡y cuántas sobre mis espaldas!», le participa a Overbeck, tras haber declarado *Aurora* «una de las bebidas (espirituosas y) espirituales —es la gracia que *geistig* tiene— más potentes» que conoce[26]. *Aurora* es el germen de lo que surgirá en los años venideros, y eso es así porque en *Aurora* está ya presente el método genealógico[27] y la transvaloración de los valores. Tras haber escrito el Zaratustra se dará cuenta de cómo *Aurora* (junto con *La gaya ciencia*) vendría a ser un ¡comentario previo! a *Así habló Zaratustra*[28]. *La genealogía de la moral* y hasta *El Anticristo* tendrán también en *Aurora* su venero.

Una vez que el libro ha sido publicado y comienza a llegar a sus familiares y amigos, en julio de 1881, Nietzsche muestra su temor de que el revulsivo resulte también repulsivo, no sólo a su madre y su hermana[29], sino incluso a sus mejores amigos[30], y aun al propio Köselitz, que ya lo conocía por haber colaborado en la redacción y corrección: «Querido amigo, se me ha ocurrido que esa continua confrontación interna con el *cristianismo* que hay en mi libro le resultará inevitablemente extraña e incluso violenta; pero es el mejor ejemplo de vida ideal que he conocido de verdad»[31], «... desde niño hice en mi interior no pocos esfuerzos para realizar sus ideales; si bien al final con el resultado de lo completamente imposible»[32].

---

[21] Carta n.º 85, a Schmeitzner, del 23 de febrero de 1881: CO IV, p. 106.

[22] «Es un libro *decisivo*, no consigo pensar en él sin sentir una gran emoción». Carta n.º 102, a su hermana, del 10 de abril de 1881: CO IV, p. 121.

[23] Carta n.º 92, a Overbeck, del 18 de marzo de 1881: CO IV, p. 110.

[24] Cfr. KSA VI 330: EH, *Aurora* 2.

[25] Cfr. KSA VI 329: EH, *Aurora* 1: «Con este libro comienza mi campaña contra la *moral*».

[26] Carta n.º 139, a Overbeck, 20-21 de agosto de 1881: CO IV, p. 147.

[27] Cfr. la «introducción al volumen III», en particular el punto 1.3.

[28] Cfr. la carta a Overbeck del 7 de abril de 1884: «Al releer *Aurora* y *La gaya ciencia* me he dado cuenta de que en estas obras difícilmente se hallará una sola línea que no pueda servir de introducción, preparación y comentario al citado Zaratustra. Está claro que he escrito el comentario *antes que* el *texto*.» CO IV, p. 452.

[29] Cfr. las cartas n.º 114, 116, 131: CO IV, pp. 128 s., 140 s.

[30] Cfr. la carta n.º 120, a Rohde, del 4 de julio de 1881: CO IV, p. 132; la carta n.º 123, a Overbeck, del 8 de julio de 1881: CO IV, p. 135.

[31] Carta n.º 132, a Köselitz, del 21 de julio de 1881: CO IV, pp. 141 s.

[32] Carta n.º 133, a Overbeck, del 23 de julio de 1881: CO IV, p. 142.

Si bien, efectivamente, *Aurora* es una crítica demoledora del cristianismo, porque lo desmonta fundamentalmente desde dentro, el trato que al cristianismo se le da no es malévolo. «No hay malicia en *Aurora*», dice J. Young en su reciente biografía intelectual de Nietzsche[33]. No hay malicia porque Nietzsche no considera el cristianismo desde otra posición moral, sino en el buen entendido de que el ser humano forma parte de la naturaleza, que no es ni buena ni mala, y ha dejado de ser una «mancha», como con tanta frecuencia se le ha considerado, en particular por parte del cristianismo. Este es uno de los aspectos que va a distinguir a Nietzsche de sus más inmediatos maestros, como son Rée y La Rochefoucauld[34]. Por ello en *Ecce Homo* pintará *Aurora* como un «libro luminoso y benévolo»[35], de «olores amables», en que no hay «una sola palabra negativa»[36], llegará a decir; «un libro que *dice sí*, [que] derrama su luz, su amor y su ternura no más que sobre cosas malas, devolviéndoles otra vez el "alma"»; en él «no se ataca a la moral, simplemente deja de tenérsele en consideración»[37]. K. Ansell-Pearson, en su epílogo a la edición de *Dawn*, en las obras completas que la Universidad de Stanford está publicando en inglés, señala que *Aurora* es uno de sus libros «más alegres o resplandecientes», *sunniest*[38].

Ciertamente, el título apunta a eso. *Morgenröthe* es la coloración roja o rojiza del cielo cuando va a salir el sol, al amanecer; es la primera luz, el anuncio del nuevo día, y vale como símbolo, por lo tanto, de la aparición de algo nuevo, de algo luminoso y alegre, en cualquier caso de un nuevo comienzo. Y esto es lo que acaba convenciéndole a Nietzsche para tomarlo por título. En un principio tenía pensado otro: todavía en el cuaderno M II 2, del invierno de 1880-81, que en su mayor parte contiene versión en limpio de gran parte de los parágrafos de *Aurora*, el título previsto era *Die Pflugschar*, «El hierro del arado», con el mismo subtítulo de «pensamientos acerca de los prejuicios morales»[39]. En el curso de la correspondencia con Köselitz, este le envió la exclamación que acabaría convirtiéndose en el epígrafe, «¡Son tantas las auroras que aún no han lucido!», y Nietzsche pensó en cambiar el título por el de *Una aurora*[40]. Esto, el 9 de febrero de 1881; tras darle algunas vueltas decidió suprimir el artículo: «Todo título debe ser ante todo *citable*: por lo tanto —escribe Nietzsche a Köselitz—, tenemos que cambiar, no "Una aurora" sino sólo: Aurora. Así también sonará menos pretencioso»[41].

---

[33] J. Young, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge, Cambrige UP, 2010, p. 298.

[34] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [382]: «Hasta ahora ha habido quien glorifica al hombre y quien lo denigra, bien que ambos desde un punto de vista *moral*. La Rochefoucauld y los cristianos encontraban *espantoso* el aspecto del hombre: se trata de un juicio moral ¡mas no se *conocía* otro! Nosotros lo incluimos en la naturaleza, que no es ni mala ni buena, y no lo encontramos ni siempre espantoso, que todo el mundo lo aborrezca, ni siempre hermoso, que todo el mundo lo ensalce. ¿Qué significan aquí hermoso y espantoso? Lo complicado conforme a fines que confunde y engaña al entendimiento, lo que de escamoteo hay en ello; luego, la facilidad de expresión y el poder de la propia expresión: el gran rodeo de sus planes e ideales. Su historia. Su manera de extasiarse. Supone un estudio sin fin, ¡este animal! No es una mancha en la naturaleza, eso es algo que hemos puesto nosotros antes. Hemos tratado esa «mancha» de manera demasiado superficial. Se requieren ojos de holandés para descubrir también aquí la belleza.»

[35] KSA VI 333: EH, La gaya ciencia 1.

[36] KSA VI 329: EH, Aurora 1.

[37] KSA VI 330: EH, Aurora 1.

[38] F. Nietzsche, *Dawn*, Stanford, Stanford UP, p. 363.

[39] Cfr. FP II, 2.ª, 9 [0].

[40] Carta n.º 80, a Köselitz, 9 de febrero de 1881: CO IV, p. 101.

[41] Carta n.º 94, a Köselitz, 20 de marzo de 1881: CO IV, p. 112.

El título primero, «El hierro del arado», lo venía Nietzsche arrastrando como posible título ya desde la (no realizada, sí programada) quinta «intempestiva», es decir, desde el verano de 1876[42]. Venía allí a sustituir a otra idea previa, *Der Freigeist*, «el espíritu libre»[43]; sería, así, el origen de lo que se acabaría llamando *Humano, demasiado humano*. Para el texto que sería *Aurora* seguía conservando cierta pertinencia, puesto que, como anotaba ya en septiembre de 1876: «La reja del arado atraviesa el terreno duro y el blando, pasa por lo que está más arriba y por lo que está más abajo y los aproxima»[44]. Y ese dar la vuelta a la tierra, sacando la de dentro para dejarla fuera, y así airearla y que de nuevo pueda ser fértil se parece —cierto es que sólo *se parece*— a «la labor de honduras» que Nietzsche practicará en *Aurora*. El nuevo título tiene muchas más resonancias, y más claras[45]. Denota, por de pronto, un momento del día, pero también un estado de ánimo prometedor; anuncia, por lo menos, un pensamiento volcado hacia el futuro, arraigando, al mismo tiempo, en la Antigüedad, aunque sólo sea por la coincidencia con el epíteto de Eos, «la de los dedos rosados», que es el modo como se refiere Homero a la aurora una veintena de veces en la *Odisea*. Hay que tener en cuenta que «aurora», en castellano, si acaso, lo que nos dice es el dorado de las primeras luces, dejando de lado esas primeras tintas vermellas, anteriores a la luz dorada, que los días despejados anuncian, enfrente del sol, su salida. «Una aurora» tiene para Nietzsche «la *ventaja* de *hacer presagiar* un aire *más agradable* en el libro y que se lea con una actitud diferente; beneficia al libro, ¡sin esta pizca de perspectiva matinal se volvería *demasiado sombrío*!», aunque por otro lado le resulte «demasiado exaltado, orientalizante» y un poco «arrogante»[46]. Luego, al quitarle el artículo, entiende que suena «menos pretencioso»[47]. De presunción —*una* aurora— pasa a ser diosa tutelar: *Aurora*.

3. QUÉ TIENE AURORA DE PARTICULAR. LECTURA PROFUNDA. TRES ASUNTOS

¿Por qué Nietzsche sentía tanto aprecio por *Aurora*, hasta el punto de señalárselo a Brandes como prueba de su madurez intelectual?[48]. ¿Por qué, por el contrario, no ha hallado entre los estudiosos especial eco durante al menos 100 años? Comenzaré por la segunda cuestión, especulando un poco. 1) Está dividido en cinco libros pero estos, a diferencia de *Humano, demasiado humano*, no llevan títulos; y tampoco se adivina de primeras si cada libro tiene o no un tema particular concreto. 2) No alberga entre sus páginas ninguna noción, ningún concepto que resulten novedosos y permitan al menos «identificar» a Nietzsche; algo del estilo de «voluntad de poder», «eterno retor-

---

[42] Cfr. FP II, 1.ª, 17 [105].

[43] Cfr. FP II, 1.ª, 16 [11].

[44] FP II, 1.ª, 18 [62].

[45] Acerca de *Die Pflugschar* puede verse D. Large, «Nietzsche's Helmbrecht, or: How to Philosophise with a Ploughshare», *Journal of Nietzsche Studies* 13 (1997), pp. 3-22.

[46] Carta n.º 83, a Köselitz, del 22 de febrero de 1881: CO IV, p. 103.

[47] Carta n.º 94, a Köselitz, del 20 de marzo de 1881: CO IV, p. 112.

[48] «Mi espíritu incluso comenzó en esa época horrible a *madurar*: lo demuestra *Aurora*, que escribí en Génova durante un invierno de miseria increíble, alejado de médicos, amigos y familiares. Este libro es para mí una especie de «dinamómetro»: lo redacté con un *minimum* [mínimo] de fuerza y de salud.» Carta del 10 de abril de 1888: CO VI, p. 145.

no» o «Dios ha muerto». 3) Los asuntos, los temas que va tocando o tratando no están ordenados de manera lineal ni sistemática, lo que lleva a veces a pensar que *Aurora* es un batiburrillo[49]. 4) No presenta ninguna propuesta definitiva o tajante acerca de la filosofía o de la vida. 5) En fin, el *tono* es demasiado contemplativo, benévolo, tolerante para quien está más acostumbrado a sus últimas obras, o a las primeras. Nietzsche en *Aurora* se presenta como un «aeronauta del espíritu» pero también como una madre dulce y comprensiva, y esto parece haber desconcertado a los lectores[50].

Quizá porque *Aurora* exige lectores especiales, que sepan leer *bien*: «lenta, profunda, respetuosa, cuidadosamente, con cierta malicia y las puertas siempre abiertas, con sensibilidad en la mirada y en el tacto...»[51]. *Aurora* no es un ensayo ni mucho menos un tratado de filosofía; en uno de sus parágrafos, titulado «Digresión», se nos dice en qué condiciones ha de leerse: «Un libro como éste no es para leerlo todo seguido ni en voz alta, sino para abrirlo al azar, en especial mientras se pasea o se está de viaje; hay que poder meter y sacar la cabeza de él una y otra vez y no hallar en derredor nada habitual»[52].

Probablemente sea *Aurora* el libro en que Nietzsche halla la madurez en su escritura, y sea ésta una de las razones por las que el libro no haya acabado de entenderse. *Humano, demasiado humano* organiza los parágrafos bajo títulos que de algún modo los ordenan y sistematizan; *Aurora*, ya sabemos, prescinde por completo de tal recurso: es un libro para leer andando, de viaje, en movimiento. ¿Qué quiere decir esto? Si Nietzsche escribía esos parágrafos independientes, es porque no podía robarle sino unos minutos a su cerebro enfermo, ¡es cierto!, pero haciendo de la necesidad virtud descubrirá una manera nueva de escribir y de pensar, a base de esas píldoras de contenido denso y en principio autosuficientes, aunque siempre abiertas a vincularse con otras, de tal manera que van tejiendo un sentido complejo por el que podemos transitar de manera equiparable a como nos movemos por el mundo. En realidad, de ese modo Nietzsche logra por medio de la palabra llevarnos al mundo, insertarnos en él y en él orientarnos.

Su existencia, las diferentes experiencias que le van dando que pensar son fragmentos de sentido que jamás agotan lo que ha sucedido. Si convenimos en llamar *aforismos*, dicho sea en el sentido más lato de la expresión, a los parágrafos de diferente clase, desde la sentencia hasta el pequeño ensayo, que componen *Aurora* (y otras obras), vemos que el aforismo nietzscheano se caracteriza a) por su brevedad y densidad, esto es, por su potencia significante, lo que deja un amplio margen a la interpretación; b) por sacar de su sitio las palabras, produciendo así un efecto de sorpresa y desconcierto que a su manera invita a que el lector piense por su cuenta, en vez de adoctrinarlo. Por ello, como apunta W. Stegmaier, es «la única forma realista y honesta» de filosofar[53]. La organización del libro, y *Aurora* es su primer experimen-

---

[49] En una reseña de hace 25 años señalaba A. Danto cómo no hay modo de encontrar un principio de organización en *Aurora*, si bien lo ve «un tanto menos disperso», *considerably less sprawling*, que *Humano, demasiado humano*; cfr. A. Danto, «Nietzsche's *Daybreak*», en R. C. Solomon y K. M. Higgins (eds.), *Reading Nietzsche*, Oxford, Oxford UP, 1988, p. 187.

[50] Dejo de lado la consideración por parte de ciertas lecturas de Nietzsche de «obras de transición» que durante tanto tiempo ha afectado a las tres de este «período intermedio»; al respecto, cfr. la «introducción al volumen III», punto 1.2.

[51] M prólogo 5.

[52] M 454.

[53] W. Stegmaier, *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2011, p. 102.

to en ese sentido, es lo que dota de contexto o contextos a esos parágrafos independientes o aforismos; componiéndolos cuidadosamente va creando Nietzsche una trama de significación que por estar abierta y viva resulta muy poderosa[54].

Se parecen por ello más al procedimiento de orientación con que nos manejamos en la vida real y cotidiana que a la estructuración racional y sistemática de un tratado. Con los aforismos nietzscheanos se guía uno como con los puntos de referencia habituales: «ninguno de ellos es plenamente comprensible por sí mismo ni enseña nada universal pero en sus remisiones nos orientan»[55].

Unos versos de W. Stevens evocan, nos sugieren el tipo de lectura profunda que Nietzsche espera de sus textos: «La casa en silencio y el mundo en calma [...] El lector se hace libro»[56], y —como nos decía en M 454, «Digresión»— comienza con la lectura a trazarse, a tramarse un mundo, a recorrerlo, a vivir en él: «... y no hallar en derredor nada habitual».

Nietzsche exige, por lo tanto, la *participación* del lector; si éste quiere llegar a entenderlo, ha de pensar, interpretar y aun adivinar. Y esto en tiempos de aceleración y superficialidad como los nuestros no es nada fácil; ¡ya en los tiempos del propio Nietzsche era una exigencia excesiva![57]. La escritura de Nietzsche se acerca al estilo hablado, conservando de él la viveza, el ingenio, su carácter figurativo y una impronta siempre personal, dando a las palabras corrientes un peso nuevo, sin renunciar por ello al aliño y el pulido, a la prestancia del estilo escrito[58]; como dice Schlaffer: elabora la «imperfección natural» del habla hasta lograr una «musicalidad poética perfecta»[59].

Obviamente no es sólo la escritura lo que hace a *Aurora* tan particular, con ser esto fundamental[60]; es también su contenido. Sin poder extenderme al respecto, diría que son tres los asuntos importantes, propios de *Aurora*: 1) la crítica de la moral, 2) una nueva concepción del yo, 3) la pasión por el conocimiento.

1. Ya sabemos que la procedencia de los valores morales era para Nietzsche una cuestión de primer orden. *Aurora* viene a mostrar cómo el origen de todo lo que la tradición moral y cristiana considera sagrado es de todo punto irracional, y aun vergonzoso —*pudenda origo!*—, fruto de una larga historia de *troquelado* del ser humano[61]. Peculiar de *Aurora* es la desfundamentación —el desfondamiento— de la moral que de ese modo se lleva a cabo. En *Humano, demasiado humano* cuestionaba la

---

[54] Léanse, por ej., el primero y el último de los parágrafos de cada libro; sólo con eso comienza ya a crearse una trama que nos va acercando a la obra.

[55] *Ibid.*, p. 103.

[56] «The house was quiet and the world was calm / The reader became the book [...] / Summer night is like a perfection of thought / The house was quiet because it had to be» son algunos de los versos del poema del mismo nombre, que forma parte de *Transport to Summer*, colección de poemas de 1947.

[57] Cfr. M prólogo 5.

[58] «*Estilo escrito y estilo hablado*. El arte de escribir requiere ante todo *sustitutivos* para los modos de expresión que sólo el hablante posee: es decir, los gestos, los acentos, los tonos, las miradas...» KSA II 600.

[59] H. Schlaffer, *Das entefesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, Múnich, Hanser, 2007, p. 83.

[60] No hay olvidar que para Nietzsche, como para Buffon —y no es mero esteticismo, pues que «escribir bien es, a la vez, pensar bien, sentir bien y expresarse bien» (en su *Discours sur le style*, leído en su recepción en la Academia Francesa en 1753)—, es el *estilo* lo que hace a la persona; en FW 290 hablará de la unidad de estilo en el configurar de la persona: desconfianza ante contenidos, o poca importancia...

[61] Cfr. la «introducción al volumen III», punto 2.3.

existencia de una motivación no egoísta, pero *no* el *valor* de tal motivación; aquí sale a la luz una preocupación cada vez mayor por el «culto de la filantropía» que, con su interés por eliminar todo riesgo y sufrimiento de la vida, amenaza acabar con el individuo, «debilitarlo y anularlo»[62], transformando a la humanidad en arena[63]. *Humano, demasiado humano* estaba más cerca de Rée[64] y de los utilitaristas ingleses, que habían sido sus mentores, junto con los moralistas franceses, en la indagación de los sentimientos morales; pero Nietzsche se va alejando de ellos y aunque no critica directamente a su amigo, sí que arremete contra Spencer: a) rechaza su optimismo — que la moralidad consista en la adaptación creciente de acciones a fines, que «nuestras intuiciones morales son el resultado de la acumulación de experiencias de utilidad»—[65]; b) y su creencia en que la evolución humana suponga el progreso del egoísmo al altruismo. — Para Nietzsche tal evolución comporta el debilitamiento del ser humano, la conversión de la humanidad en «*papilla suave,* [en] *arena blanda*»[66]. *Aurora* niega que el origen de la moral tenga que ver con la utilidad —«con la utilidad jamás se aclara la necesidad de que algo exista»—[67], haciendo hincapié, en cambio, en el papel de lo erróneo e irracional. Y desmonta la moral de la compasión y la adaptación social ejemplificada por Spencer[68].

2. Trata de ese modo de salvar al individuo, de liberar la *individualidad auténtica*[69]. Bien que dicha individualidad es, frente a la noción moderna de sujeto (de Descartes hasta Kant) precisamente *divisa*: no hay sujeto de una pieza sino una colección de pulsiones en lucha; fundamentalmente *inconsciente*: la conciencia, como nos dirá en el famoso parágrafo 119, «no es sino el comentario más o menos fantástico a un texto desconocido, tal vez imposible de conocer, pero que ha sido sentido»; carente, por lo tanto, de autoconocimiento y de autonomía. *Aurora* desmonta brutalmente, sin posibilidad alguna de recomposición, la imagen divinizada que el hombre moderno había querido hacerse de sí mismo[70].

---

[62] M 132.

[63] M 174: «Esa pretensión desmedida de limar todas las aristas y asperezas de la vida, ¿no es la mejor manera de convertir a toda la humanidad en *arena*? ¡Arena! ¡Arena pequeña, blanda, redonda, infinita! ¿Es ése nuestro ideal, el heraldo de las afecciones simpáticas?».

[64] De Rée (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Schmeitzner, Chemnitz, 1877, p. VIII) toma la idea que guía sus análisis de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*: «El hombre moral no está más cerca que el hombre físico del mundo inteligible (metafísico) — puesto que el mundo inteligible no existe.» Nietzsche lo cita (en parte) en MA 37 (KSA II 61) por primera vez y seguirá citándolo hasta *Ecce Homo* (KSA VI 328).

[65] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [456].

[66] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [163].

[67] M 37.

[68] Trata este asunto de manera más específica P. Franco, *Nietzsche's Enlightenment. The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, pp. 58-61; cfr. también la «introducción al volumen III», en particular el punto 2.2.

[69] Cfr., por ej., M 105.

[70] «Es mitología el creer que, después de haber dejado u olvidado esto o aquello, llegaremos a encontrar nuestro verdadero yo [*Selbst*]. Perdemos así el tiempo retrocediendo hasta el infinito: cuando el asunto es ¡*hacernos a nosotros mismos*, *darse* una forma a partir de todos los elementos! — Siempre ¡el del escultor! ¡Un hombre productivo! *No* llegaremos a ser nosotros *mismos* por medio del conocimiento, sino ¡por medio de la práctica y teniendo un modelo! ¡El conocimiento tiene como mucho el valor de un medio!» FP II, 2.ª, 7 [213]. Safranski desarrolla de manera especial este punto: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Francfort d. M., Fischer, 2002, cap. X; cfr. asimismo la «introducción al volumen III», punto 2.4.

3. El tercer rasgo que define lo propio de *Aurora* es la *pasión por el conocimiento* que viene encarnar[71]. La pasión por el conocimiento es la forma que toma en *Aurora* el «espíritu libre», marcando así un giro patente respecto de *Humano, demasiado humano*. En este lo que Nietzsche proponía era la superación de las pasiones; la dedicación al conocimiento iba acompañada de cierta moderación. Liberar el espíritu parecía librarse también de las pasiones. En *Aurora* se acepta y alimenta la pasión del conocimiento, que fomenta una virtud nueva, la honestidad, y en ella se ve precisamente lo que lleva a suprimir la moral: «la verdad ante todo». «El conocimiento se ha convertido en nosotros en pasión que no se asusta ante ningún sacrificio y que en el fondo nada teme salvo su propia extinción; [...] ¡Quizá incluso sucumba la humanidad por causa de esta pasión por el conocimiento!»[72]. La alternativa que Nietzsche se plantea es: o la pasión o la debilidad, ¿qué es preferible? Es dicha pasión la que impele a los *aeronautas del espíritu*, cuya pintura viene a cerrar el libro, abriendo justamente para ellos el espacio de una comunidad y del futuro.

4. UN MODO NUEVO DE FILOSOFAR

Aurora supone un cambio radical en la concepción de lo que sea la *filosofía*: no es un tratado teórico, no es una doctrina sino que es la puesta en obra de la *investigación* —«nosotros, los investigadores», dice en M 432— a que Nietzsche somete su existencia, poniendo a prueba sus convicciones, experimentando otras posibilidades[73]; se suele decir que la suya es una «filosofía experimental», yo añadiría «...y de la experiencia»[74]. *Aurora* supone un modo nuevo de filosofar —de pensar y de expresar el pensamiento—, con la intención de devolver la *vida* a la filosofía. De ahí también el que exija un lector nuevo, diferente: alguien que lo lea como el texto fue escrito, de a pocos, y lo ponga a prueba en su propia existencia, puesto que se está hablando de experiencias vitales.

En cierto modo Nietzsche viene a realizar en *Aurora* aquello que se proponía ya en *Sobre verdad y mentira...*, de 1873: devolver a la palabra su carácter metafórico, esto es, su potencia figurativa, su *vitalidad*. Allí, al sustraer al lenguaje de su supuesto origen lógico, puesto que lo que está a su base es la metáfora, es decir, un acto creativo, una actuación y una relación estética con el mundo, pues eso es lo que supone la capacidad de ver semejanzas, se iniciaba de rechazo el desmontaje radical de las principales categorías metafísicas. En *Aurora* Nietzsche no sólo repite el mismo gesto, la misma operación sobre los fundamentos de la moral, sino que a la vez logra dotar al lenguaje de esa pregnancia y esa vitalidad que tan peculiar lo hace. Es por eso un texto que se halla entre la filosofía y la creación literaria, entre el conocimiento y la sabiduría.

---

[71] Ya en 1975 Montinari veía en ella «un himno» a dicha pasión (M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, p. 105); la mayoría de los estudiosos han seguido insistiendo en ello, si bien es M. Brusotti quien más a fondo ha estudiado la cuestión: de Brusotti puede leerse «Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*», en *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 199-225; o su monografía *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von* Morgenröthe *bis* Also sprach Zarathustra, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1997.

[72] M 429.

[73] Cfr. M 164, 453 y 501.

[74] Cfr. M 553, donde Nietzsche presenta la filosofía «...instinto de una dieta personal [...] Un instinto que, dando un rodeo por mi cabeza, busca el aire, la altura, el tiempo, el tipo de salud que son los míos».

J. Young llega al extremo de considerar *Aurora* «un texto para meditar», «a spiritual *resource*»[75]. Si tenemos en cuenta que Nietzsche está pensando su vida y tratando de hacerla suya, se entenderá que tal recorrido personal pueda servirnos de modelo a los demás, inspirarnos por momentos, acompañarnos en nuestro propio camino[76]. Por eso mismo es un texto también para la acción, para la vida; es un texto que, inspirado en buena medida por Epicuro, lo que pretende es librarnos del miedo y de la angustia por la existencia[77], de la opresión que la culpa y la amenaza del castigo instilan en nuestra vida[78], y recuperar —o aprender a encontrar— el buen humor, la calma[79]. El tono de *Aurora*, en palabras de R. Roos, refleja «un clima muy particular, [...] una especie de felicidad nostálgica y de melancolía tierna, una altivez risueña y serena»[80]; una *Heiterkeit* que, en palabras de Chamberlain, es «una peculiar serenidad intelectual que suele estallar en euforia y furia, desprecio y éxtasis»[81]. Su ideal, confesado más tarde en *Ecce Homo*[82], pero aquí ya reconocible, es: *ridendo dicere severum*, esto es, «decir riendo o burlándose cosas serias y verdaderas» — y es que... ¡la moral ha muerto!

5. ESTA TRADUCCIÓN

Ésta, querido lector, que tienes en tus manos será probablemente la mejor versión de *Morgenröthe* que puedas encontrar en castellano; desde luego, es la mejor de las que yo conozco..., ¡y he revisado unas cuantas!

Mi primera intención era aprovechar los logros y hallazgos que pudiera encontrar en ellas; siempre son de agradecer los consejos, las sugerencias, las ocurrencias ajenas. Esperaba también descubrir, y así poder evitarlos, los errores más evidentes en que todo traductor incurre. Y efectivamente ha habido palabras, frases, soluciones que he podido disfrutar de tales versiones; pero, sobre todo —lo que es más que lamentable—, he descubierto infinidad de errores que esquivar. Todo ello, sobre todo los aciertos, es algo que debo y quiero agradecer a los que me han precedido; cuánto más cuando me han permitido convencerme sin lugar a dudas de la necesidad de una traducción *fiable* de *Aurora*, hasta hoy, que yo sepa, inexistente.

Son cuatro las traducciones de *Aurora* que he tenido sistemáticamente en cuenta:

1) la de Ovejero y Maury, de 1932, en las así llamadas «Obras Completas» que en aquellos años editó Aguilar;
2) la de P. González Blanco, publicada por Olañeta en 1979;

---

[75] J. Young, *op. cit.*, p. 297.

[76] Sobre el «hacerse a sí mismo», cfr. Young, *op. cit.*, pp. 304-307.

[77] Cfr. M 72.

[78] Cfr. M 78, 202, 240 y 563.

[79] Cfr. M 501.

[80] R. Roos, «Nietzsche et Epicure», en J.F. Balaudé, P. Wotling (eds.), *Lectures de Nietzsche*, París, Le Livre de Poche, 2000, p. 285: «un climat très particulier, [...] une sorte de bonheur nostalgique et de tendre mélancolie, une fierté souriante et sereine».

[81] L. Chamberlain, *Nietzsche in Turin. An Intimate Biography*, Nueva York, Picador, 1998, p. 10: «a peculiar intellectual serenity which frequently breaks out into exuberance and anger, scorn and rhapsody».

[82] KSA VI 357. Es una variante de Horacio, *Sátiras* I, 1, 24: *quamquam ridentem dicere verum quid vetat?*, «bien que nadie impide se diga la verdad así burlando», que traducía Tomás de Iriarte.

3) la de G. Dieterich, de 1999, en Alba Editorial; y
4) la de G. Cano, del año 2000, en Biblioteca Nueva.

No es fácil traducir a Nietzsche. Debe tenerse presente su concepción *retórica* del lenguaje; y no me refiero al empleo de figuras, sino a la más radical idea de que «el lenguaje es *figuración*». Por eso hay que prestar especial atención a su palabra, e intentar respetarla en lo posible. No puedo aquí extenderme sobre el asunto, así que señalaré sólo un rasgo, un doble rasgo: sus frases —todas sus frases— son perfectas, suenan como tienen que sonar; una traducción que se olvide del ritmo y la sonoridad, de la música del alemán de Nietzsche es ya un chasco, y hasta un fraude; y eso es algo que sucede de continuo en las traducciones revisadas: están horras de oído, carecen sonadamente de eufonía. Al mismo tiempo, el lenguaje de Nietzsche es fresco y vivaz, en él bullen muy diferentes registros: hay guiños humorísticos, aliteraciones, paronomasias; hay juegos de palabras; hay extensiones léxicas, innovaciones, etc., que cuando no se pueden reproducir en castellano conviene explicar en nota. Aquí lo hemos intentado; la honestidad ha de ser una virtud no sólo del filósofo, también del traductor.

De la traducción de Ovejero y Maury nos dejó ya G. Sobejano su mesurada, y fundada, opinión: «...sin ningún propósito de adaptar fielmente en lo posible las sutiles calidades del estilo de Nietzsche»[83]; también de la P. González Blanco, que resulta ser ¡de 1906!, sin que ese dato figure en la edición de Olañeta: sus versiones, «donde son más tolerables no pasan de la corrección fría del mero traslado»[84].

Ese es, sin duda, el principal problema de las malas traducciones: no son sino mero acarreo de palabras, a veces también de significaciones pero no necesariamente. Ni se tiene en cuenta el discurso en su plenitud ni se respeta la lengua de llegada. Se conmutan palabras alemanas por palabras o palabros castellanos, y sanseacabó. Pongo un ejemplo de efectos considerables; Nietzsche emplea con asiduidad el término *Verbrecher* (y sus variantes) para referirse a quienes han sido considerados «malos» por la tradición. Todos los traductores vierten sistemáticamente dicho término por «criminal», sin pararse a pensar si en cada caso es así. Resulta que no lo es, y es que *Verbrechen* (el acto correspondiente), además de 'crimen, delito', también es (simplemente) *transgresión*, y «transgresión» —hasta la fecha— no es lo mismo que «crimen». Cuando Nietzsche alaba la transgresión, en castellano alaba siempre el *crimen* y a los *criminales*[85].

De la traducción de G. Cano, de Biblioteca Nueva, se podría decir casi lo mismo que de la de González Blanco, a la que en algunos puntos mejora, y que parece tener más presente que el propio original nietzscheano. De hecho, en M 9 llega a «reconstruir» el alemán a partir de la versión española: no hay en Nietzsche ningún *Geist* que requiera culta nota al pie[86].

---

[83] G. Sobejano, *Nietzsche en España (1890-1970)*, 2.ª ed. corregida y ampliada, Madrid, Gredos, 2004, p. 626.

[84] *Ibid.*, p. 80. Más adelante, al hablar de la de Ovejero y Maury, añade que no sabría decir cuál es mejor. Lo cierto —agrego yo— es que se parecen mucho, sin que eso signifique, precisamente, que las dos hayan atinado de pleno.

[85] Cfr. M 98.

[86] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, ed. de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 68.

La de G. Dieterich se aparta por completo de las anteriores: es una traducción *honesta* hecha directamente del alemán, cuyos diferentes registros la traductora maneja con absoluta naturalidad. La pena es que su castellano desmerece muchísimo —demasiado— de la perfección del alemán de Nietzsche: hay un excesivo sometimiento a la construcción del alemán al pretender ser fiel palabra-por-palabra (abuso de sustantivos, de pronombres posesivos, de partículas expletivas, etc.), lo que redunda inevitablemente en un texto poco fluido, dificultoso y harto disonante. En cualquier caso, es la única versión que sabe dar cuenta del empleo del lenguaje coloquial, y en ese respecto merece —me ha merecido, y lo agradezco— plena confianza.

Además de las versiones castellanas citadas (y alguna otra, de manera más puntual), he tomado también en consideración las traducciones italiana, inglesas y francesas siguientes:

1) *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, de F. Massini, Adelphi, 1978.
2) *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, de J. Hervier, Gallimard, 1970.
3) *Daybreak.Thoughts on the Prejudices of Morality*, de R.J. Hollingdale, Cambridge UP, 1997.
4) *Dawn. Thoughts on the Presumptions of Morality*, de B. Smith, Stanford UP, 2011.
5) *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, de E. Blondel, Flammarion, 2012.

Estas dos últimas, que son las más cuidadas, me han sido de gran ayuda a la hora de redactar las notas de la edición. En ellas he procurado acercar en la medida de lo posible el texto de Nietzsche al lector, explicando lo que queda sin verterse del original, señalando las referencias pertinentes para ir creando un contexto, subrayando algunos puntos que una lectura más prolongada y extensa de sus obras nos lleva a destacar. Ahora sólo falta, querido lector, tu *participación*.

JAIME ASPIUNZA

PRÓLOGO[87]

1.

En este libro se encontrará, entregado a su tarea, a un ser «soterráneo»[88] que horada, excava, socava. Suponiendo que se tengan ojos para dicha labor de honduras —, se verá cómo va avanzando con lentitud y sensatez, suave pero inflexible, sin que le traicione en demasía el agobio que consigo trae toda carencia duradera de luz y de aire; se podría decir que se halla satisfecho con su labor oscura. ¿No será que le guía alguna creencia[89], que algún consuelo le compensa? ¿Quizá desee disfrutar él también de una oscuridad duradera, de lo incomprensible, oculto y enigmático, porque sabe lo que luego vendrá y será para él: la mañana, la redención, la *aurora*?[90]... Sin duda, regresará: no le preguntéis qué es lo que busca ahí abajo, él mismo os lo dirá, ese ser soterráneo, supuesto Trofonio[91], cuando vuelva a «ser humano». El silencio es

---

[87] Este prólogo lo escribe Nietzsche en 1886 para la segunda edición de *Aurora* (primavera de 1887), llevada a efecto por la editorial de E. W. Fritzsch, de Leipzig. La primera había aparecido, publicada por la editorial de E. Schmeitzner, de Chemnitz, a finales de junio de 1881. Entretanto Nietzsche ha publicado *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883-85) y *Más allá del bien y del mal* (1886), así como una segunda edición de *El nacimiento de la tragedia*, con el «Ensayo de autocrítica», y de *Humano, demasiado humano*, con un prólogo introductorio (1886). Las ideas centrales de este prólogo («socavar la *confianza en la moral*», §2; suprimir la moral, §4; en fin, cavar y socavar sus fundamentos, §1 y §2) adquieren plena claridad enunciativa en el §6 del prólogo de *La genealogía de la moral*, escrito poco después: «hace falta una *crítica* de los valores morales, *el valor mismo de los valores es algo que debe ponerse en cuestión*» [KSA V 253].

[88] *einen "Unterirdischen"*: literalmente, «un "subterráneo"»; para que se entienda mejor en castellano conviene añadir «ser» (o «ente» o el genérico que se quiera). Por otro lado, y ya que el término alemán contiene referencias al submundo de las mitologías, he preferido la voz más anticuada de «soterráneo».

La voz *unterirdisch*, no obstante, aparecía ya en la época de redacción de *Aurora*, en una carta a Köselitz del 18 de julio de 1880: «... a veces tengo la impresión de estar completamnte bajo tierra [*unterirdisch*]», CO IV, p. 74. Cfr. también M 446.

[89] *Glaube*: es tanto, «fe (religiosa)» como «creencia (religiosa o no)».

[90] Cfr. FW 343, «Lo que significa nuestra alegría». Se trata del primer parágrafo del libro quinto de *La gaya ciencia*, añadido en la 2.ª edición, y escrito, por lo tanto, por las mismas fechas que este prólogo; en él se desarrolla el sentido de esta *aurora*, de esta nueva luz que socava nuestra vieja fe y pone a nuestros pies «un mar tan abierto como quizá haya habido jamás».

[91] Trofonio es un personaje de la mitología griega, que, huyendo del rey Hirieo de Beocia, a quien había robado, se ocultó en la cueva de Lebadea y desapareció para siempre. Habiendo construido él, junto con su hermano Agamedes, un umbral de piedra para el templo de Apolo en Delfos, su cueva se convirtió más tarde en lugar del oráculo y de culto.

algo que se abandona radicalmente cuando, como él, durante tanto tiempo se ha sido topo[92], se ha estado solo — —

2.

En efecto, pacientes amigos míos, os voy a contar aquí lo que quería hacer ahí abajo, en este prólogo tardío que a poco podía haberse convertido en necrológica, en oración fúnebre: pues he vuelto y — estoy vivo[93]. ¡No creáis que os voy a animar a correr semejante aventura! ¡O, aunque sólo sea, una soledad semejante! Pues quien transita por tales caminos propios no encuentra a nadie: es lo que tienen los «caminos propios»[94]. Nadie viene a ayudarle a uno; tiene que arreglárselas él solo con todo lo que haya de peligro, azar, maldad y mal tiempo en lo que le acaezca. Y es que tiene un camino que es *para él* — y, como es de justicia, en ese «para él», también sus amarguras y sus ocasionales disgustos: entre los que se encuentra, por ejemplo, el saber que ni siquiera sus amigos serán capaces de imaginarse dónde está, adónde va, y a veces se preguntarán «¿cómo?, ¿se mueve?, ¿sigue aún — algún camino?»[95] — En su día emprendí algo que no cualquiera puede hacer: bajé a las profundidades[96], horadé en el fondo[97], comencé a indagar y a cavar en la *confianza* antigua sobre la que los filósofos, como si se tratara del suelo más firme, habíamos estado construyendo los últimos dos mil años, — una y otra vez, por más que todos los edificios construidos hasta ahora se hubieran desmoronado: comencé a socavar la *confianza* que tenemos *en la moral*[98]. Pero ¡no me estáis entendiendo!

3.

El asunto sobre el que hasta ahora peor se ha pensado es el del bien y el mal[99]: ha sido siempre demasiado peligroso. La conciencia, la buena reputación, el infierno, en

---

[92] Cfr. M 41, donde se hace referencia a las «madrigueras» o «agujeros de topo» [*Maulwurfslöcher*] en que laboreaban los científicos; M 88, en que se pinta a Lutero, «aplicado hijo de un minero», «horadando túneles oscuros y terribles».

[93] *denn ich bin zurück gekommen und — ich bin davon gekommen*: juega aquí Nietzsche con dos variantes del verbo *kommen*, «venir»: *zurückkommen*, «volver», y *davonkommen*, «salir con vida».

[94] *"eignen Wege"*: «los caminos propios», pero también '*peculiares*, característicos (sólo) de uno mismo'. Cfr. M 484, «El camino propio».

[95] Cfr. al respecto la carta a E. Rohde del 23 de mayo de 1887, en la que, disculpándose de un arranque excesivo de ira con ocasión de un comentario negativo hecho por Rohde acerca de Taine, Nietzsche se identifica con este último en cuanto «ermitaño», ser que vive «apartado», y que a la postre *es* apartado y hasta *acabado* por los demás, y termina la carta recurriendo a la metafórica de este prólogo: «Cuando está así cavando en minas profundas, uno se vuelve "soterráneo", por ejemplo, desconfiado. Estropea el carácter: prueba, mi última carta. Acéptalo, tu N.» CO V, p. 310 n.

[96] Cfr. al respecto la carta a F. Overbeck del 14 de abril de 1887: «soy, dicho sea en un sentido verdaderamente terrible, un hombre de las *profundidades*; y sin ese laboreo soterráneo no soporto ya la vida» [CO V, p. 292].

[97] *Grund*: no sólo es «fondo», sino también «fundamento», duplicidad que a continuación Nietzsche explota, al referirse al suelo sobre el que ha construido la filosofía, fondo *y* fundamento de esta.

[98] Se trata de una de las ideas centrales de su crítica de la moral: su carácter meramente tradicional. Cfr. al respecto M 9, donde se aclara: «¿Qué es la tradición? Es una autoridad superior, a la cual se obedece, no porque nos ordene algo *de provecho*, sino porque *ordena*»; asimismo M 1, 16 y 40.

[99] Nietzsche comenzó a redactar este prólogo en octubre de 1886; en agosto de ese mismo año había publicado *Más allá del bien y del mal*.

ocasiones hasta la policía no permitían, ni permiten, libertad de espíritu alguna al respecto; delante de la moral, lo mismo que en presencia de cualquier autoridad, lo que no *debe* hacerse es pensar, ni mucho menos hablar: aquí — ¡se *obedece*! Desde que el mundo es mundo, nunca jamás ninguna autoridad ha deseado ser objeto de crítica; y el criticar la moral, el considerar la moral un problema o algo problemático: ¿cómo?, ¿no era — no *es* — algo inmoral? Pues la moral dispone no sólo de todo tipo de recursos disuasorios para evitar que le alcance la mano de la crítica con sus instrumentos de tortura: su seguridad radica más bien en cierto arte del hechizo que maneja a la perfección, — sabe «entusiasmar»[100]. A veces con una simple mirada es capaz de paralizar la intención crítica y hasta de atraerla a su lado, y hay casos incluso en que logra volverla contra sí misma: de modo que, al igual que el escorpión, dicha intención acabe clavando en su propio cuerpo el aguijón. Y es que la moral se maneja desde siempre a la perfección con todos los ardides diabólicos del arte de la persuasión: no ha habido orador, aun hoy mismo, que no acuda en busca de su ayuda (si escuchamos, por ejemplo, cómo hablan nuestros anarquistas: ¡cuán morales se muestran para convencer![101]. Llegan incluso a llamarse a sí mismos «buenos y justos».) La moral desde tiempos inmemoriales, desde que en la Tierra se habla y se persuade, ha demostrado ser la gran maestra de la seducción — y en lo que a nosotros, filósofos, nos concierne, la auténtica *Circe de los filósofos*[102]. ¿A qué se debe el que desde Platón en Europa todos los maestros de obra filosófica hayan construido en vano? ¿El que todo amenace ruina o no queden ya sino escombros de lo que se creyó sincera y seriamente que sería *aere perennius*?[103] ¡Y qué equivocada es la respuesta que todavía se tiene a punto para responder a dicha pregunta, «porque todos ellos se han olvidado del presupuesto, de examinar los fundamentos, de hacer una crítica de toda la razón» — esa funesta respuesta de Kant que, ciertamente, ¡no nos atraído a los filósofos modernos a un suelo que sea más estable y menos traicionero! (— dicho sea de paso, ¿no era un tanto extraño pretender que un instrumento fuera a criticar su perfección e idoneidad? ¿Que el propio intelecto fuera a «reconocer» su valor, su fuerza y sus límites? ¿No resultaba hasta un poco absurdo? —)[104] La respuesta apropiada hubiera sido, más bien, que todos los filósofos, Kant incluido, han construido su obra bajo la seducción de la moral —, que

---

[100] *«begeistern»*: literalmente, «llenar de espíritu (o espíritus)»; de modo semejante, en origen «entusiasmar(se)» es «estar inspirado por los dioses».

[101] Nietzsche juega aquí con «hablar» y «convencer», que en alemán son *reden* y *überreden*, viniendo este *überreden* a ser, tomado morfológicamente, una especie de «sobrehablar» o «más que hablar».

[102] Circe, «la de lindas trenzas», es la «diosa terrible», hija de Helios y de Perses, que vive en la isla de Eea, adonde llega Odiseo tras huir de Lamo. Seductora y hechicera, convierte en cerdos a algunos de los compañeros de Ulises. Este, protegido por Hermes, logra por su parte seducirla a ella y salvar a sus compañeros; un año entero se quedan en su palacio disfrutando de su hospitalidad. Cuando deciden marchar, Circe le encarga a Odiseo llegar a la mansión del Hades y pedir oráculo a Tiresias (cfr. Homero, *Odisea*, canto X). Circe representa, por un lado, la seducción y el poder de sometimiento; por otro, es la instigadora del *descenso al infierno* que es el propio tema del prólogo. [Cito de la edición de J. L. Calvo, Madrid, Cátedra, 1987.]

[103] «Más perenne que el bronce»; tomado de Horacio, *Odas* III, 30, v. 1: *Exegi monumentum aere perennius…*, «acabé un monumento más perenne que el bronce». [Cito de Horacio, *Épodos y odas*, edición de E. Badosa, Granada, Comares, 1999, p. 549.]

[104] Cfr. FP IV, 2 [161], «Para el prólogo [de *Aurora*]», donde anota Nietzsche la «idea fundamental» de que tanto Kant como Hegel y Schopenhauer están determinados en su pensamiento por un juicio de carácter esencialmente *moral*. Eso es lo que escondería el absurdo de que «un instrumento pretenda juzgar su propia idoneidad». Cfr. también FP IV, 2 [132, 165], así como FP II, 2.ª, 11 [243],

aunque su intención apuntaba en aparencia a la certeza o la «verdad», realmente aspiraba a elevar «*majestuosos edificios morales*»: para servirnos una vez más del inocente lenguaje de Kant, quien caracteriza su empresa y su labor, «no tan brillantes, pero tampoco carentes de mérito», como un «allanar y cimentar el terreno para esos majestuosos edificios morales» (*Crítica de la razón pura* II, p. 257)[105]. ¡Por cierto, no lo logró, todo lo contrario!, — como corresponde hoy día decirlo. Con esa pretensión tan entusiasta, Kant era el hijo perfecto de su siglo, al cual, más que a ningún otro, se le puede llamar el siglo de la exaltación[106]: al igual que también lo es, afortunadamente, en sus páginas más valiosas (por ejemplo, con esa buena dosis de sensualismo que introdujo en su teoría del conocimiento). También a él le había picado la tarántula de la moral que fue Rousseau, también él tenía en el fondo del alma la idea del fanatismo moral, del cual otro discípulo de Rousseau, a saber, Robespierre, se sentía y se reconocía ejecutor, pretendiendo «*de fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu*» (discurso del 7 de junio de 1794)[107]. Por otro lado, con ese fanatismo francés en el corazón, no se podía ser menos francés, más profundo, más radical, más alemán — suponiendo que el término «alemán» aún se pueda emplear en ese sentido — que lo que Kant fue: para hacer sitio a *su* «reino moral»[108] se vio forzado a poner un mundo indemostrable, un «más allá» lógico, — ¡para eso es para lo que necesitó su «crítica de la razón pura»[109]! Dicho de otra manera: si para él lo más importante no hubiera sido una sola cosa, hacer que el «reino moral» resultara inatacable, o, mejor dicho, inaccesible para la razón[110], *no la habría necesitado*, — y es que la posibilidad de que el orden moral de las cosas se viera atacado por el lado de la razón ¡le parecía excesiva! Pues a la vista de lo que son la naturaleza y la historia, de su radical *inmoralidad*, Kant, como todo buen alemán desde tiempos inmemoriales, era pesimista; creía en la moral no porque naturaleza e historia hubieran demostrado su existencia, sino a pesar de que naturaleza e historia no cesan de refutarla. Para entender ese «a pesar de», tal vez podría recordarse algo similar en aquel otro gran pesimista que fue Lutero, quien en cierta ocasión con esa osadía tan luterana les hizo ver a sus amigos: «si se

---

de la época de preparación de *Aurora*, donde ya apunta el carácter secundario de la razón respecto de las pulsiones.

[105] Nietzsche cita de la edición de Rosenkranz (1838): corresponde a A 319, B 375-376 (AA III, p. 249): «En lugar de estas consideraciones, cuyo pertinente desarrollo constituye, de hecho, la genuina dignidad de la filosofía, nos ocuparemos ahora de una tarea menos brillante, pero no carente de mérito, a saber, allanar y consolidar los cimientos de esos majestuosos edificios morales en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza, aunque en vano, busca tesoros escondidos. Tales pasillos dañan la firmeza del edificio.» [Cito de I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 313.]

[106] *Schwärmerei*: es un término que posee un rango bastante amplio, yendo desde el «entusiasmo» hasta el «misticismo» y el «fanatismo»; para dejar clara esta ambigüedad, aplicado a Kant, lo vierto por «entusiasta»; al siglo, por «exaltación».

[107] «Fundar sobre la Tierra el imperio de la sabiduría, la justicia y la virtud». Nietzsche cita de E. Scherer, *Études sur la litératture contemporaine*, vol. VIII, París, C. Levy, 1885, p. 79.

[108] *moralisches Reich*: si bien se suele traducir como «reino moral», *Reich* vale también por «imperio».

[109] Es probable que Nietzsche esté pensando en el famoso pasaje del prólogo de la 2.ª edición de la *Crítica de la razón pura* donde Kant reconoce: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*.» B XXX, *op. cit.*, p. 27.

[110] Nietzsche se vale aquí de dos voces que tienen la misma raíz, *greif-*: *unangreifbar*, «inatacable»; *ungreifbar*, «inaccesible», «inalcanzable»... *Greifen* es «agarrar»; *begreifen*, «captar, comprender».

pudiera comprender por medio de la razón cómo es posible que el Dios que muestra tanta furia y tanta maldad sea clemente y justo, ¿para qué iba a hacer falta la *fe*?» Y es que nada le ha impresionado nunca más profundamente al alma alemana, nada la ha «tentado» más que ese argumento, el más pernicioso de todos los argumentos, que para cualquier latino como es debido supone un pecado contra la inteligencia: *credo quia absurdum est*[111]: con él se presenta por vez primera en la historia del dogma cristiano la lógica alemana; pero aún hoy, mil años después, los alemanes de la actualidad, alemanes tardíos en todos los sentidos — intuimos que hay algo de verdad, cierta *posibilidad* de verdad detrás del famoso principio dialéctico de la realidad con que Hegel contribuyó en su tiempo a la victoria del espíritu alemán en Europa — «la contradicción mueve el mundo, todas las cosas están en contradicción consigo mismas»[112] —: desde luego, somos pesimistas hasta en la lógica.

4.

Ahora bien, los juicios de valor *lógicos* no son ni los más básicos ni los más fundamentales a que puede descender con su valentía nuestra suspicacia: la confianza en la razón, de la que depende la validez de tales juicios, es, por ser confianza, un fenómeno *moral*... ¿Tal vez le quede por dar al pesimismo alemán un último paso? ¿Tal vez tenga que volver a confrontar, esta vez de una manera atroz, el *credo* y el *absurdum*? Y si *este* libro lleva su pesimismo hasta el fondo de la moral y más allá de la confianza en la moral, ¿no será por eso mismo un libro alemán? Pues, en efecto, presenta una contradicción sin que eso le asuste: en él se le retira la confianza a la moral — pero ¿por qué? *¡Por moralidad!* O ¿cómo habríamos de llamar a lo que en él — *en nosotros* — ocurre?, ya que si por nosotros fuera preferiríamos emplear palabras más modestas. Mas no cabe duda de que también a nosotros sigue sonándonos un «debes»[113], de que también nosotros seguimos obedeciendo una ley severa que está por encima, — y ésta es la última moral que también nosotros logramos oír, que también nosotros sabemos *vivir*; si acaso en algo, es en esto en lo que seguimos siendo *gentes de conciencia*: y es que no queremos volver a eso que nos parece anticuado y caduco, a algo que es «inverosímil», sea Dios, la virtud, la verdad, la justicia o el amor al prójimo; no nos permitimos puentes hechos de mentiras que lleven a los viejos ideales; somos radicalmente hostiles a todo lo que en nosotros pretenda conciliación

---

[111] «Creo, porque es absurdo». Suele atribuirse a Agustín de Hipona (354-430); proviene, sin embargo, de Tertuliano (*ca.* 155-222), si bien no en esos términos precisos. En *De carne Christi*, 5, dice Tertuliano: *Et mortus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*, esto es, «Y el Hijo de Dios ha muerto, lo que es justamente creíble, por ser inepto; y resucitó del sepulcro, lo que es cierto, porque es imposible». Como se ve, Tertuliano dijo *ineptus*, cuyo significado, conservado aún en el «inepto» del *Dicc. de Autoridades* (1732), «impropio, necio o fuera de propósito», es bastante cercano al de *absurdus*; podría decirse también, en castellano más actual, «es creíble, por ser inconcebible».

[112] *Der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend*: la segunda cláusula de la oración es una cita casi literal de la nota 3 del apartado sobre «la contradicción» de la «lógica de la esencia», *alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*, G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, nueva edición de H.-J. Gawoll, Hamburgo, Meiner, 1992, p. 59. La primera viene a parafrasear la idea fundamental del siguiente párrafo, que acaba así: «las cosas se mueven, poseen ímpetu y actividad sólo en tanto tienen en sí alguna contradicción», *op. cit.*, p. 60.

[113] *«Du sollst»*: es la fórmula introductoria de los mandamientos; así, «no matarás» se dice «du sollst nicht morden». Por eso, «du sollst» implica un mandamiento, un mandato moral.

y componendas; hostiles a cualquier tipo actual de fe y de cristianismo; hostiles a esa especie de medio romanticismo, medio patriotismo; hostiles también al hedonismo y la falta de conciencia de los artistas, que quisiera convencernos para que adoremos aquello en lo que ya no creemos — pues nosotros somos artistas —; en una palabra, hostiles a todo el *femeninismo*[114] europeo (o idealismo[115], si se prefiere), que perpetuamente «atrae hacia lo alto», y de ese modo perpetuamente «se viene abajo»[116]: sólo porque tenemos *esa* conciencia seguimos sintiéndonos cercanos a la rectitud y piedad milenarias de los alemanes, aun cuando seamos los últimos vástagos y los más sospechosos, nosotros, inmoralistas, nosotros, ateos de hoy en día; es más, en cierto sentido, incluso los herederos, los ejecutores de su voluntad más íntima, ¡voluntad pesimista, como decía, a la que no le asusta negarse a sí misma, puesto que niega con gusto! En nosotros se cumple, suponiendo que queráis una fórmula, — *la superación, por sí misma, de la moral*[117]. — —

5.

Al fin y al cabo: ¿para qué habríamos de decir tan alto y con tanto empeño lo que somos, lo que queremos y lo que no queremos? ¡Considerémoslo con mayor frialdad y distancia, con más inteligencia y altura, digámoslo como se puede decir entre nosotros, tan a escondidas que a todo el mundo le pase inadvertido, que *nosotros mismos* pasemos inadvertidos! Sobre todo, digámoslo *lentamente*... Este prólogo llega tarde, aunque no demasiado, ¿qué son, a fin de cuentas, cinco o seis años? Un libro como este, un problema como este no tiene ninguna prisa; además, lo mismo yo que mi libro somos ambos amigos del *lento*[118]. No por nada ha sido uno filólogo, y tal vez aún

---

[114] *Femininismus*: Nietzsche introduce aquí un término no localizado, que, como se ve, es el «-ismo» de lo «femenino». Me parece que no se refiere directamente al *feminismo*; por ello, para ser fiel al constructo del original digo «femeninismo».

[115] Muy probablemente hay aquí una alusión a la obra de su amiga Malwida von Meysenbug (1818-1903), *Memoiren einer Idealistin* (1876, *Memorias de una idealista*), en la que se daba esa combinación de idealismo y «lo femenino» del momento.

[116] Juega Nietzsche aquí con dos verbos que, contraponiendo el «arriba» y el «abajo», quieren decir, sin embargo, «educar, cultivar» y «debilitar, arruinar» respectivamente; esto es, «el idealismo sólo pretende educar y lo que con eso logra es arruinar». Por otro lado, hay aquí un guiño a los últimos versos del *Fausto* de Goethe, que acaba así: *Das Ewig-Weibliche / zieht uns hinan*, «lo eterno femenino / nos atrae hacia lo alto»; mientras que Nietzsche parodia: «el femeninismo que perpetua (o eternamente) atrae hacia lo alto».

[117] *Die Selbstaufhebung der Moral*: *Aufhebung* es el famoso término de la dialéctica hegeliana, cuyo significado es triple, a) supresión, b) conservación, c) elevación. Entiendo que «superación» puede contener las tres acepciones. No hay por qué suponer, sin embargo, que Nietzsche lo emplee en sentido hegeliano estricto; lo que sí es cierto es que el apartado tercero de este prólogo acababa con una referencia a Hegel, por lo que es más que probable que el empleo ahora del mismo término no sea en absoluto casual, y que Nietzsche esté jugando con su voz, en cierto modo parodiándole, sin que ello le impida al mismo tiempo apuntar algo que puede recordar a Hegel: la verdad de que la «muerte de Dios», la ruina de la moral cristiana son frutos extremos de una larga práctica del cristianismo. Cfr. al respecto, por ejemplo, FW 357: «Puede verse *qué* ha vencido en realidad sobre el dios cristiano: la moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado de manera cada vez más estricta, la sutileza de confesor de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio». Acerca de la relación entre Nietzsche y Hegel cfr. P. Wotling, «Nietzsche et Hegel. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis», en *Nietzsche Studien* 34 (2005), pp. 458-473.

[118] *lento*: se refiere al tiempo musical también llamado «largo».

lo sea, esto es, maestro de la lectura lenta[119]: — al final acaba uno escribiendo también lentamente. Ahora forma parte no sólo de mis hábitos sino también de mi gusto — ¿un gusto perverso, tal vez? — No escribir jamás nada que no lleve a la desesperación a toda esa gente que «tiene prisa». Y es que la filología es ese arte venerable que exige ante todo una cosa de quienes la admiran y respetan, situarse al margen, tomarse tiempo, aprender la calma y la lentitud —, al ser el arte y el saber del orfebre de la *palabra*, que ha de realizar un trabajo delicado y cuidadoso y nada logra si no es con tiempo de *lento*. Justo por eso es hoy más necesaria que nunca, justo por eso es lo que más nos atrae y nos fascina, en una era que es la del «trabajo», quiero decir: la de la precipitación, la de la prisa indecente y sudorosa que pretende «acabar»[120] todo de inmediato, incluso un libro, sea nuevo o viejo: — la filología no acaba nada con tanta ligereza, sino que enseña a leer *bien*, es decir, lenta, profunda, respetuosa, cuidadosamente[121], con cierta malicia[122] y las puertas siempre abiertas, con sensibilidad en la mirada y en el tacto… Pacientes amigos míos, este libro sólo desea lectores y filólogos perfectos: ¡*aprended* a leerme bien! —

Ruta, cerca de Génova, otoño del año 1886.

---

[119] La *lentitud* es una de las condiciones esenciales de la lectura, y del pensamiento, al ser el único modo de garantizar la atención adecuada a las cosas y la rectitud en la interpretación. Cfr. al respecto, por ejemplo, una anotación de finales de 1876: «La filología es el arte de aprender y enseñar a leer en una época en que se lee demasiado. Solamente el filólogo lee despacio y medita acerca de seis líneas durante media hora. Este hábito suyo, y no el resultado, constituye su remuneración [*Verdienst*]», FP II, 2.ª, 19 [1]. Sobre este pasaje de *Aurora* acerca de *la lectura lenta* puede verse E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, París, L'Harmattan, 2006 (2.ª ed.), pp. 108-114.

[120] *«fertig werden»*: «acabar, cumplir, despachar (algo)», con cierto matiz aquí de «quitárselo de encima».

[121] *rück- und vorsichtig*: es lo que traduzco por «respetuosa, cuidadosamente»; en alemán, sin embargo, es un juego de palabras a partir de la misma raíz, *-sichtig*, de *Sicht*, «vista»: siendo literalmente «lo propio de un mirar atrás», *rücksichtig*, y «de un mirar adelante», *vorsichtig*, implican también un modo de tratar la cosa, «con respeto y consideración» en el primer caso, con «atención y cuidado» en el segundo.

[122] *mit Hintergedanken*: más exactamente, «con segundas (intenciones)».

Libro primero

1[123].

Racionalidad adquirida. — Todas las cosas que viven mucho tiempo van impregnándose de razón tan lentamente que acaba por parecer increíble que tengan su origen[124] en la sinrazón. La historia puntual de la génesis[125] de algo ¿no le suele resultar casi siempre paradójica y ofensiva a la sensibilidad? Lo que en esencia hace el buen historiador ¿no es *llevar* constantemente *la contraria*?[126].

2.

Prejuicio de doctos. — Están en lo cierto los doctos cuando juzgan que los hombres de todas las épocas han creído *saber* qué era bueno y qué malo, qué debía elogiarse y qué censurarse. Pero es un prejuicio suyo el pensar que *ahora lo sabemos mejor* que en cualquier otra época.

3.

Cada cosa tiene su momento. — Cuando el hombre le puso a cada cosa un género, no creía estar jugando, sino que había hecho un gran descubrimiento: — el tremendo alcance de tal error es algo que sólo muy tarde ha reconocido y que tal vez todavía no se admita en toda su amplitud. — De la misma manera, a todo lo que existe le ha adjudicado el hombre una relación con la moral, colgándole al mundo sobre los hombros una *significación ética*. Algún día eso tendrá no más valor que el que hoy en día tiene la creencia en la masculinidad o la feminidad del sol[127].

---

[123] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [13]; M 123, 340.

[124] *Abkunft*: «origen» en el sentido del «linaje o familia de que se proviene», la especie de que desciende, en este caso, lo racional.

[125] *Entstehung*: son varios los términos nietzscheanos que *grosso modo* podrían verterse por «origen»; aquí se trata del «principio en que algo aparece»; por ello «génesis». Al respecto de los diversos «orígenes» nietzscheanos puede verse el ya canónico estudio de M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-textos, 2008 (6.ª ed.), en particular pp. 25-42.

[126] No debe engañarnos la brevedad de este primer parágrafo; en él se formula el presupuesto de la crítica nietzscheana de la moral, lo que va a posibilitar la genealogía: el origen de la razón en la sinrazón. Cfr. M 34 y 42; asimismo M 10.

[127] En alemán «el sol» es de género femenino, *die Sonne*, así como «la luna» es del masculino, *der Mond*.

4.

Contra la imaginaria disarmonía de las esferas. — ¡Tenemos que hacer que desaparezca de este mundo toda esa *falsa* grandiosidad, pues que se opone a la justicia a que todas las cosas tienen derecho! ¡Y para ello es imprescindible que no se desee ver el mundo más disarmónico de lo que es![128].

5[129].

¡Estad agradecidos! — El gran logro de la humanidad que ha vivido antes de nosotros está en el hecho de que ya no tengamos que vivir con el temor permanente de las fieras salvajes, los bárbaros, los dioses o nuestros propios sueños.

6.

El prestidigitador y su opuesto[130]. — Lo que asombra en la ciencia es lo contrario de lo que asombra en el arte del prestidigitador. Pues éste quiere hacernos ver una causalidad muy sencilla donde lo que interviene realmente es una causalidad muy compleja. La ciencia, por el contrario, nos intima a dejar de creer en causalidades sencillas precisamente cuando todo parece tan fácil de entender que la apariencia nos engaña. Las cosas «más sencillas» son *muy complejas*, — ¡nunca nos admiraremos lo bastante de ello!

7[131].

Cambiar la percepción del espacio. — ¿Cuáles son las que han contribuido más a la felicidad del ser humano, las cosas reales o las imaginadas? Lo cierto es que si entre la felicidad suprema y la desgracia más profunda ha llegado a establecerse *una distancia*[132] *tan vasta* es sólo por causa de las cosas imaginadas. Con la influencia de la ciencia *ese* modo de percibir el espacio se verá cada vez más reducido: de la misma manera que gracias a ella hemos aprendido, y seguimos aprendiendo, a ver la Tierra pequeña y hasta el sistema solar como si fuera un punto.

8.

Transfiguración[133]. — Los que sufren sin saber qué hacer, los que tienen sueños confusos, los entusiastas de lo sobrenatural, — esas son las *tres clases* en que Rafael

---

[128] La *justicia* para con las cosas es una de las virtudes nuevas que Nietzsche propone, su versión superadora de la llamada «objetividad», uno de los bulos ilusorios de la metafísica. Cfr. M 43, 84 y 539, así como FP II, 2.ª, 6 [69], donde se propone como cometido «la honestidad consigo mismo [*Redlichkeit*]» y la «justicia para con las cosas [*Gerechtigkeit*]».

[129] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [80]; asimismo M 250.

[130] Juego de aliteración entre *Taschenspieler*, «prestidigitador», y *Widerspiel*, «contrario». Cfr. FP II, 2.ª, 4 [209].

[131] Cfr. M 10; asimismo FP II, 2.ª, 1 [46].

[132] *Raum*: se entiende aquí mejor como «distancia», aunque por lo demás sea «espacio».

[133] *La transfiguración* es el título del cuadro que Rafael estaba pintando cuando murió, y que dejó incabado. En ella se distinguen dos espacios, uno inferior (en que los Apóstoles tratan de liberar a un niño poseído) y otro superior (en que tiene lugar la transfiguración de Jesucristo), que Nietzsche

divide a la humanidad. Nosotros ya no vemos el mundo así — ni tampoco Rafael *podría* seguir haciéndolo: con sus ojos vería una nueva transfiguración.

9[134].

El concepto de moralidad de la costumbre[135]. — En comparación con la manera como la humanidad ha vivido durante milenios, actualmente vivimos en una época muy inmoral: el poder de la costumbre se ha debilitado de manera extraordinaria, y la sensibilidad moral se ha refinado tanto y se ha puesto a tal altura que lo mismo puede decirse que se ha volatilizado. Por eso a nosotros, los que hemos nacido tarde, nos resultan difíciles de entender las consideraciones básicas que se hallan en la génesis de la moral, y, cuando a pesar de todo logramos verlas, se nos quedan pegadas en la lengua y no quieren salir: ¡porque suenan burdas! O parecen ¡desacreditar la moralidad! Así, por ejemplo, la *definición primera*: la moralidad no es otra cosa (esto es, *nada más*) que obediencia de las costumbres, sean éstas cuales fueren; y las costumbres son la manera *tradicional* de valorar y de actuar. En las cosas en que no hay tradición que ordene, no hay moralidad; y cuanto menos estipulada esté la vida por la tradición, tanto menor será el círculo de la moralidad. El hombre libre es sin moral[136], puesto que *procura* depender en todo de sí mismo y no de una tradición: en los estadios primitivos de la humanidad «malo» [*böse*] es lo mismo que «individual», «libre», «arbitrario», «insólito», «imprevisto», «impensable»[137]. Medido siempre según el criterio de tales estadios: cuando se lleva a cabo una acción *no* porque la tradición lo ordene, sino por otros motivos distintos (por ejemplo, el provecho individual), o por los mismísimos motivos que antaño fundaron la tradición, se la considera inmoral e incluso el propio autor la ve así: puesto que no se ha llevado a cabo por obediencia de la tradición. ¿Qué es la tradición? Es una autoridad superior, a la cual se obedece, no porque nos ordene algo *de provecho*, sino porque *ordena*[138]. — ¿En qué se diferencia, en caso de que se diferencie, lo que se siente ante la tradición, del sentimiento de temor? Se trata de temor ante un intelecto superior que da órdenes, un poder indeterminado e incomprensible, algo que es más que una perso-

---

interpretó en *El nacimiento de la tragedia*, §4, como representación del conflicto y el encuentro entre lo dionisiaco y lo apolíneo.

[134] Cfr. FP II, 2.ª, 1 [9], 3 [93] y 7 [209]; asimismo M 20 y 98. Es éste uno de los parágrafos fundamentales de *Aurora*, donde Nietzsche despliega la idea nuclear con que abría el libro (M 1), al hacer patente cómo la moralidad es cuestión de costumbre, y no posee principios transcendentes, sean religiosos, metafísicos o puramente racionales.

[135] *Sittlichkeit der Sitte*: *die Sitten* son «las costumbres» pero a la vez «las normas morales»; *Sittlichkeit* es el substantivo abstracto derivado de *sittlich*, adjetivo que corresponde a *Sitte* y significa «decente, moral»; de ahí que *Sittlichkeit* sea «[las] buenas costumbres, [la] moralidad». A diferencia de la expresión castellana que nos vemos forzados a emplear, «moralidad de la costumbre», la alemana se apoya en el hecho de que «costumbre» y «moral» son una y la misma cosa; como si dijéramos, sonándonos aún algo el latín, «moralidad de las *mores*». Dicho más claramente: la costumbre es toda la moral que hay; en palabras de Nietzsche: «la moralidad no es otra cosa que obediencia de las costumbres, sean éstas cuales fueren».

[136] *unsittlich*: puede ser tanto «inmoral» como «amoral»; las líneas anteriores dejan claro que se trata de lo segundo: no rigen para él la moral, las costumbres tradicionales. Mas el que no rija para él la moral implica, desde la perspectiva moral, que es *inmoral*. Significa, por lo tanto, las dos cosas, según desde donde se mire: amoral *e* inmoral.

[137] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [102, 122].

[138] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [455].

na, — y en dicho temor hay *superstición*[139]. — En un principio todo entraba en el ámbito de la moral, la educación y el cuidado de la salud, el matrimonio, la medicina, la labranza, la guerra, el hablar y el callar, las relaciones entre unos y otros y con los dioses: la moral exigía que se observasen sus preceptos *sin pensar en uno mismo* en cuanto individuo. Así pues, en un principio todo era moral[140], y quien pretendía ponerse por encima de ella debía convertirse en legislador, en curandero o en una especie de semidiós: es decir, tenía que *crear costumbre*[141], — ¡un asunto terrible y peligrosísimo! — ¿Quién es el más moral?[142]. *Por un lado*, el que cumple la ley más a menudo: esto es, el que, como el brahmán, en todas partes y en todo momento tiene presente la ley, hasta el punto de que está constantemente creando ocasiones de cumplirla[143]. *Por otro*, el que cumple la ley aun en los casos más difíciles. El más moral, el más decente es aquel que se *sacrifica* más a la costumbre: mas ¿cuáles son los mayores sacrificios? Según como se responda a esta pregunta se originarán morales diferentes; pero la diferencia principal sigue siendo la que distingue entre la moralidad del *cumplimiento más habitual* y la del *cumplimiento más difícil*. ¡No nos equivoquemos acerca del motivo de esa moral que exige como signo de moralidad el cumplimiento más difícil de la costumbre! *No* se reclama el afán de superación por los efectos provechosos que posee para el individuo, sino para que se vea que son la costumbre, la tradición las que rigen, a despecho de lo que pueda aprovechar o apetecer en contrario a cualquier individuo: el particular debe sacrificarse — así lo reclama la moralidad de la costumbre. — Esos moralistas, por el contrario, que, como quienes siguen las huellas de *Sócrates*, recomiendan al *individuo* el dominio de sí mismo y la austeridad en su propio *provecho*, en cuanto pauta más personal para lograr la felicidad, *constituyen la excepción*[144] — y si no nos damos cuenta de ello es porque hemos sido educados en su ámbito de influencia: todos ellos transitan por una vía nueva, ante la desaprobación extrema de los representantes de la moralidad de la costumbre, — inmorales, se excluyen de la comunidad y son, en la acepción más plena del término, malos. Así, a un romano virtuoso de buena cepa cualquier *cristiano*, que «perseguía ante todo su *propia* salvación», le resultaba — malo. — Allí donde hay una comunidad y, por lo tanto, una moralidad de la costumbre rige asimismo la idea de que el castigo por infringir las costumbres cae ante todo en la comunidad: un castigo sobrenatural, cuya expresión y límites tan difíciles son de concebir y que se funda en un miedo tan supersticioso. La comunidad puede exhortar al particular a que repare los daños más inmediatos provocados por su acción en otros particulares o en la comunidad, puede también tomarse una especie de venganza en el particular por el hecho de que por su causa, en cuanto supuesto efecto de su acción, se hayan acumulado sobre la comunidad los nubarrones de tormenta de la cólera divina, — pero sobre todo siente la culpa del particular como *propia* y asume su castigo como *propio* —: «cuando tales acciones son posibles, es que se han rela-

---

[139] Nietzsche sigue aquí a G. Roskoff, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* [La naturaleza de la religión en los pueblos más primitivos], Leipzig, F.A. Brockhaus, 1880, pp. 34 s. Cfr. también FP II, 2.ª, 1 [107].

[140] O «costumbre», que es lo mismo: *Sitte*.

[141] O, lo que es lo mismo, «moral»: *Sitten machen*.

[142] O «el más decente»: *der Sittlichste*.

[143] Cfr. H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* [Buda. Vida, doctrina y comunidad], Berlín, W. Hertz, 1881, pp. 13 s.

[144] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [77].

jado las costumbres», es de lo que se lamentan todos en el alma. Toda acción individual, cualquier manera de pensar que sea individual provoca escalofríos; es inimaginable lo que tienen que haber sufrido a lo largo de la historia los espíritus más singulares, escogidos y originales por haber sido considerados siempre malvados [*bösen*] y peligrosos, es más, por *haberse visto ellos mismos así*. Cuando es la moralidad de la costumbre la que rige, cualquier tipo de originalidad adquiere conciencia de maldad[145]; por esa razón se halla el cielo de los mejores aún hoy día más nublado de lo que debiera.

10.

Relación inversa entre el sentido de la moralidad y el sentido de la causalidad. — En la medida en que aumenta el sentido de la causalidad, disminuye la extensión del reino de la moralidad: pues cada vez que se comprende la necesidad de ciertos efectos y se aprende a pensarlos por separado de cualesquiera casualidades, de todo lo que ocasionalmente venga después (*post hoc*), quedan destruidas un sinfín de *causalidades fantásticas* en las que hasta el momento se había creído, considerándolas la base de ciertas costumbres — el mundo real es mucho más pequeño que el mundo de la fantasía — y así desaparece cada vez un poco de temor y de coacción del mundo, así como también de respeto a la autoridad de la costumbre: en conjunto sale perdiendo la moralidad. Quien, por el contrario, pretenda extenderla deberá saber evitar que se *puedan controlar* los logros[146].

11[147].

Moral popular y medicina popular. — En la moral que rige en una comunidad se está sin cesar laborando, y son todos y cada uno los que lo hacen: la mayoría, aportando ejemplo tras ejemplo a la pretendida *relación de causa y efecto*, de culpa y castigo[148], confirmando así lo bien fundada que está, lo que hace que aumente su fe: algunos, haciendo observaciones nuevas acerca de acciones y efectos, y sacando de ahí conclusiones y leyes: los menos, escandalizándose aquí y allá, y dejando que su fe se debilite en esos puntos. — Todos coinciden, sin embargo, en la manera absolutamente tosca y *acientífica* de actuar; ya se trate de ejemplos, de observaciones o de escándalo, ya de la demostración, confirmación, expresión o refutación de una ley, — tanto el material como la forma carecen de valor, al igual que el material y la forma de la medicina popular. La medicina popular y la moral popular van de la mano, y no conviene seguir valorándolas de manera tan distinta como todavía se hace: ambas son las *más peligrosas* de las pseudociencias.

---

[145] *böses Gewissen*: literalmente, «mala conciencia». Sin embargo, la fórmula alemana para decir lo que solemos llamar «mala conciencia» es *schlechtes Gewissen*; Nietzsche se desvía aquí de ella, con lo que, a más del juego retórico, viene a destacarse la significación de «conciencia de ser malo, malvado», la «conciencia de maldad». Cfr. M 18.

[146] Entendida la moralidad en cuanto costumbre, caen los velos que impedían relacionarla con el conocimiento; remite este parágrafo a la fusión de las ideas centrales de M 1 y 9.

[147] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [71] (erróneamente numerado 4 [71] en la primera edición).

[148] El segundo tratado de *La genealogía de la moral* se ocupará detenidamente en este asunto.

12[149].

El efecto, algo añadido. — Antaño se creía que el resultado de una acción no era un efecto[150], sino un añadido independiente — hecho por Dios. ¡Cabe imaginarse mayor disparate! ¡Había que ocuparse específicamente de la acción y del resultado, con medios y prácticas absolutamente diferentes!

13.

Para una nueva educación del género humano[151]. — ¡Vosotros, los bien dispuestos y bienintencionados, echad una mano en la gran obra de extirpar de este mundo la noción de castigo que por todas partes prolifera! ¡No hay mala hierba más dañina! No sólo la han introducido en las consecuencias de nuestro modo de actuar — ¡y cuán tremendo e irracional es ya el entender causa y efecto en cuanto causa y castigo! — sino que se ha hecho aún más, y con el malvado arte interpretativo que se basa en la noción de castigo se ha despojado de su inocencia a la casualidad pura y plena del acaecer. Es más, se ha llevado la locura hasta el punto de obligar a que se viva la propia existencia como un castigo[152], — ¡es como si hasta ahora hubieran sido fantasías de carceleros y de verdugos lo que ha estado encauzando la educación del género humano!

14[153].

Significación[154] *de la locura en la historia de la moralidad.* — Si, a pesar de la terrible presión de la «moralidad de la costumbre» en que han vivido todas las comunidades humanas durante miles de años antes de nuestra era y en ella en general hasta hoy en día (nosotros vivimos en el pequeño mundo de la excepción, como quien dice en la zona del mal)[155]: si, decía, a pesar de todo, aparecían una y otra vez ideas, pulsiones, juicios de valor nuevos y discrepantes, lo hacían escoltados de una compañía escalofriante: en casi todos los casos ha sido la locura la que abre el camino a esa idea nueva que viola el interdicto prescrito por el uso y la superstición venerados[156]. ¿Comprendéis por qué tuvo que ser la locura? ¿Algo de voz y ademán tan aterradores e im-

---

149 Cfr. M 33.

150 Nietzsche juega aquí con la relación que hay entre *Erfolg*, «resultado», y *Folge*, «efecto».

151 Hay aquí una alusión al título del último texto publicado por G. E. Lessing, *La educación del género humano* (1780), cuya idea rectora es la posible liberación de la humanidad respecto de la tradición, para él, la manera inevitable como ha ido desarrollándose la inteligencia humana, hasta que llegue acaso el momento «en que el hombre haga el bien porque es el bien» (cfr. § 85 de dicho texto).

152 Amplía aquí Nietzsche la reflexión apuntada en M 11, enunciando lo que va a ser uno de los puntos clave de su crítica de la moralidad: haber convertido la *existencia* en un *castigo*, despojando de su *inocencia* al acontecer. Cfr. al respecto M 202; asimismo M 15, 33, 72, 78 y 114.

153 Cfr. M 202; asimismo M 544.

154 *Bedeutung*: «significación» en su doble sentido de «importancia» y «significado».

155 *in der bösen Zone*: aunque literalmente sea «en la zona mala», quiere decir «en la zona [considerada] del mal».

156 Nietzsche sigue aquí a H. Maudsley, *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken* [La responsabilidad moral de los enfermos mentales], Leipzig, 1875, pp. 51 s., tomando de este la tesis de que hay «un parentesco entre inspiración profética y manía». No lo hace, sin embargo, de modo pasivo: el enfoque psicológico que Nietzsche añade va a ser central en su tratamiento del asunto. [Brusotti 1997, pp. 396 ss.].

previsibles como las vicisitudes demoníacas del tiempo y del mar y por eso mismo digno de inducir un respeto y una observancia semejantes? ¿Algo que llevaba tan a la vista el signo de lo absolutamente involuntario como las convulsiones y los espumarajos del epiléptico, lo que hacía que se identificara a los locos como máscara y tubo de resonancia de la divinidad? ¿Algo que al propio portador de una idea nueva le hacía sentir escalofríos y un profundo respeto por sí mismo, sin tener remordimientos, y le llevaba a convertirse en profeta y en mártir de dicha idea? — Así como hoy en día aún nos sigue pareciendo que al genio, en vez de una pizca de sal, se le añadió una brizna de locura[157], a las gentes de antaño les resultaba mucho más claro que allí donde había locura, había también una pizca de genio y de sabiduría, — algo «divino», como se susurraba. O mejor dicho: claramente se manifestaba. «A través de la locura le han llegado a Grecia los bienes más grandes», decía Platón[158] junto con toda la Antigüedad[159]. Avancemos un paso más: a todos esos hombres superiores que se veían irresistiblemente llamados a romper el yugo de cualesquiera costumbres y establecer leyes nuevas no les quedó otra opción, *si no estaban locos de verdad*, que hacerse los locos o volverse locos — y esto vale para los innovadores en todos los ámbitos, no sólo en el de la normativa política o la religiosa: — hasta el innovador del metro poético debía estar acreditado por la locura[160]. (Aun en épocas mucho más benévolas se mantuvo la convención de la locura de los poetas: a la que, por ejemplo, recurría Solón a la hora de incitar a los atenienses a la reconquista de Salamina)[161]. «¿Cómo se vuelve uno loco cuando no lo está y tampoco se atreve a aparentarlo?», casi todos los hombres importantes de la civilización antigua han acariciado esta idea atroz; se fue transmitiendo una doctrina secreta de artificios y de consejos dietéticos al respecto, junto con el sentimiento de inocencia, y hasta de santidad, de tal manera de reflexionar y de prepararse para actuar[162]. Las recetas para convertirse entre los indios en curandero, entre los cristianos de la Edad Media en santo, entre los groenlandeses en *angekok*[163], entre los brasileros en *pajé* son en esencia las mismas: un ayuno disparatado, continencia sexual prolongada, irse al desierto o subir a lo alto de una montaña o de una columna, o «sentarse en un sauce centenario con vistas a un lago» y no pensar absolutamente en nada más que en lo que pueda provocar el éxtasis y la perturbación espiritual[164]. ¡Quién se atreve a echar una mirada en el páramo salvaje donde crecen las más intensas y superfluas de las angustias y en el que probablemente se habrán consumido los hombres más fecundos de todos los tiempos! A escuchar los suspiros de los solitarios y los trastornados: «¡Ay, dadme, empero, la locura, vosotros, dioses! ¡La locura, para que pueda

---

[157] *ein Korn Wahnwurz*: Nietzsche inventa el término *Wahnwurz*, que literalmente significaría «raíz de la (planta de la) locura»; tendríamos entonces «una pizca de la raíz de la locura» o «de la planta de la locura». Por eufonía lo dejo en «una brizna de locura».

[158] Cfr. *Fedro*, 244a.

[159] Ambas ideas y la cita de Platón, mejorada, eso sí, las toma de Maudsley, *op. cit.*, p. 48. [Brusotti 1997, pp. 397 s.]

[160] Cfr. Platón, *Ion*, 533d-534e.

[161] Cfr. Plutarco, *Vidas paralelas*, «Solón», 8.

[162] Esta idea de que los estados visionarios serían fruto de una preparación la encuentra Nietzsche no sólo en Roskoff (cfr. nota siguiente), sino también en el filósofo J. J. Baumann, *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* [Breviario de moral, junto con un compendio de filosofía del derecho], Leipzig, S. Hirzel, 1879, pp. 250 ss. [Brusotti 1997, p. 400].

[163] *Angekok*: chamán entre los esquimales.

[164] Cfr. G. Roskoff, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* [La naturaleza de la religión en los pueblos más primitivos], Leipzig, F.A. Brockhaus, 1880, pp. 156 ss. [Orsucci 1996, pp. 195 s.]

por fin creer en mí! Obsequiadme con delirios y convulsiones, con súbitas luces y sombras, sobresaltadme con un frío helador y un calor ardiente como jamás los haya sentido mortal alguno, envolvedme de estrépitos y fantasmas, haced que llore y gima y que me arrastre como un animal: ¡con tal de que encuentre la fe en mí mismo! La incertidumbre me consume, he acabado con la ley[165], y la ley me aterroriza como un cadáver *a quien está vivo*: si no soy *más* que la ley, entonces soy el más abyecto de todos los hombres. El espíritu nuevo que hay en mí, ¿de dónde viene, si no de vosotros? Mostradme al menos que soy de los vuestros; sólo la locura me lo mostrará.» Y lo cierto es que ese fervor alcanzó pero que muy a menudo, y sobradamente, su objetivo: en aquella época en que el cristianismo demostró su fecundidad a la hora de producir santos y ermitaños, creyendo que de ese modo se acreditaba a sí mismo, había en Jerusalén grandes manicomios para santos malogrados, para aquellos que se habían dejado en ello la última pizca de sal que les quedaba[166].

15.

Las formas más antiguas de consuelo. — Primer estadio: en cualquier malestar o percance el hombre ve algo por lo que debe hacer sufrir a algún otro, — toma así conciencia del poder de que aún disfruta, y eso le consuela. Segundo estadio: en cualquier malestar o percance lo que el hombre ve es un castigo, es decir, la expiación de la culpa y la forma de *librarse* del hechizo maligno de una injusticia real o supuesta. Al llegar a ver el *beneficio* que la desgracia le trae, entiende que ya no tiene por qué hacer sufrir a ningún otro, — y reniega de ese tipo de satisfacción, puesto que ahora tiene ya otra.

16.

El primer principio de la civilización. — En los pueblos bárbaros hay un género de moral[167] cuyo único objeto parece ser la propia costumbre: disposiciones meticulosas[168] y en el fondo superfluas (como, por ejemplo, las que hay entre los kamchadales[169] de no limpiar con el cuchillo la nieve del calzado, no pinchar el carbón con el cuchillo, no meter algo que sea de hierro en el fuego — ¡y quien contravenga tales preceptos hallará la muerte!) que lo que hacen es mantener en todo momento presente la proximidad ininterrumpida de la costumbre, la obligación incesante de practicarla: a fin de fortalecer el gran principio con que se inicia la civilización: cualquier costumbre es mejor que no tener costumbres[170].

---

[165] Cfr. M 68, «El primer cristiano», sobre Pablo de Tarso.

[166] Cfr. W. E. H. Lecky, *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen* [Historia de la moral europea desde Augusto hasta Carlomagno], traducido del inglés por H. Jolowitz, revisado por F. Löwe, Leipzig & Heidelberg, Winter, 1879; aquí, t. II, p. 71. [Orsucci 1996, pp. 172 s.]

[167] *Sitten*: «buenas costumbres, moral»; en el resto del aforismo *Sitte*, el singular, se vierte por «costumbre». (Cfr. M 9 y la nota correspondiente.)

[168] *peinlich*: «meticuloso» pero también «molesto» y hasta «doloroso»; de hecho la raíz *Pein-* significa «pena», «sufrimiento» y hasta «tormento».

[169] O *itelmenos*, de la península de Kamchatka (en el este de Siberia). Nietzsche toma estos ejemplos de G. Roskoff, *op. cit.*, pp. 13 y 150 [Orsucci 1996, pp. 194 s.]

[170] Señala aquí Nietzsche lo que sería el principio verdadero de la moralidad, el que desmonta todas las pretensiones de la historia de la metafísica: *cualquier moral es mejor que nada*.

17.

La buena y la mala naturaleza. — Al principio los hombres se imaginaron a sí mismos dentro de la naturaleza: se veían por todas partes, a sí y a sus semejantes, esto es, sus pensamientos malvados y caprichosos, escondidos como quien dice entre nubes, tormentas, fieras salvajes, árboles y hierbas: inventaron entonces la «naturaleza mala». Vino luego un tiempo en que se vieron ya fuera de la naturaleza, la época de Rousseau: estaba uno tan harto de los demás que necesitaba sin falta un rinconcito en el mundo en que no apareciera el hombre con sus penas: se inventó la «naturaleza buena».

18.

La moral del sufrimiento voluntario. — ¿Cuál es el gozo supremo para los miembros de ese pequeña comunidad siempre amenazada y en estado de guerra en la que rige la moral más estricta? Esto es, ¿para unas almas fuertes, sedientas de venganza, hostiles, pérfidas, desconfiadas, almas dispuestas a lo más atroz, endurecidas por la privación y la moral? El gozo de la *crueldad*[171]: del mismo modo que en tales condiciones también se cuenta entre las *virtudes* de dichas almas el ser inventivo e insaciable en punto a la crueldad. Con la práctica de la crueldad la comunidad se reconforta, quitándose de encima el desánimo del miedo y la precaución constantes. La crueldad es una de las alegrías festivas más antiguas de la humanidad. Por eso se supone que los *dioses* también se recrean y reconfortan cuando se les ofrece el espectáculo de la crueldad, — y de ese modo acaba introduciéndose en el mundo la idea de que el *sufrimiento voluntario*, el tormento que uno mismo elige es algo que tiene un sentido y un valor positivos. Poco a poco la costumbre va configurando en la comunidad una praxis que es conforme a dicha idea: el bienestar excesivo comienza a provocar desconfianza, mientras que las situaciones duras y dolorosas resultan más de fiar; y la gente se dice: ¡puede que los dioses nos miren indignados si somos felices y de modo propicio si sufrimos, — mas no con compasión![172]. Pues se considera la compasión algo despreciable, indigno de un alma fuerte y terrible; — pero sí de modo propicio, porque con ello se divierten y ponen de buen humor: pues el cruel se goza en la voluptuosidad suprema del sentimiento de poder. Así viene a entrar en la noción de «persona más decente»[173] de la comunidad la virtud del sufrimiento habitual, la privación, la vida dura, la mortificación cruel, — no, hay que repetirlo una y otra vez, en cuanto instrumento de

---

[171] La cuestión de la crueldad es capital en la reflexión nietzscheana por cuanto viene a mostrar el vergonzante origen de las normas morales y la preponderancia del poder. Lo retomará en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, §6, donde remite a este parágrafo de *Aurora*, así como a M 77 y 113 (podría añadirse M 30); y a JGB 188, donde Nietzsche explica cómo la libertad de espíritu ha surgido de la tiranía de las costumbres, y JGB 229: «casi todo lo que llamamos "cultura superior" se basa en la espiritualización y abstracción de la crueldad» (KSA V 166). Cfr. FP II, 2.ª, 14 [20], que acaba: «[la crueldad] es el más habitual de todos los placeres»; asimismo FP II, 2.ª, 7 [26], 8 [57], 11 [89, 92, 105 y 252].

[172] Nietzsche emplea dos términos opuestos, *ungnädig* y *gnädig*, que traducimos aquí por «indignados» y «de modo propicio», y como *gnädig* posee también el significado de «compasivos», para que no se malinterprete, añade *nicht etwa mitleidig*: «mas no compasivos», «no con compasión». Ambos términos, aunque en la traducción no se perciba, son los adjetivos (o adverbios) positivo y negativo de *Gnade*, que es la «gracia», la gracia divina, tema central de la Reforma luterana: los hombres se salvan únicamente por causa de la gracia divina, y no por sus actos.

[173] *sittlichste Mensch*: «más moral, más de buenas costumbres».

crianza, de dominio de uno mismo, de apetencia de felicidad individual, — sino en cuanto virtud con que la comunidad se procura la estima de los dioses malignos, haciendo que ascienda hasta ellos la grata fragancia que como víctima propiciatoria exhala permanentemente sobre el altar. Quienes, habiendo dirigido espiritualmente a algún pueblo, han sido capaces de remover algo en el cieno inerte y fecundo de las costumbres han tenido que aceptar voluntariamente el martirio, además de la locura, para encontrar la fe[174] — y antes que nada, como es habitual, ¡la fe en sí mismos! Cuanto más se alejaba su espíritu por vías nuevas y le atormentaban por ello el miedo y los remordimientos, con tanta mayor crueldad rabiaban contra la propia carne, los apetitos propios y la salud propia, — como para ofrecer a la divinidad un goce en reparación, si acaso se había enojado por que se hubiera propuesto objetivos nuevos, desatendiendo y combatiendo los usos de la costumbre[175]. ¡No nos apresuremos, sin embargo, a pensar que nosotros nos hemos librado por completo de dicha lógica del sentir! Que las almas más heroicas se interroguen al respecto. El más mínimo paso dado en el terreno del pensamiento libre, de la vida configurada personalmente es algo que siempre se ha logrado en lucha con el tormento espiritual y corporal: y no sólo los pasos hacia delante, ¡no!, el simple andar, el movimiento, el cambio han exigido innumerables mártires, a lo largo de milenios en que se han buscado sendas y puesto fundamentos, milenios en los que, por supuesto, no se suele pensar cuando se habla de ese fragmento ridículamente pequeño de la existencia humana al que se suele llamar «historia universal»; e incluso en la así llamada historia universal, que en el fondo es el barullo que se arma en torno a las últimas novedades, no hay ningún tema que sea realmente más importante que la tragedia arcaica de los mártires que *pretendían remover la ciénaga*. Por nada se ha pagado un precio mayor que por ese poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituyen nuestro orgullo. Dicho orgullo, sin embargo, es la causa de que hoy nos resulte casi imposible percibir en las inmensas extensiones de tiempo que preceden a la «historia universal» *la historia fundamental real y decisiva, la que ha determinado el carácter de la humanidad*, la de la «moralidad de la costumbre»: ¡cuando se aceptaban en cuanto virtudes el sufrimiento, la crueldad, el fingimiento, la venganza, la negación de la razón, mientras que, por el contrario, el bienestar, el afán de saber, la paz, la compasión se consideraban peligros, y el ser compadecido, una afrenta, al igual que el trabajo, cuando la locura era divinidad, y el cambio, algo inmoral que traía la corrupción! ¿Y vosotros creéis que todo esto ha evolucionado y que, por lo tanto, la humanidad tiene que haber cambiado de carácter? ¡Ay, conocedores de hombres, aprended a conoceros mejor![176].

19[177].

Moral y embrutecimiento. — La costumbre representa las experiencias de gentes que vivieron antes en punto a lo supuestamente provechoso o perjudicial, — *la sen-*

---

[174] *Glauben*: «fe», «confianza».

[175] Anticipa aquí Nietzsche el análisis del ascetismo, que le ocupará de modo explícito en *La genealogía de la moral* (en la figura del sacerdote, a partir del libro I, §6, y en el tratado III, «¿Qué significan los ideales ascéticos?») y *El Anticristo* (en particular, § 26, 42, 48-49 y 55).

[176] Idea similar, en este caso en primera persona, informa las palabras con que se abre *La genealogía de la moral*: «Nosotros, conocedores, no nos conocemos a nosotros mismos», GM, «Vorrede», §1 (KSA V 247).

[177] Cfr. FP II, 2.ª, 1 [43], 3[93, 94]; asimismo M 33.

sibilidad, empero, *para la costumbre* (moral) no remite a dichas experiencias como tales, sino a la antigüedad, a lo indiscutible y a lo sagrado de la costumbre. Y de esa manera dicha sensibilidad impide que se hagan experiencias nuevas y se vayan corrigiendo las costumbres: es decir, la moral impide la aparición de costumbres nuevas y mejores[178]: la moral embrutece.

20[179].

Libreactivistas y librepensadores[180]. — Los libreactivistas están en desventaja respecto de los librepensadores, puesto que son más notorias las consecuencias de los actos que las de los pensamientos. Si se tiene en cuenta, no obstante, que tanto unos como otros lo que buscan es su satisfacción y que a los librepensadores ya el hecho de concebir y formular cosas prohibidas les procura satisfacción, entonces por lo que hace a los motivos ambas cosas son una y la misma: y por lo que hace a las consecuencias el fiel de la balanza llegará a inclinarse contra el librepensador, dando por supuesto que no se juzgue en función de la apariencia más inmediata y burda, es decir, como suele hacerlo todo el mundo. Hay que retirar muchas de las calumnias con que los hombres han conceptuado a quienes por medio de la *acción* infringían el interdicto de la costumbre, — tachándolos en general de criminales[181]. A aquel que subvertía una ley moral establecida, hasta ahora siempre se le ha considerado en un primer momento un *malvado*[182]: pero si, como solía suceder, luego no se lograba restablecer la ley y acababan conformándose con ello, el predicado iba cambiando poco a poco; — ¡la historia trata casi únicamente de dichos *malvados*, a los que luego pasó a tenerse por *hombres buenos*!

21[183].

«El cumplimiento de la ley». — En el caso de que la observancia de un precepto moral produzca un resultado diferente del prometido y esperado y, contra lo esperado, en vez de encontrarse la dicha asegurada, lo que venga sea desgracia y miseria, a los escrupulosos y pusilánimes les queda siempre la excusa del: «algo se habrá *hecho* mal.» En el peor de los casos, una humanidad aplastada y magullada que sufre profundamente acabará decretando que «es imposible seguir debidamente la ley, somos de pies a cabeza débiles y pecadores, incapaces en lo más íntimo de moralidad, así que no aspiramos a dicha alguna ni a logro alguno. Los preceptos y las promesas morales han sido hechos para unos seres que fuesen mejores que nosotros»[184].

---

[178] Se podría decir también, teniendo en cuenta que «moral» vierte *Sittlichkeit* y «costumbres», *Sitten*: «la moral impide la aparición de otra moral nueva y mejor». (Cfr. M 9 y la nota correspondiente.)

[179] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [108, 109]; asimismo M 9, 98 y 164, y FW 4.

[180] *Freithäter und Freidenker*: si bien existe el adjetivo *freithätig*, «espontáneo», el substantivo *Freithäter* lo acuña Nietzsche para contraponerlo a *Freidenker*.

[181] *Verbrecher*: si bien aquí puede valer «criminales», no está de más recordar que el término en la época de Nietzsche significaba también simplemente «transgresor»; podría decirse, por lo tanto: «tachándolos en general de transgresores».

[182] *schlecht*: «malo, malvado». Parece que aquí Nietzsche utiliza indistintamente *böse* y *schlecht*, aun cuando más adelante, en el famoso tratado primero de *La genealogía de la moral*, introduzca una distinción.

[183] Cfr. M 22, 24 y 33; también M 68, «El primer cristiano».

[184] Nietzsche hace aquí referencia a la idea fundamental de la teología luterana, avanzada ya en la carta de Pablo a los romanos: la *justificación por la fe*, y no por las obras, habida cuenta del fondo pe-

22[185].

Las obras y la fe. — Erre que erre siguen los maestros protestantes propagando ese error fundamental: que lo que importa es la fe y que de la fe han de seguirse necesariamente las obras. Esto no es en absoluto cierto, pero suena tan tentador que, aparte de a la de Lutero, ha deslumbrado también a otras inteligencias (las de Sócrates y Platón, por ejemplo): aun cuando todos los días y en todo tipo de experiencias sea evidente lo contrario. Ni el saber más confiado ni la fe pueden dar ni la fuerza ni la destreza para actuar, ni sustituir al ejercicio de ese mecanismo delicado, muy complejo que tiene que estar presente antes de que pueda transformarse en acción algo que sólo era representación. ¡Ante todo y antes que nada, las obras! ¡Y eso significa ejercicio, ejercicio y más ejercicio! La «fe» correspondiente ya aparecerá, — ¡podéis estar seguros!

23.

Aquello en lo que somos más sutiles[186]. — Por aquello de que durante miles de años se ha pensado que también las *cosas* (la naturaleza, las herramientas, cualquier clase de propiedad) estaban vivas y animadas, y tenían el poder de hacer daño y de sustraerse a las intenciones humanas[187], la sensación de impotencia entre los hombres ha sido mucho mayor y mucho más habitual de lo que debiera haber sido: se hacía necesario asegurarse de las cosas de igual modo que de los hombres y los animales, por medio de la fuerza, la coacción, el halago, los contratos o el sacrificio, — y ahí está el origen de la mayoría de los rituales[188] supersticiosos, es decir, ¡de una parte considerable, *quizá preponderante* y, no obstante, despilfarrada e inútil de toda la actividad desplegada por el hombre hasta ahora! — Mas como la sensación de impotencia y de temor era tan fuerte y ha estado durante tanto tiempo en estado casi permanente de excitación se ha desarrollado una *sensibilidad para el poder* [Gefühl der Macht] de tal *sutileza* que en este punto puede contar ahora el hombre con la más delicada de las balanzas de orfebre. Se ha convertido en la más fuerte de sus pasiones; los medios que se han ido descubriendo para lograr dicha sensación[189] constituyen prácticamente la historia de la cultura[190].

24[191].

La demostración de un precepto[192]. — Una regla en general, por ejemplo, la de cocer el pan, se demuestra si es buena o mala según se obtenga o no el resultado pro-

---

caminoso del ser humano. Combinado con esto se halla aquí presente también la problemática que Kant expone en la dialéctica de la razón práctica pura: la imposibilidad de ligar virtud y dicha (AA V, pp. 113 s.).

[185] Cfr. M 88.

[186] *am feinsten*: parece haber cierta ironía, al conjugarse cierta ambigüedad, ya que puede ser tanto «más perceptivos» como «más delicados, más exquisitos».

[187] Pueden verse M 17, 31 y 142.

[188] *Gebräuche*: son «las prácticas repetidas, cotidianas», «los hábitos», «los usos», tanto religiosos como profanos.

[189] *Gefühl*: es el mismo término que arriba hemos traducido por «sensibilidad»; podría decirse, como también es corriente, en vez de «sensación», «sentimiento (de poder)».

[190] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [184]; asimismo M 113.

[191] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [71], 4 [13]; también M 21.

[192] *Vorschrift*: «precepto o norma (moral)», «instrucciones o reglas (prácticas)», «disposición (legal)», etc. De ahí que para traducir *Vorschrift* nos valgamos tanto de «precepto» como de «norma» y «regla», puesto que el castellano exige distinciones que, eso sí, en el original no se dan.

metido, dando por supuesto que se lleve a cabo con precisión. Con las reglas morales las cosas son ahora bien distintas: pues en este caso los resultados no se pueden abarcar con la mirada, o son imprecisos y están sujetos a interpretación. Dichos preceptos descansan sobre hipótesis cuyo valor científico es ínfimo, y en el fondo es como quien dice imposible probarlos o refutarlos en función de los resultados: — pero antaño, con la tosquedad originaria de toda ciencia y la escasa exigencia que se ponía para dar por *probada* una cosa, — antaño se comprobaba si una norma de la costumbre era buena o mala de la misma manera que ahora se hace con otras reglas: haciendo referencia a su éxito. Si entre los aborígenes de la América rusa[193] rige el precepto de no echar huesos de animales al fuego ni dárselos a los perros, — eso es algo que se demuestra de la siguiente manera: «hazlo y no tendrás suerte en la caza»[194]. Ahora bien, en cierto sentido casi nunca se tiene «suerte en la caza»; no es fácil, pues, *rebatir* por esa vía la bondad del precepto, sobre todo si quien tiene que soportar el castigo es una comunidad y no un particular; más bien, siempre se da algún hecho que parece demostrarlo.

25[195].

Costumbre[196] *y hermosura*. — No se debe callar algo que favorece a la [moral de la] costumbre, y es que en aquel que se somete a ella plenamente y de todo corazón y desde un principio se atrofian los órganos — corporales y espirituales — de ataque y de defensa: y eso significa que se vuelve ¡cada vez más hermoso! Pues es el ejercicio de tales órganos y de la mentalidad correspondiente lo que mantiene e intensifica la fealdad. Por eso el babuino viejo es más feo que el joven, y la hembra joven del babuino es la que más se parece al ser humano: y, por tanto, la más hermosa. — Según esto, dedúzcase ¡cuál es el origen de la hermosura de las mujeres!

26[197].

Los animales y la moral. — Las prácticas exigidas en la sociedad refinada: el cuidado por evitar lo ridículo, lo llamativo, lo pretencioso, la discreción en lo que toca tanto a las propias virtudes como a los apetitos más violentos, el mostrarse igual a los demás, integrándose, rebajándose, — todo eso, que es la moral social, puede encontrarse a grandes rasgos por todas partes, inserto hasta en lo más profundo del mundo animal, — y es ahí, en esas profundidades, donde vemos por primera vez la finalidad secreta de todas esas disposiciones tan complacientes: se trata de escapar de los perseguidores y verse favorecido en el rastreo[198] de la caza. Por eso aprenden los animales a

---

[193] Es decir, Alaska, que, aunque fue comprada por los Estados Unidos en 1867, no pasó a formar parte del Territorio hasta 1912.

[194] Cfr. J. Lubbock, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden* [El nacimiento de la civilización y el estado originario del género humano, aclarado por medio de la vida interior y exterior de los salvajes], traducido al alemán por A. Passow, prólogo de R. Virchow, Jena, H. Costenoble, 1875, p. 376.

[195] Cfr. M 515; también FP II, 2.ª, 3[83] y M 60.

[196] *Sitte*: «costumbre» o «moral de la costumbre», como a continuación conviene verter. (Cfr. M 9 y la nota correspondiente.)

[197] Cfr. FP II, 2.ª, 1 [96], 3 [23, 84], 4 [280].

[198] *Aufsuchen*: en la época de Nietzsche significaba «seguir las huellas, rastrear».

dominarse y a disfrazarse de tal manera que algunos, por ejemplo, cambian de color para adaptarse al entorno (gracias a la llamada «función cromática»), se hacen los muertos o adoptan el color y la forma de otro animal o de la arena, de hojas, líquenes o esponjas (lo que los investigadores ingleses llaman *mimicry*)[199]. De igual modo se esconde el particular en la universalidad del concepto «hombre» o en la sociedad, o se amolda a príncipes, estamentos o clases, partidos, opiniones de la época o del entorno: y para todas las maneras refinadas de aparentar felicidad, agradecimiento, poder o enamoramiento puede hallarse con facilidad un símil animal. También el interés por la verdad[200], que en el fondo no es sino interés por la seguridad, es algo que el hombre tiene en común con el animal: uno no quiere dejarse engañar ni engañarse uno mismo, y escucha con desconfianza las insinuaciones de las propias pasiones y, ejerciendo sobre ellas vigilancia, las contiene; todo esto lo sabe el animal igual que el hombre, también en él el dominio de sí mismo nace del interés por lo real (de la inteligencia). Observa asimismo los efectos que ejerce en la representación de otros animales, de ahí aprende a examinarse a sí mismo, a verse «objetivamente»; en cierta medida se conoce a sí mismo. El animal juzga los movimientos de sus amigos y de sus contrincantes, aprende de memoria sus peculiaridades, se prepara al respecto: contra los ejemplares de determinadas especies abandona definitivamente la lucha, y sabe descubrir también la intención pacífica o conciliatoria en el acercamiento de ciertas especies de animales. El origen de la justicia, así como el de la prudencia, templanza y valentía, — en suma, de las que designamos con el nombre de *virtudes socráticas*, es *animal*: consecuencia de aquellos instintos que enseñan a buscar alimento y huir de los enemigos. Si pensamos ahora que lo único que ha hecho aun el más excelente de los hombres es elevar y refinar el *tipo* de alimento y la noción de lo que para él es hostil, no resultará ilegítimo calificar de «animal» el fenómeno entero de la moralidad.

27.

El valor de la creencia en las pasiones sobrehumanas[201]. — La institución del matrimonio sostiene irreductiblemente la creencia de que el amor, aun siendo una pasión, es capaz en cuanto tal de perdurar, hasta el punto incluso de poder establecerse como regla un amor que dure toda la vida. Gracias a la persistencia de tan noble creencia, y a pesar de que se ve muy a menudo, casi por regla general, desdecida, con lo que no pasa de ser una *pia fraus* [mentira piadosa], le ha conferido al amor una no-

---

[199] Cfr. K. Semper, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1880; aquí t. II, pp. 233 s. Nietzsche retomará este término, *mimicry*, «imitación», «mimetismo» en GM II, §20 para describir la transmisión del culto de los señores a los esclavos y los siervos; en FW 361, acerca de la capacidad del actor, y en GD, «Incursiones de un intempestivo», §14, donde remite el espíritu al mimetismo. El asunto, no obstante, no es nuevo en Nietzsche; ya en un fragmento de verano de 1872-comienzo de 1873 anota: «La *imitación* es el instrumento de toda cultura, por medio del cual se va poco a poco generando el instinto / la pulsión», FP I, 19 [226]; cfr. también los dos fragmentos siguientes.

[200] *Sinn für Wahrheit*: «interés, gusto por la verdad»; aunque en otros contextos *Sinn* signifique también «sentido, sensibilidad»; o, mejor: aunque debamos decir «interés por la verdad» y luego «por lo real», se trata también, así lo entiende el oído alemán, de «sensibilidad para la verdad» y «para lo real».

[201] *übermenschlich*: es el adjetivo correspondiente a *Übermensch*, que en *Así habló Zaratustra* pasará a ser objeto de su profecía; aquí, sin embargo, significa simplemente «sobrehumano», y nada más.

bleza superior. Todas las instituciones que le conceden a una pasión el *crédito de que perdurará* y de que, contra el ser de la pasión, es responsable de perdurar le confieren a la pasión una posición y una calidad nuevas: y quien a partir de ahora se vea invadido por ella no se considerará por eso humillado o amenazado, como sucedía antes, sino enaltecido ante sí mismo y sus semejantes. Piénsese en las instituciones y en las costumbres que han creado a partir de la entrega fogosa del instante la fidelidad eterna, del arrebato de cólera la venganza eterna, de la desesperación el luto eterno, de la palabra inopinada y única el compromiso eterno. Con dicha transmutación en todos los casos se ha extendido por el mundo muchísima hipocresía y mentira: en todos los casos también, y a ese precio, se ha extendido por el mundo un concepto nuevo, *sobrehumano*, que enaltece al hombre.

28[202].

El ánimo en cuanto argumento. — ¿Cuál es la causa de la feliz resolución que nos lleva a actuar? — Esta pregunta ha tenido ocupadísimos a los hombres. La respuesta más antigua y que aún sigue dándose es: Dios es la causa, él nos lo da a entender estando de acuerdo con nuestra voluntad. Cuando antiguamente se consultaba con los oráculos algún plan lo que se pretendía era obtener de ellos esa feliz resolución; y cuando se tenían delante diversas actuaciones posibles todos respondían a la duda diciendo: «haré lo que me haga sentirme bien.» Se optaba, entonces, no por lo más racional, sino por el plan cuya imagen le hiciera sentirse a uno valiente y esperanzado. En cuanto argumento se ponía en un platillo de la balanza el buen ánimo, prevaleciendo sobre la racionalidad: y era así porque se interpretaba, supersticiosamente, el buen ánimo como obra de un dios que promete el buen éxito y hace que su razón, racionalidad suprema, hable a través de él. Piénsese ahora en las consecuencias de tal prejuicio cuando eran hombres sagaces y sedientos de poder los que de él se servían — ¡y se sirven! «¡Crear ambiente!»[203] — así puede uno prescindir de todas las razones y superar todas las objeciones.

29.

Los comediantes[204] *de la virtud y el pecado*. — Entre los hombres de la Antigüedad que se hicieron famosos por su virtud había, a lo que parece, un montón de ellos, una mayoría que *actuaban para sí mismos*: los griegos, sobre todo, que eran comediantes inveterados, lo habrán hecho sin darse cuenta y les habrá parecido bien. Para eso *competían*[205] todos en virtud con algún otro o con todos los demás: ¡cómo no iban

---

[202] Cfr. M 35.

[203] *Stimmung machen*: literalmente sería «crear un ánimo», aunque en castellano se habla de «crear un ambiente, una atmósfera»; lo importante del juego de palabras aquí presente es que también significa «crear una atmósfera (a favor o en contra de…)», «hacer propaganda», «producir un efecto».

[204] *Die Schauspieler*: en el término alemán está más claro el carácter de espectáculo o de exhibición que la comedia o el teatro tienen, puesto que eso es lo que *Schau-* significa; lo que líneas más abajo vertimos por «exhibir» corresponde precisamente a *zur Schau*. Es decir, tanto como *comediantes* valdría «exhibicionistas», si no fuera por su posible connotación; en fin, «los que ofrecen el espectáculo (de sus virtudes o sus pecados)».

[205] *war … im Wettstreit*: literalmente, «estaban en competencia»; la voz *Wettstreit* remite en Nietzsche al ἀγών griego, el «certamen», la «disputa», la «lucha» en que de manera «deportiva» po-

a valerse de todas las artes para hacer alarde de su virtud, sobre todo ante sí mismos, aunque sólo fuera por practicar! ¡Para qué servía una virtud si no se podía o no se sabía exhibir! — A esos comediantes de la virtud les puso coto el cristianismo: a cambio inventó el repulsivo hacer ostentación y alarde del pecado, y trajo al mundo esa tendencia a *fingir* que se peca (que hasta el día de hoy entre los buenos cristianos sigue siendo «de buen tono»).

30[206].

La crueldad refinada, en cuanto virtud. — He aquí una moralidad que descansa por completo en la *pulsión de distinción*, — ¡no penséis tan bien de ella! ¿De qué pulsión se trata realmente y qué es lo que hay detrás? Lo que uno pretende es que nuestra presencia *haga daño* al otro y despierte en él la envidia, sentimiento de impotencia y de inferioridad; lo que se quiere es darle a saborear las hieles de su destino haciéndole probar las mieles del *nuestro*, mientras al hacerle ese supuesto favor se le mira a los ojos con dureza y satisfacción por su amargura. Así humillado, entregado de pleno a la sumisión, — ¡buscad a quienes durante largo tiempo hayan deseado de ese modo torturar, y los encontraréis! Uno se muestra compasivo con los animales y se le admira por eso, — mas hay ciertas personas sobre las que de ese modo desea descargar su crueldad. Ahí tenéis a un gran artista: el placer que siente por anticipado ante la envidia de rivales a los que ha derrotado no ha dejado que su fuerza descanse hasta haber alcanzado la grandeza, — ¡con cuántos momentos de amargura de otras almas ha tenido que pagarse el llegar a ser grande! La castidad de la monja: ¡cuánta reprobación en mirando a la cara de las mujeres que viven de otra manera!, ¡qué deseo tan terrible de revancha en su mirada! — El tema es breve, las variaciones al respecto puede que incalculables, pero difícilmente aburridas, — pues no deja de ser una novedad casi dolorosa y bien paradójica el que la moralidad de la distinción sea en el fondo el gusto por una crueldad refinada. Al decir «en el fondo» se quiere decir: siempre en la primera generación. Pues cuando se *hereda* el hábito de cualquier acción que nos distinga no se está heredando con ella lo que hay detrás (sólo se heredan sensaciones o sentimientos[207], mas no pensamientos): y suponiendo que por medio de la educación no se reintroduzca eso que hay detrás, no habrá ya en la segunda generación el gusto por la crueldad: sino únicamente el gusto por el hábito en cuanto tal. *Este* gusto, sin embargo, es el primer grado de lo «bueno».

31[208].

Orgullo por el espíritu. — El *orgullo* del hombre, que se resiste a la doctrina de que descendamos de los animales poniendo un gran abismo entre naturaleza y ser humano, — ese orgullo tiene su fundamento en un *prejuicio* acerca de lo que sea el espíritu: y ese prejuicio es relativamente *reciente*. En la vasta prehistoria de la humanidad se suponía que había espíritu por todas partes y a nadie se le ocurría exaltarlo en

---

nían por obra su rivalidad, desarrollando de ese modo el talento propio de cada uno (Cfr. al respecto OC I, «El certamen de Homero», en particular pp. 565 ss.).

[206] Cfr. M 18 y 113.

[207] *Gefühle*: significa ambas cosas, «sensaciones», «sentimientos». Cfr. FP II, 2.ª, 4 [144].

[208] Cfr. M 39 y 261.

cuanto privilegio del ser humano. Por el contrario, como se había hecho de lo espiritual (junto a las pulsiones, maldades e inclinaciones) patrimonio general y, por lo tanto, algo normal, nadie se avergonzaba de descender de los animales o de los árboles (los linajes *nobles* se sentían honrados con fábulas de ese tipo) y se veía en el espíritu aquello que nos une a la naturaleza, no lo que nos separa de ella. Se educaba así a la gente en la *humildad*, — también en ese caso como consecuencia de un *prejuicio*.

32.

La traba. — Sufrir moralmente y escuchar luego que ese tipo de sufrimiento se basa en un *error*, eso es algo que indigna. Hay, sí, un consuelo incomparable en decir que por medio del sufrimiento se accede a «un mundo de una verdad más profunda» que la del resto del mundo, y que por eso es *preferible* sufrir y sentirse de ese modo elevado por encima de la realidad (gracias a la conciencia de acercarse así a ese «mundo de una verdad más profunda») que no sufrir y no sentirse elevado. Así pues, es el orgullo y la manera habitual de darle satisfacción lo que más enérgicamente se opone a que se *entienda* la moral de un modo diferente. ¿Qué fuerza habrá que emplear, entonces, para eliminar esa traba? ¿Más orgullo? ¿Otra clase, nueva, de orgullo?

33.

El desprecio de las causas, las consecuencias y la realidad. — Esas calamidades que afectan a una comunidad, temporales inesperados, sequías o epidemias, suelen llevar a todos sus miembros a sospechar que se ha infringido la costumbre o que tienen que inventarse ritos nuevos con que tranquilizar a alguna fuerza o capricho demoníacos[209] nuevos. Esa sospecha, ese modo de pensar lo que hacen es evitar que se investiguen las verdaderas causas naturales[210], al dar por presupuesta la causa demoníaca. Aquí se halla una de las fuentes de la perversión hereditaria del intelecto humano: y justo a su lado brota la otra fuente, que consiste asimismo en prestar por principio a las verdaderas *consecuencias* naturales de una acción mucha menos atención que a las sobrenaturales (los castigos y la gracia divina, como se suele decir). Se hallan prescritos, por ejemplo, determinados baños para momentos determinados: uno no se baña para estar limpio sino porque está prescrito. No se aprende a evitar las consecuencias efectivas de la falta de limpieza, sino el supuesto disgusto de los dioses ante la omisión de un baño. Bajo la coacción de un miedo supersticioso se sospecha que tiene que haber mucho más en el limpiar la suciedad, se le añade una segunda y hasta una tercera significación, se echa a perder la sensibilidad y el gusto por lo real y se acaba considerándolo de valor sólo *en lo que tiene de símbolo*. Así, por interdicto de la moralidad de la costumbre, desprecia el hombre primero las causas, segundo las consecuencias, y tercero la realidad, remitiendo la trama de todos los afectos elevados (el respeto profundo, la sublimidad, el orgullo, la gratitud, el amor) *a un mundo imaginario*: al que llama «mundo superior». Y todavía hoy podemos ver las consecuencias: cuando el sentimiento de un hombre se *eleva*, de una u otra manera está ahí en juego ese mundo imaginario. Es triste: pero por el momento al hombre científico

[209] *dämonische*: «demoníaco» en el sentido del δαίμων griego, esa fuerza interior que le lleva a uno a ser el que debe, el propio genio.

[210] Cfr. M 10.

deben resultarle sospechosos *todos los sentimientos elevados*[211], tan mezclados suelen estar con el delirio y el sinsentido. No es que tenga que ser así o vaya a ser así siempre: pero lo que sí es seguro es que de todas las *limpiezas* paulatinas que le esperan a la humanidad, la de los sentimientos elevados va a ser una de las más lentas.

34[212].

Sentimientos morales y conceptos morales. — A lo que parece, los sentimientos morales se transmiten al percibir los niños en los adultos fuertes inclinaciones o aversiones ante determinadas acciones, inclinaciones y aversiones que ellos *imitan*, siendo, como son, de nacimiento monos de imitación[213]; más adelante, cuando se encuentran en la vida con esos afectos en que se les ha adiestrado y que tan bien han practicado consideran que es una cuestión de decoro el añadirle una explicación, alguna motivación concreta que justifique dichas inclinaciones y aversiones. Tales «motivaciones», sin embargo, nada tienen que ver ni con el origen[214] ni con la intensidad del sentimiento que se da en ellos: uno suele conformarse simplemente con la regla de que en cuanto ser racional debe tener razones para lo que le gusta y lo que le disgusta, razones declarables y aceptables[215]. En ese sentido la historia de los sentimientos morales es totalmente distinta de la historia de los conceptos morales. Los primeros tienen su influencia *antes* de la acción, los segundos, *después*, en vista del imperativo de explayarse al respecto.

35[216].

Los sentimientos: cómo provienen de los juicios. — «¡Confía en tus sentimientos!» — Mas los sentimientos no son lo último, lo originario; detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones que se nos han transmitido por herencia en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones). La inspiración que procede de los sentimientos es nieta de un juicio — y a menudo ¡un juicio falso! — y en cualquier caso ¡no un juicio tuyo! Confiar en los sentimientos — eso significa obedecer más al abuelo y a la abuela y a los abuelos de los abuelos que a los dioses que hay en *uno* mismo: la razón y la experiencia propias.

36.

Piedad mema con segundas intenciones. — ¡Cómo! ¡Que los inventores de culturas ancestrales, los que elaboraron las herramientas y la cinta de medir, el carro y los barcos y las casas más antiguos, los primeros observadores de las regularidades celestes y de la tabla de multiplicar, — eran incomparablemente diferentes y mejores que los inventores y observadores de nuestro tiempo? ¡Que los primeros pasos tienen un

---

211 Cfr. al respecto FP II, 2.ª, 4 [143].

212 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [144].

213 Cfr. Baumann, *op. cit.*, p. 143.

214 *Herkunft*: «lugar de donde algo procede», «origen» en el sentido de «procedencia».

215 *angebbare und annehmbare Gründe*: ambos adjetivos, sin embargo, conllevan cierta ambigüedad; el primero suena a «pretendido», «ficticio»; el segundo, a «cómodo», «agradable». En fin, es cosa de «toma y daca», *geben* y *nehmen*.

216 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [144].

valor que por muchos viajes y vueltas al mundo que se den en el ámbito de los descubrimientos nunca se podrá igualar? Así proclama el prejuicio, de ese modo se razona el desprecio del ingenio actual. Y, sin embargo, es obvio que antaño fue el azar el más importante de todos los descubridores y observadores, y el generoso inspirador de aquellos viejos inventores[217], y que hoy día la invención más insignificante exige más ingenio, disciplina y fantasía científica de la que antes hubo en épocas enteras.

37[218].

Deducciones erróneas a partir de la utilidad. — Aun cuando se haya demostrado la máxima utilidad de una cosa, no por eso se ha avanzado un solo paso en punto a explicar su origen: lo que significa que con la utilidad jamás se aclara la necesidad de que algo exista. Y, sin embargo, hasta ahora ha sido el prejuicio contrario el que ha dominado — incluso en el terreno de la ciencia más rigurosa. ¿Acaso no se ha invocado hasta en la astronomía la (supuesta) utilidad de la distribución de los satélites (suplir de otra manera la luz que por un mayor alejamiento del sol llega debilitada, para que los habitantes de los planetas no carezcan de luz) como finalidad de dicha distribución y como explicación de su génesis?[219]. Lo que recuerda las deducciones de Colón: la Tierra está hecha para el hombre; así pues, si hay tierras, tienen que estar habitadas. «¿Será posible que el Sol brille para nada y que la guardia nocturna de las estrellas se malgaste sobre mares no surcados y tierras despobladas?»

38[220].

Las pulsiones, transformadas por los juicios morales. — Una misma pulsión puede convertirse en un desagradable sentimiento de *cobardía*, bajo la presión de la censura que la costumbre [*die Sitte*] ha ejercido sobre ella: o en un agradable sentimiento de *humildad*, cuando una norma moral [*eine Sitte*], como es el caso de la cristiana, la ha encarecido y considerado *buena*[221]. Es decir, ¡se le añade o una buena o una mala conciencia! En sí misma, *como toda pulsión*, no la tiene, ni tiene tampoco carácter o calificación moral alguno, ni siquiera una sensación determinada de placer o de displacer que le acompañe: todo esto lo *obtiene* en cuanto segunda naturaleza cuando entra en relación con otras pulsiones ya consideradas buenas o malas, o cuando se trata de una cualidad observada en personas a las que la gente ya ha valorado y declarado «decentes»[222]. — Así, los antiguos griegos percibían la *envidia* de modo distinto que nosotros; Hesíodo la incluye entre los efectos de la Eris *buena* y benefactora[223], y no tenía nada de escandaloso atribuir envidia a los dioses: resultaba comprensible en un

[217] Cfr. M 363.
[218] Cfr. M 122.
[219] Se refiere aquí Nietzsche a la creencia en que los planetas estaban habitados. Cfr., por ejemplo, la tercera parte, el epílogo, de la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, de Kant, titulado «Acerca de los habitantes de los planetas», AA I, pp. 349-366.
[220] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [55, 239]; asimismo M 109.
[221] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [101].
[222] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [204].
[223] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 20-24. Cfr. «El certamen de Homero», el último de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, OC I, p. 564; FP I, 16 [19]: «La Eris hesiodea suele ser mal comprendida: la Eris mala es la que impulsa a los hombres a la guerra y a la risa; la buena es la que impulsa a la acción ambiciosa».

estado de cosas cuya alma era la competición; y la competición era algo valorado y declarado «bueno». Se distinguían de nosotros asimismo los griegos en lo que hace al valor que daban a la *esperanza*: para ellos era ciega y traidora; fue Hesíodo el que en una fábula[224] señalaba las cosas más drásticas que se pueden decir de ella, cosas realmente tan extrañas y sorprendentes que ninguno de los intérpretes modernos ha logrado entender, — puesto que chocan con el espíritu moderno, que aprendió del cristianismo a creer que la esperanza era una virtud. Entre los griegos, por el contrario, a quienes la puerta por la que atisbar el futuro no les parecía del todo cerrada y a quienes en muchísimos casos la religión les obligaba a consultar sobre el futuro cuando nosotros hoy en día nos conformamos con tener esperanza, la esperanza, habida cuenta de sus oráculos y sus adivinos, tenía que resultarles algo degradante que rozaba con lo maligno y lo peligroso[225]. — La *ira*, la experimentaban los judíos de manera distinta que nosotros, y la tenían por sagrada: por ello situaban lo más tétrico de la majestad del ser humano, junto a la cual solía mostrarse la ira, a una altura que para un europeo es inimaginable; y elaboraron a su Jehová iracundo y sagrado a la imagen de sus profetas iracundos y sagrados[226]. Comparados con ellos, los grandes iracundos que hay entre los europeos son como si dijéramos creaciones de segunda mano.

39[227].

El prejuicio del «espíritu puro». — Allí donde ha imperado, la doctrina de la *espiritualidad pura* ha destrozado con sus excesos la salud nerviosa: enseñaba a despreciar, desatender y maltratar el cuerpo, y a maltratar y despreciar al propio hombre por causa de sus pulsiones; engendraba almas sombrías, agitadas, decaídas, — que, además, ¡creían conocer la causa de ese su sentirse miserables y ser incluso capaces de suprimirla![228]. «¡En el cuerpo ha de hallarse, que sigue estando *lleno de vida*!» — de esta manera razonaban, cuando lo que el cuerpo hacía con sus dolores era elevar una y otra vez su queja por el agravio permanente al que se le sometía. La suerte última de esos virtuosos del espíritu puro era una sobreexcitación nerviosa que se había hecho crónica, generalizada: el *placer* sólo lo conocían en forma de éxtasis y otros presagios de la locura — y el sistema llegaba a su apogeo cuando el éxtasis se convertía en meta suprema de la existencia y en medida *condenatoria* de todo lo terrenal.

40.

El cavilar acerca de los usos[229]. — Un sinfín de preceptos consuetudinarios, extraídos de la interpretación superficial de un acontecimiento extraño y aislado, pasaban a

---

[224] Cfr. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 94-99, donde se cuenta el mito de Pandora, de cómo al abrir el cántaro o tinaja (*píthos*), se extendieron por el mundo todos los males, quedando, sin embargo, en su interior la esperanza.

[225] Cfr. M 155.

[226] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [97]; también FW 137.

[227] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [152]; M 31 y 86.

[228] *heben*: «suprimirla», pero también, en sordina, «enaltecerla» (Cfr. M 33 y 45).

[229] *Grübeln über Gebräuche*: imposible reproducir la sonoridad del original, potente y retorcida, como dando expresión sonora al «cavilar», más bien, un *rumiar*, *devanarse* los sesos, *romperse* la cabeza; y, por reflejo, a los «usos», igualmente tortuosos. Como señala É. Blondel, la del rumiar es una de las metáforas favoritas de Nietzsche; por ejemplo, en el prólogo, §8, de *La genealogía de la moral*, en cuyas últimas líneas nos recuerda que para practicar el arte de la lectura —un *rumiar*—

ser rápidamente incomprensibles; igual de difícil resultaba imaginar con seguridad cuál era su objetivo como cuál sería el castigo derivado de la infracción; había dudas hasta sobre la repercusión de la ceremonias; — sin embargo, al andar haciendo conjeturas al respecto, de tanto darle vueltas acababa el objeto adquiriendo importancia, y justo el aspecto más absurdo de un uso convirtiéndose en lo más sagrado de lo sagrado[230]. ¡No hay que menospreciar la energía que la humanidad ha invertido en esto durante milenios ni mucho menos el efecto de ese *cavilar acerca de los usos*! Hemos llegado con esto al inmenso campo de maniobras del intelecto, — aquí no sólo se traman y destraman las religiones: ¡aquí está la antesala digna, aunque terrible, de la ciencia, aquí creció el poeta, el pensador, el médico, el legislador! El miedo a lo incomprensible, que en un doble sentido nos exige ceremonias, fue convirtiéndose poco a poco en el atractivo de lo que es difícil de comprender, y cuando no se lograba averiguar se aprendía a crear.

41[231].

Para tasar el valor de la vita contemplativa[232]. — Siendo hombres de *vita contemplativa*, no debemos olvidar los perjuicios y las fatalidades que les han tocado a los hombres de *vita activa* por causa de diversas consecuencias derivadas de la contemplación, — en suma, cuál es la factura que la *vita activa* tendría que pasarnos, si, demasiado orgullosos, fuéramos a vanagloriarnos ante ella de nuestras buenas obras. *En primer lugar*: las llamadas naturalezas *religiosas*, que en número son las que predominan entre los contemplativos y constituyen, por lo tanto, su especie más común, han actuado en todas las épocas haciendo más difícil la vida a los hombres prácticos, y amargándosela siempre que podían: ensombrecer el cielo, apagar el sol, hacer sospechosa la alegría, quitar las esperanzas, paralizar la mano activa, — eso es lo que ellos sabían hacer, de la misma manera que en épocas o en situaciones de miseria han ofrecido consuelo, limosnas, asistencia y bendiciones. *En segundo lugar*: los artistas, menos frecuentes que los religiosos pero también siempre una especie abundante de hombres de *vita contemplativa*, en la mayoría de los casos como personas han sido insoportables, caprichosos, envidiosos, violentos, poco amantes de la paz: el efecto de esto hay que descontarlo del efecto conmovedor y regocijante de sus obras. *En tercer lugar*: los filósofos, un género en el que se conjugan las fuerzas religiosas y artísticas, mas de tal manera que todavía queda sitio para un tercero, la dialéctica, el goce de demostrar, han sido los creadores del mal a la manera de los religiosos y los artistas, y además con su inclinación dialéctica han aburrido a mucha gente; eso sí, su número siempre ha sido muy escaso. *En cuarto lugar*: los pensadores y los trabajadores de la ciencia[233]; rara vez se proponían producir algún efecto, sino que cavaban más bien en silencio sus madrigueras[234]. Han provocado por eso poco disgusto y malestar, y, convirtiéndose a veces en objeto de burla y risas, sin pretenderlo, han hecho más fácil la vida a los hombres de la *vita activa*. Al final, sin embargo, la ciencia se ha convertido en algo muy útil para todos: si *por*

---

hay que ser casi vaca. Puede verse al respecto É. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, París, L»Harmattan, 2006, cap. IX.

[230] Cfr. M 16.

[231] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [43, 58].

[232] Cfr. M 42, 43, 88 y 440.; asimismo, FP II, 2.ª, 4 [46, 59, 132 y 261]; también FW 280 y 329.

[233] En JGB 211 distinguirá tajantemente Nietzsche entre filósofos, por un lado, y trabajadores de la filosofía y hombres de ciencia, por otro; los filósofos de verdad son los que *crean valores*.

[234] Cfr. M prólogo 1.

causa de dicha utilidad muchos que estaban llamados a la *vita activa* se abren ahora un camino en la ciencia con el sudor de su frente y no sin quebraderos de cabeza ni juramentos, la banda de los pensadores y de los trabajadores de la ciencia no tienen culpa alguna de tal infortunio; es un «suplicio que ellos mismos se han buscado».

42[235].

Origen[236] *de la* vita contemplativa. — En épocas de barbarie, en que dominan los juicios pesimistas acerca del hombre y del mundo, el particular que se siente en plenitud de fuerzas anda siempre procurando actuar en función de tales juicios, esto es, traduciendo las ideas en acción, esto es, caza, pillaje, agresión, brutalidad o asesinato, así como las variantes más tenues de dichas acciones, que eran las que se toleraban en el seno de la comunidad. Mas cuando su fuerza declina, está enfermo o se siente cansado, abatido o harto y, así, temporalmente libre de deseos y apetencias, entonces es en comparación una persona mejor, es decir, menos perniciosa, y las ideas pesimistas no se desfogan sino de palabra y en sus pareceres, por ejemplo, acerca de la valía de sus compañeros, su mujer, su vida o los dioses, — sus juicios serán juicios *adversos*. En esas condiciones se convierte en pensador y en profeta, fabula prolongando sus creencias y concibe ritos nuevos, o se mofa de sus enemigos —: ahora bien, idee lo que idee, todas las creaciones de su espíritu tienen por fuerza que reflejar su estado, por lo tanto, un miedo y un cansancio mayores, un menor aprecio de la acción y del disfrute; el contenido de dichas creaciones tiene por fuerza que responder a la sustancia del ánimo fabulador[237], pensante o sacerdotal; en ellas tiene que regir por fuerza el juicio adverso. Más tarde a quienes en todo momento hacían lo que antes algunos particulares en esas condiciones, es decir, a quienes emitían juicios adversos, y vivían melancólicos y casi inactivos se les llamó poetas, pensadores, sacerdotes o curanderos —: como no hacían lo suficiente, de buena gana se les habría despreciado o expulsado de la comunidad; pero había un peligro, — ellos eran los que habían indagado en las creencias y seguido las huellas de las fuerzas divinas, y nadie dudaba de que disponían de instrumentos de poder desconocidos. Esta es la consideración en la que vivía *la casta más antigua de naturalezas contemplativas*, — ¡despreciadas en la medida en que no se las temía! Así enmascarada, con esa fama ambigua, un mal corazón y a las veces el miedo en la cabeza ¡apareció por vez primera sobre la Tierra la contemplación, al tiempo débil y temible, en lo íntimo despreciada, colmada en público de un respeto supersticioso! Aquí, como siempre, hay que decir: ¡*pudenda origo*![238].

43.

Cuántas fuerzas tienen que concurrir ahora en el pensador. — Alejarse del percibir sensorial, elevarse a lo abstracto[239], — eso en su momento se experimentó efec-

---

[235] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [77, 87], 4 [43].

[236] *Herkunft*: «lugar de donde algo procede», «origen» en el sentido de «procedencia».

[237] Lo que en el original es en ambos casos *Gehalt* se traduce aquí por «contenido» y «sustancia» respectivamente.

[238] «Origen vergonzoso». Esta expresión, como quien dice el lema, un punto irónico, de su indagación de los orígenes, pues a lo que apunta es al olvido que de tales orígenes rige en la moral ya establecida, se repite en diversos lugares; cfr. M 102; FP IV, 2 [189]; también M 248.

[239] Cfr. M 544; también FP II, 2.ª, 7 [242].

tivamente como *elevación*: nosotros ya no somos capaces de sentirlo así. El deleitarse con las más tenues imágenes de palabras y de cosas, el jugar con tales seres invisibles, inaudibles e insensibles, partiendo del profundo desprecio que se tenía por el mundo sensorial tangible, tentador y maléfico, era algo que se experimentaba como si fuera vivir en un mundo distinto y *superior*. «Tales abstracciones ya no seducen [*verführen*], pero ¡sí pueden guiarnos [*führen*]!»[240] — y con esto se ve uno como impulsado hacia arriba. En los primeros tiempos de la ciencia «lo más elevado» no es el contenido de tales juegos de la espiritualidad, sino los propios juegos. De ahí la admiración de Platón ante la dialéctica, y su creencia entusiasta en que estaba necesariamente relacionada con el hombre bueno liberado de las pasiones[241]. Se van descubriendo poco a poco y uno a uno no sólo conocimientos, sino sobre todo la capacidad de conocer, las condiciones y operaciones que preceden en el hombre al conocimiento. Y cada vez que esto sucedía era como si la operación recién descubierta o la condición recién percibida fueran no un recurso de la capacidad de conocer sino ya el contenido, el objetivo y la suma de todo lo que debe conocerse. El pensador necesita la fantasía, el impulso hacia arriba, la abstracción, el arrancarse a los sentidos, la invención, el presentimiento, la inducción, la dialéctica, la deducción, la crítica, el reunir material, el pensamiento impersonal, el recogimiento y la visión sinóptica, y no menos la justicia y el amor por todo lo que existe, — pero todos esos recursos, en algún momento de la historia, han pasado por ser, *uno a uno*, fines — y fines últimos de la *vita contemplativa*, procurando a sus inventores esa dicha que sobreviene al alma humana cuando la presencia de un fin *último* nos alumbra.

44[242]

Origen y significación[243]. — ¿Por qué me vuelve una y otra vez esa idea, iluminándome con colores cada vez más vivos? — La idea de que *antaño* los investigadores, cuando estaban en camino hacia el origen de las cosas, creían encontrar siempre algo que era de incalculable significación para el actuar y el juzgar; es más, que siempre se *daba por supuesto* que la *salvación* del hombre tenía que depender de ese llegar a *ver y comprender el origen de las cosas*: mientras que nosotros ahora cuanto más nos ocupamos con el origen menos afectados nos vemos en nuestros intereses; es más, que todo el aprecio y el «interés» que hemos puesto en las cosas empiezan a perder sentido cuanto más atrás retrocedemos con el conocimiento y nos acercamos a las cosas mismas. *El ver y comprender el origen hace que aumente su insignificancia*: mientras que *lo más cercano e inmediato*[244], lo que está en nosotros y en torno a nosotros comienza a mostrar poco a poco colores y belleza y misterio, y una riqueza

---

[240] Juega Nietzsche con los términos *verführen* / *führen*, «seducir / guiar»; como se ve, «seducir» viene a ser un «guiar absoluto, bien que perverso», valores posibles del prefijo *ver-*.

[241] *entsinnlichten*: participio pasivo de *entsinnlichen*, el cual no aparece en los diccionarios modernos, pero el Grimm dice: *cupiditatum vi liberare*, «liberar de la fuerza de las pasiones»; literalmente, no obstante, sería liberar de los sentidos . Cfr. FP II, 2.ª, 7 [265].

[242] Puede verse la continuación originaria de este parágrafo en FP II, 2.ª, 9 [15]; cfr. también FP II, 2.ª, 4 [292].

[243] *Ursprung und Bedeutung*: *Ursprung* es el «punto de donde sale algo, en que comienza algo», en ese sentido «origen»; *Bedeutung* es «significación» en el doble sentido de «significado» e «importancia».

[244] *das Nächste*: posee este doble sentido.

de significación con la que los antiguos no pudieron ni soñar. Antaño los pensadores se movían por ahí furiosos como animales enjaulados, acechando tras los barrotes de su jaula y embistiendo contra ellos por ver si los rompían: y el que a través de un hueco creía ver algo del exterior, del más allá y de la lejanía se sentía *dichoso*.

45[245].

Un desenlace de tragedia para el conocimiento. — De todos los medios de exaltación los que más han animado y exaltado a las gentes en todas las épocas han sido los sacrificios humanos. Y hay una idea atroz que tal vez logre superar cualquier otro empeño, hacer que triunfe incluso sobre el gran triunfador, — la idea de la *humanidad que se sacrifica*. Ahora bien, ¿a quién habría de sacrificarse? Ya mismo se puede asegurar que si alguna vez aparece en el horizonte la constelación de dicha idea, el único objetivo desmesurado que quedará al que sea adecuado sacrificarse será el conocimiento de la verdad, puesto que ningún sacrificio es excesivo para él. Entretanto jamás se ha planteado el problema de hasta qué punto le es posible a la humanidad, en cuanto un todo, dar pasos para fomentar el conocimiento; por no hablar de qué pulsión de conocimiento podría llevarle a la humanidad tan lejos como para ofrecerse a morir con el resplandor de una sabiduría anticipada en los ojos. Tal vez, si algún día se produce con habitantes de otras estrellas una alianza fraterna con vistas al conocimiento, y cuando se haya compartido el saber entre estrellas durante unos milenios: ¡tal vez entonces el entusiasmo por el conocimiento llegue en su crecida a una altura tal![246].

46.

Dudar de la duda. — «¡Qué buena almohada la duda para una cabeza bien formada!» — Esa frase de Montaigne siempre le exasperó a Pascal, pues nadie deseaba tanto una buena almohada como él[247]. Pero ¿qué es lo que le faltaba?

---

[245] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [281] y 7 [302]; asimismo M 429.

[246] *solche Fluth-Höhe!*: «altura tal de la marea, de la pleamar», pero también «de la inundación». Nietzsche se vale habitualmente de la metáfora del flujo y el reflujo en cuanto movimientos fundamentales del devenir; aquí el flujo, irónicamente, devendría destrucción del ser humano.

[247] Cfr. *Essais* III, XIII: «*Oh!, que c»est un doulx et mol chevet et sain que l'ignorance et l»incuriosité à reposer une teste bien faicte*» [«¡Oh, cuán blanda, mullida y sana almohada es la ignorancia y la falta de curiosidad, para reclinar una cabeza bien hecha!» Cito de la edición de D. Picazo y A. Montijo, Madrid, Cátedra, 1987, t. III, p. 348]. Nietzsche poseía dos ejemplares en su biblioteca: *Essais. Avec des notes de tous les commentateurs*, París, Didot Frères, Fils & Compagie, 1864, BN, 393; y la edición alemana de P. Coste en 3 tomos, *Versuche, nebst des Verfassers Leben*, Leipzig, F. Lankischen Erbens, 1753-54, BN, 393 s. Pascal cita dicho pasaje en *Pensées*, cuya edición hecha por Prosper Faugère poseía Nietzsche en la traducción alemana de C. F. Schwartz, *Gedanken, Fragmente und Briefe*, Leipzig, O. Wigand, 1865, 1.ª parte, p. 316, BN, 430 s.: «… que la ignorancia y la indiferencia [*incuriosité*] son dos buenas almohadas para una cabeza bien organizada…». En dicha versión alemana de Pascal, que muestra signos múltiples de lectura, Nietzsche señaló el siguiente pasaje (II, p. 19): «Así pues, el dudar es una desgracia; mas en la duda el buscar es un deber ineludible, y por eso el que duda y no busca no sólo es desgraciado sino también injusto. Si en tal situación se mantiene uno sereno y seguro de sí [*présomptueux*], me faltan las palabras para describir a una criatura tan inepta [*extravagante*].» Al margen anotó Nietzsche: «Montaigne:» Probablemente Nietzsche conocía la edición original francesa de P. Faugère (*Pensées fragments et lettres..., publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie in-*

47[248].

¡Las palabras se nos atraviesan en el camino![249]— Los primeros hombres cada vez que aplicaban una palabra a algo creían haber hecho un descubrimiento. ¡Qué distintas eran las cosas en realidad! — Lo que habían hecho era palpar un problema e imaginarse que lo habían *resuelto*, creando así un estorbo para resolverlo. — Ahora cada vez que hay algo que conocer tropezamos con palabras eternizadas duras como la piedra, y antes que se rompa una palabra se nos romperá la pierna.

48[250].

«Conócete a ti mismo» es todo lo que hay que saber. — Sólo cuando acabe de conocer las cosas se habrá conocido el hombre a sí mismo. Pues las cosas sólo son los límites de lo humano.

49.

Una sensación de fondo nueva: la de nuestra inapelable transitoriedad. — Antaño el hombre intentaba lograr la sensación de grandeza apuntando a su *ascendencia* divina: hoy ese camino le está vedado, pues a la puerta, junto a otros bichos espantosos, se halla el mono a quien le rechinan los dientes, como diciendo inteligentemente: «¡no sigas por ahí!» Por eso se intenta ahora ir en sentido contrario: la dirección *en la que* camina el hombre ha de servir de prueba de su grandeza y de su procedencia divina. Pero, ¡ay!, tampoco por ahí hay nada que hacer. Al término de dicho camino se halla la urna funeraria del *último* hombre, sepulturero (con la inscripción de «nihil humani a me alienum puto»[251]). Por mucho que se eleve en su desarrollo la humanidad — ¡también puede que al final se encuentre más abajo que al principio! — no existe para ella manera alguna de saltar a un orden superior, así como tampoco la hormiga ni la cigarra van a alcanzar al final de su «paso por la Tierra» ni la eternidad ni la prosapia divina. El devenir arrastra tras de sí lo que ha sido: ¡por qué tendría que haber en ese espectáculo eterno una excepción para un astrejo cualquiera y además para una de las especiejas que en él vive! ¡Basta ya de sentimentalismos!

édits..., París, Andrieux, 1844), puesto que en uno de los muchos pasajes de la poco rigurosa traducción de Schwartz (II, p. 81) había anotado «mal traducido».

248 Cfr. M 115; FP IV, 5 [3].

249 La cuestión del lenguaje, de su inadecuación a la realidad, atraviesa todo el pensamiento de Nietzsche; recordaré únicamente el famoso texto póstumo en que del modo más explícito expone su concepción de lo que sea el lenguaje y cuál su relación —«estética»— con la realidad, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (OC I, pp. 609-619); así como los fragmentos de la época de *Aurora* en que Nietzsche reflexiona directamente sobre el asunto: FP II, 2.ª, 2 [31], 5 [45], 6 [88, 253, 264, 304, 362, 384] y 7 [243]. Un tratamiento exhaustivo del tema puede encontrarse en L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004, sección III, pp. 349-467.

250 A pesar de su brevedad, el aforismo contiene una de las ideas básicas de Nietzsche acerca del conocimiento y la estructura del mundo que hace el conocimiento posible, reinterpretación del γνῶθι σεαυτόν délfico y luego socrático. Cfr. FP II, 2.ª, 6 [418, 429, 439], 10 [D83, E95]; M 243; claves todos ellos para comprender dicha concepción.

251 «Nada humano me es ajeno», frase de Terencio hecha célebre; aparece en su comedia *Heautontimorumenos* (163 a.C.), en la que uno de los personajes, Cremes, para justificar su intromisión dice: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*, esto es, «soy hombre, nada humano me es ajeno».

50[252].

La fe en la embriaguez. — Las personas que tienen momentos de exaltación y éxtasis y que, por aquello del contraste y el exagerado desgaste nervioso, normalmente se sienten abatidos y desconsolados consideran que dichos momentos son su ser verdadero, que son «ellos»; y el abatimiento y el desconsuelo, el *efecto de estar «fuera de sí»*; y por eso piensan en su entorno, en su época, en el mundo entero con ánimo de venganza. La embriaguez es para ellos la verdadera vida, su yo auténtico[253]: en todo lo demás ven algo que se opone a la embriaguez y que lo impide, sea de naturaleza espiritual, moral, religiosa o artística. A esos borrachines entusiastas les debe la humanidad muchos males: pues son ellos quienes siembran insaciables la mala hierba del descontento consigo mismo y con los demás, el desprecio del mundo y de la época y, en definitiva, el cansancio de mundo. Un infierno lleno de *criminales* no creo que hubiera sido capaz de dejar unas secuelas tan asfixiantes y siniestras como para arruinar la tierra y enrarecer el aire hasta la más lejana de las lejanías, como ha hecho esa pequeña comunidad generosa de desatados, ilusos, medio locos y genios incapaces de dominarse y que sólo gozan plenamente de sí cuando se pierden por completo: mientras que el criminal suele dar muestras de un dominio de sí, un espíritu de sacrificio y una sensatez extraordinarios, y logra que dichas cualidades se mantengan despiertas en aquellos que le temen. Por su causa puede que el cielo que cubre la vida sea más peligroso y más sombrío, pero el aire se conserva tonificante y austero. — Aparte de eso, esos entusiastas siembran con todas sus fuerzas la fe en la embriaguez como si fuera la vida dentro de la vida: ¡terrorífica fe! Así como los salvajes van directos al desastre y a la perdición por causa del «agua de fuego», así también la humanidad en su conjunto se ha visto poco a poco corrompida hasta lo más hondo a causa del agua de fuego *espiritual* de las sensaciones embriagadoras y por aquellos que mantuvieron vivo el deseo de tales sensaciones: tal vez por su causa también perezca.

51[254].

¡Tal como por ahora somos! — «¡Seamos indulgentes con los grandes tuertos!» — dijo Stuart Mill[255]: ¡como si hubiera necesidad de pedir indulgencia, cuando estamos habituados a confiar en ellos y a profesarles casi adoración! Yo digo: ¡seamos indulgentes con quienes, grandes o pequeños, tienen dos ojos, — puesto que, *tal como somos*, más allá de la indulgencia no vamos a llegar!

52.

¿Dónde están los nuevos médicos del alma?[256]. — Son los remedios consoladores los que han hecho que la vida adquiera ese carácter sufriente de fondo en el que ahora se cree; la enfermedad más grave de la humanidad ha surgido de la lucha contra las

---

252 Cfr. M 52; también FP II, 2.ª, 4 [203].

253 Cfr. Baumann, *op. cit.*, p. 69 [Brusotti 1997, pp. 76 s.].

254 Cfr. M 214.

255 No se ha localizado la cita de J. S. Mill; lo que sí se sabe es que «el gran tuerto» era el almirante Nelson, que en 1794 había perdido el ojo en el sitio de Calvi.

256 Cfr. FW, prólogo a la 2.ª ed., §2, donde desarrolla Nietzsche esta idea del médico filósofo.

enfermedades, y lo que parecían ser remedios han dado lugar a la larga a algo peor que lo que con ellos pretendía repararse[257]. Por ignorancia se confundieron los remedios de efecto inmediato, que eran anestesiantes y embriagadores[258], los llamados consuelos, con las verdaderas fuerzas curativas, sin notarse siquiera que con frecuencia el alivio inmediato se pagaba con un empeoramiento general serio del sufrimiento, que los enfermos tenían que aguantar las secuelas de la embriaguez y sufrir luego su carencia y posteriormente una sensación general agobiante de intranquilidad, agitación nerviosa y mala salud. Si se estaba enfermo hasta cierto punto ya no se recuperaba jamás la salud, — de eso se encargaban los médicos del alma refrendados e idolatrados de todos. — De Schopenhauer se dice, y con razón, que él fue quien por fin volvió a tomar en serio el sufrimiento de la humanidad: ¿dónde está el que por fin vuelva a tomar en serio también el antídoto para dicho sufrimiento y ponga en la picota la indignante charlatanería con que la humanidad, valiéndose de los nombres más espléndidos, ha solido tratar hasta ahora las enfermedades del alma?

53[259].

El abuso de los escrupulosos. — Fueron los escrupulosos y *no* quienes carecían de escrúpulos los que tuvieron que sufrir tan terriblemente la presión de los sermones de arrepentimiento y los terrores del infierno, más si se trataba al mismo tiempo de personas con imaginación[260]. Así pues, a quienes más se les ha ensombrecido la vida es precisamente a aquellos que mayor necesidad tenían de buen humor y de imágenes amables — no sólo para que reposaran y se restablecieran, sino para que la humanidad pudiera alegrarse con ellos y retener para sí algunos destellos de su belleza. ¡Ay, cuánta crueldad innecesaria, cuánto maltrato a los animales ha partido de esas religiones que han inventado el pecado![261]. ¡Y de las gentes que con ellas pretendían gozar al máximo de su poder!

54.

¡Pensar en la enfermedad! — El sosegar la fantasía del enfermo, y que al menos no tenga que sufrir *más* por pensar en la enfermedad que por la propia enfermedad, como ha sido hasta ahora — ¡me parece que ya es algo! ¡Y no poco! ¿Entendéis ahora cuál es nuestro cometido?

55[262].

Los «caminos». — Los supuestos «atajos» siempre han traído grandes peligros a la humanidad; al recibir la buena nueva de que se ha encontrado un atajo, suele abandonar su camino — y así *pierde el rumbo*[263].

---

257 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [318].
258 Cfr. M 50.
259 Cfr. M 57.
260 Cfr. M 54.
261 Cfr. M 77.
262 Cfr. M 59; asimismo M 474 y 484.
263 *verliert den Weg*: literalmente, «pierde el camino». Por otro lado, «atajo» corresponde a *kürzerer Weg*, literalmente, «camino más corto». No obstante, la repetición en castellano de la palabra

56.

El apóstata del espíritu libre. — ¿Quién va a sentir aversión por la gente piadosa que tiene una fe firme? Al contrario: ¿no los miramos con un respeto tácito y nos alegramos por ellos, lamentando profundamente que gente tan excelente no comparta con nosotros su modo de sentir? ¿De dónde sale, sin embargo, esa intensa animadversión que de súbito sentimos sin razón contra quien, *habiendo tenido* en su momento plena libertad de espíritu, ha acabado *haciéndose* «creyente»? Cuando pensamos en ello, es ¡como si hubiésemos visto algo repugnante que tuviéramos que hacer desaparecer de inmediato del alma! ¿No daríamos la espalda aun al más venerado de los hombres si nos resultara sospechoso en ese sentido? Y no por parecernos moralmente condenable, sino ¡por la repugnancia y el horror sobrevenidos de súbito! ¡De dónde sale lo agudo de tal sensación! ¿Tal vez nos esté dando a entender, éste o aquél, que tampoco nosotros estamos en el fondo tan seguros de nosotros mismos? ¿Que en otros tiempos a modo de seto plantamos en torno a nosotros unas zarzas del más hiriente desprecio para que en el momento decisivo, cuando la edad nos haya dejado débiles y olvidadizos, no podamos pasar por encima de ese nuestro desprecio? — Sinceramente: tal conjetura me parece desatinada, y quien la hace nada sabe de lo que mueve y motiva al espíritu libre: ¡lo poco despreciable que le resulta el *cambiar* de opiniones! Al revés: ¡lo mucho que aprecia la *capacidad* para cambiar de opiniones, un rasgo singular y noble[264], especialmente cuando se conserva hasta en la vejez! ¡Y su ambición (*no* la pusilanimidad) le empuja a agarrar hasta los frutos prohibidos del *spernere se sperni* y del *spernere se ipsum*![265]: ¡sin sentir para nada el temor que ante algo así tendría el vanidoso perezoso! Además, para él la *doctrina de la inocencia de todas las opiniones* es tan válida como la doctrina de la inocencia de todas las acciones: ¡cómo iba a convertirse en juez y verdugo de los apóstatas del espíritu libre! Más bien, su visión le conmueve, como conmueve al médico la visión de un enfermo repugnante: por un instante el asco físico ante algo esponjoso y reblandecido, que prolifera y supura, triunfa sobre la razón y la voluntad de ayudar. Nuestra buena voluntad se ve superada por la imagen de la tremenda *deshonestidad*[266] que ha debido dominar al apóstata del espíritu libre: por la imagen de una degeneración generalizada que ha interesado hasta el armazón óseo del carácter[267] —.

«camino» ¡cinco veces! no produce el mismo efecto que la del monosílabo *Weg*; de ahí el que hayamos prescindido de tal reiteración.

[264] Cfr. M 573; también WS 333.

[265] «Despreciar el ser despreciado» y «despreciarse uno mismo», respectivamente. Citas tomadas de *Carmina Miscellanea*, CXXIV, de H. von Labardin (1056-1133), *egregius versificator* que fue también arzobispo de Tours. Goethe, en el *Viaje a Italia*, hablando de S. Felipe Neri, reproduce la sentencia de S. Bernardo: *spernere mundum, spernere neminem, spernere se ipsum, spernere se sperni* [despreciar el mundo, no despreciar a nadie, despreciarse a sí mismo, despreciar el ser despreciado], comentando que lo último, *despreciar el ser despreciado*, supone estar en camino de ser santo. *Italienische Reise*, II, Philipp Neri. Este «despreciar que se le desprecie a uno», *spernere se sperni*, Nietzsche lo citaba en MA 137 y volverá a hacerlo en M 205.

[266] Cfr. M 101.

[267] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [342].

57[268].

Un miedo distinto, una seguridad[269] *distinta*. — El cristianismo aportó a la vida un *riesgo* totalmente nuevo e ilimitado, y con ello procuró también a todas las cosas certezas[270], placeres, diversiones y juicios de valor totalmente novedosos. Nuestro siglo niega que exista dicho riesgo, y lo hace con buena conciencia: ¡y, sin embargo, sigue arrastrando consigo los viejos hábitos de la certeza cristiana, del placer, las diversiones, los juicios de valor cristianos! ¡Hasta en su arte y su filosofía más nobles! ¡Qué apagado y caduco, qué torpe y desmañado, qué fanático y caprichoso y, sobre todo: qué inseguro tiene que resultar todo eso ahora que ya ha desaparecido aquello terrible a lo que antes respondía: el *miedo* omnipresente del cristiano por su salvación *eterna*![271].

58.

El cristianismo y los afectos. — Del cristianismo se eleva también una gran protesta popular contra la filosofía: la razón de los antiguos sabios había desaconsejado los afectos a los hombres, el cristianismo pretende *devolvérselos*. Con ese fin niega a la virtud tal como la entendían los filósofos — en cuanto triunfo de la razón sobre los afectos — cualquier valor moral, condenando la racionalidad en términos absolutos y desafiando a los afectos a manifestarse con su máxima intensidad y esplendor: en cuanto *amor* a Dios y *temor* de Dios, en cuanto *fe* fanática en Dios, en cuanto *confianza* ciega en Dios[272].

59[273].

El error en cuanto alivio. — Se diga lo que se diga: el cristianismo ha pretendido liberar al hombre de la carga de las exigencias morales creyendo mostrarle un *camino más corto hacia la perfección*[274]: exactamente de la misma manera que algunos filósofos se hicieron la ilusión de que podían prescindir de la ardua y penosa labor de la dialéctica, así como de la recolección de hechos rigurosamente probados, apuntando un «camino real a la verdad». En ambos casos fue un error, — aunque también un gran alivio para los que, agotados, desesperaban en el desierto.

---

[268] Cfr. M 154.

[269] *Sicherheit*: aquí, «seguridad»; más adelante, «certeza».

[270] Como señala É. Blondel en su edición francesa de *Aurora* (París, Flammarion, 2012, p. 336), la problemática del cristianismo, a la que están dedicados unos cuantos de los parágrafos siguientes, se centra en la cuestión de la creencia, de la «fe», que Nietzsche interpreta en cuanto busca de la certeza y la seguridad, en detrimento de la verdad y la realidad.

[271] Cfr. M 53.

[272] *Liebe..., Glauben..., Hoffen*: aunque en castellano suelen llamarse «fe, esperanza y caridad», de hecho son las tres virtudes teologales (cfr. *1 Corintios*, 13:13).

[273] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [151]; asimismo M 53 y 547.

[274] Remedo de una frase del Maestro Eckhard, que Nietzsche ya citaba en la tercera de las intempestivas, *Schopenhauer como educador*: «el animal que más rápido os lleva a la perfección es el sufrimiento» [*das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden*], OC I, p. 772.

60[275].

Todo espíritu acaba haciéndose visible en un cuerpo. — El cristianismo se ha tragado el espíritu entero de un sinfín de adeptos al sometimiento, todos aquellos entusiastas, burdos o refinados, de la humillación y la veneración; ha surgido así de la tosquedad rural — la que nos recuerda, por ejemplo, la imagen más antigua del apóstol Pedro[276] — una religión muy *ingeniosa*[277], con miles de pliegues, reservas y excusas en el rostro; ha hecho que la gente de Europa se espabilara, llegando a ser astutos no sólo en cuestiones de teología. Con tal espíritu y en alianza con el poder y muy a menudo con la más profunda convicción de estar dándose honestamente ha *esculpido* lo que probablemente sean las figuras más delicadas que hasta ahora ha habido en la sociedad humana: las figuras de la alta y más alta jerarquía del clero[278] católico, especialmente cuando estas provenían de un linaje ilustre y poseían de entrada gracia natural en el ademán, expresión dominante y manos y pies hermosos. Aquí alcanza el rostro humano esa espiritualización generada por el constante ir y venir de los dos tipos de dicha (la del sentimiento de poder y la del sentimiento de sumisión), después de que una manera de vivir inventada haya logrado domar al animal y hecho de él un ser humano; aquí una actividad que consiste en bendecir, perdonar los pecados y representar a Dios, mantiene viva en el alma en todo momento la sensación de tener una misión sobrehumana, y no sólo en el alma, *también en el cuerpo*; aquí rige ese elegante menosprecio de la fragilidad del cuerpo y de la bondad de la suerte que distingue a los soldados natos; uno se siente *orgulloso* de obedecer, que es lo que caracteriza a todos los aristócratas; en la colosal imposibilidad de su cometido encuentran su disculpa y su carácter ideal[279]. La belleza y delicadeza extraordinarias de los príncipes de la Iglesia ha servido siempre al pueblo como prueba de su *verdad*; el embrutecimiento pasajero del clero (como en los tiempos de Lutero) siempre ha llevado a que se creyera lo contrario. — Y *este* fruto de la belleza y la delicadeza en la armonía de la figura, el espíritu y el cometido ¿debiera enterrarse también cuando llegue el fin de las religiones? ¿No podría lograrse algo superior, o al menos imaginarse?

61.

El sacrificio que sí es necesario[280]. — Esas gentes serias, capaces, justas, dotadas de honda sensibilidad, que aun hoy día siguen siendo cristianos de todo corazón: deberían vivir en alguna ocasión durante cierto tiempo, a modo de prueba, sin el cristianismo; *a su propia fe* le deben el pasar de esa manera una temporada «en el desierto»[281], — aunque sólo sea para tener derecho a hablar cuando se plantea la cuestión de si el

---

275 Cfr. FP II, 2.ª, 7 [95 y 104]; asimismo M 25 y 201.

276 Cfr. M 70.

277 *geistreich*: literalmente, «rico de espíritu», «abundante en espíritus» — luego de tragarse tantos…

278 *Geistlichkeit*: como se ve, proviene también de *Geist*, «espíritu», dando a suponer cierta espiritualidad en el clero.

279 Cfr. M 87.

280 Alusión a aquel pasaje del Evangelio en que Jesús le dice a Marta, que se quejaba de sus muchos quehaceres: «una sola cosa es necesaria» (*Luc.* 10:42).

281 Se trata de una referencia al retiro de cuarenta días en el desierto, donde fue tentado por el diablo, al que se sometió Jesucristo antes de iniciar su vida pública. (Cfr. *Mat.* 4:1; *Marc.* 1:13; *Luc.* 4:2.)

cristianismo es necesario. Por ahora se apegan a su terruño y desde allí echan pestes del mundo que hay más allá, fuera de él: ¡es más, se enfadan y se irritan cuando alguien les insinúa que el mundo, el mundo entero se encuentra más allá, fuera del terruño!, ¡que, a fin de cuentas, el cristianismo no es sino un rincón! No, vuestro testimonio no tendrá peso hasta que no hayáis vivido sin cristianismo unos cuantos años, con fervor sincero por perseverar en lo contrario de él: hasta que no os hayáis alejado del cristianismo mucho, muchísimo. ¡Y la vuelta a casa tendrá sentido no cuando la nostalgia se os imponga, sino cuando el *juicio* basado en una *comparación* rigurosa os lleve a ello! — Llegará un día en que las gentes del futuro harán esto con todas las valoraciones del pasado; hay que *vivirlas* de manera voluntaria, así como sus opuestos, — para llegar a tener el *derecho* de pasarlas por la criba.

62[282].

Del origen[283] *de las religiones*. — ¿Cómo puede ser que alguien considere una revelación lo que no son más que sus pareceres acerca de las cosas? Tal es el problema de la génesis de las religiones: en todos los casos ha habido un hombre en quien tal acontecer ha sido posible. Condición es que él creyera ya de antemano en las revelaciones. Luego, un día le viene de pronto una idea nueva, y la euforia de tener una gran hipótesis propia acerca del mundo y de la vida se apodera tan violentamente de su conciencia que no osa sentirse el causante de tal felicidad y la atribuye a su Dios, así como el ser causa de la causa de tal idea nueva: que sería revelación suya. ¡Cómo iba a poder ser un hombre el autor de una dicha tan extraordinaria!, — viene a decir su escepticismo pesimista. A ello contribuyen de manera oculta también otros motivos: por ejemplo, considerándola una revelación, uno se *reafirma* en su parecer, descartando su carácter hipotético, sustrayéndolo a toda crítica, e incluso a la duda, en fin, lo sacraliza. Se rebaja uno así a ser un órgano[284], mas la idea propia acaba triunfando en cuanto idea de Dios, — esa sensación de ser al final el que triunfa se impone sobre la sensación de haberse rebajado. Hay también otra sensación que tiene lugar en el fondo: cuando uno alza su *creación* por encima de sí mismo, prescindiendo en apariencia del valor propio, no deja de haber un cierto júbilo de amor paterno y de orgullo paterno que compensa, con mucho, todo lo demás.

63.

Odio al prójimo. — Suponiendo que sintiéramos al otro como él mismo se siente — lo que Schopenhauer llama «compasión», y que más bien debería llamarse «soli-pasión» o «padecer íntimo»[285] —, entonces, si se diera el caso, como le sucede a

---

[282] Cfr. M 68.

[283] *Ursprung*: es el «punto de donde sale algo, en que comienza algo». En M 44 desacredita Nietzsche la búsqueda de tal tipo de origen. Aquí, sin embargo, parece equiparar este «origen» [*Ursprung*] a la «génesis», que figura un poco más adelante y vierte *Entstehung*. Son ciertamente dos tipos distintos de investigación del «origen», si bien por lo que parece Nietzsche no tiene todavía rigurosamente asignados los términos.

[284] *Organon*: «órgano» en el sentido de «instrumento, medio de comunicación».

[285] *Ein-Leid, Einleidigkeit*: partiendo del verbo *einleiden*, «padecer, sufrir por dentro, en lo íntimo», acuña Nietzsche el sustantivo *Ein-Leid*, que a la vez sirve de contrapunto de *Mit-leid*, «com-pasión». Teniendo en cuenta esa doble referencia o, lo que es lo mismo, el doble sentido de *Ein*, que es

Pascal, de que él mismo se encuentre odioso, tendríamos que odiarlo[286]. Y eso fue probablemente lo que en general sintió Pascal por los seres humanos, lo mismo que el antiguo cristianismo, que en la época de Nerón, según reporta Tácito, fue «declarado culpable» de *odium generis humani*[287].

64[288].

Los que desesperan. — El cristianismo tiene el instinto del cazador para descubrir a quienes se puedan ver arrastrados a la desesperación, sea por la causa que fuere, — sólo una parte de la humanidad es susceptible de ello. Anda siempre tras ellos, al acecho. Pascal hizo la prueba de ver si con ayuda del conocimiento más incisivo no se podía arrastrar a la desesperación a cualquiera; — el intento fracasó, para mayor desesperación suya.

65.

Brahmanismo y cristianismo. — Hay recetas para sentir el poder, unas para quienes saben dominarse a sí mismos y por lo tanto están ya versados en sentir el poder; otras para quienes carecen de él. De las gentes de la primera especie se ha ocupado el brahmanismo, de las de la segunda, el cristianismo.

66[289].

Capacidad para tener visiones. — A lo largo de toda la Edad Media el rasgo auténtico y decisivo de la humanidad suprema era: que uno fuera capaz de tener visiones — es decir, ¡un trastorno mental considerable! Y en el fondo las reglas de vida de todas las naturalezas superiores (los *religiosi*) apuntan en la Edad Media a ¡*capacitar* a los hombres para tener visiones! No hay por qué sorprenderse, por lo tanto, cuando en nuestra época nos encontramos con que se sigue valorando en exceso a esas personas medio trastornadas, fantasiosas, fanáticas, a las que se llama «genios»: «han visto cosas que los demás no ven»[290]. — ¡sin duda! ¡Y eso es lo que debería llevarnos a ser prudentes con ellos, mas no crédulos!

---

tanto «in-» o «en-» (de inclusión o interioridad) como «único», «solo», puede entenderse como un «padecer uno solo en lo íntimo». Como es imposible trasladar el doble sentido en una sola palabra, he optado por reproducirlo de ese modo.

[286] Cfr. en la versión alemana de Pascal ya citada los siguientes pasajes señalados por Nietzsche: «Ninguna otra religión ha enseñado a odiarse uno a sí mismo. Ninguna otra religión puede por lo tanto gustarles a quienes se odian a sí mismos y andan buscando un ser que sea en verdad digno de amor.» (II, p. 118; Faugère II, p. 142.) «Hay que amar sólo a Dios y odiarse sólo a sí mismo.» (II, p. 273; Faugère II, p. 380.) Cfr. M 79.

[287] «Odio del género humano». En el contexto de la persecución por Nerón de los primeros cristianos, señala Tácito (*Anales* XV, 44, 4) que se les encontró culpables no tanto de haber incendiado Roma cuanto de odiar al género humano.

[288] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [129].

[289] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [166]; también M 50.

[290] É. Blondel (*op. cit.*, p. 338) ve aquí una referencia al bíblico «tienen ojos y no ven», que aparece en el *Salmo* 115:5, en relación a los ídolos paganos; *Ezequiel* 12:2; *Marc.*, 8:18, respecto a la incomprensión de los Apóstoles tras el milagro de la multiplicación de los peces y los panes.

67[291].

El precio de los creyentes. — Quien valora tanto el que se crea en él que por dicho creer asegura el cielo a todo el mundo, incluso a un ladrón crucificado[292], — tiene que haber padecido una duda terrible y haber conocido todo tipo de crucifixión: si no, no compraría a sus creyentes a tan alto precio.

68[293].

El primer cristiano[294]. — Todo el mundo sigue creyendo en la autoría del «Espíritu Santo», o se halla bajo los efectos de dicha creencia: cuando se abre la Biblia, suele hacerse por su carácter «edificante», para encontrar en la propia situación personal de apuro, sea grave o nimia, algún consejo que consuele, — en una palabra, se mete uno en la lectura y se sale de ella con algo[295]. Que en ella también se halla descrita la historia de una de las almas más ambiciosas y cargantes, de una cabeza tan supersticiosa como astuta, la del apóstol Pablo, — eso, a excepción de algún erudito, ¿quién lo sabe? Sin esa curiosa historia, no obstante, sin las perturbaciones y las tormentas que tienen lugar en dicha cabeza, en dicha alma, no existiría la cristiandad; apenas habríamos sabido de una pequeña secta judía cuyo maestro murió en la cruz. Desde luego: si se hubiera comprendido dicha historia en el momento adecuado, si se hubieran leído los textos de Pablo no en cuanto revelación del «Espíritu Santo», sino con espíritu propio libre y honesto, y sin estar pensando en todas nuestras miserias personales, si se hubieran *leído de verdad*[296] — en milenio y medio no ha habido un lector así —, hace tiempo que se habría acabado el cristianismo: en esas páginas del Pascal judío queda al descubierto el origen[297] del cristianismo de la misma manera que en las páginas del Pascal francés se destapa su destino y lo que le llevará a desaparecer. El que la nave del cristianismo echara por la borda una buena parte del lastre judío, el que llegara, el que pudiera llegar a los gentiles[298], — eso es algo que depende de la historia de ese hombre único, de ese ser asaz atormentado y digno de lástima, terriblemente desagradable incluso consigo mismo. Le atribulaba una idea fija, mejor dicho: una *pregunta fija*, siempre presente, que jamás le dejaba tranquilo: ¿en qué consiste la *ley* judía?, y en concreto ¿el *cumplimiento de la ley* judía?[299]. De

---

[291] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [179]; también M 89.

[292] Cfr. *Luc.* 23:43.

[293] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [164, 167, 170, 171, 219, 220, 231, 252, 254, 255, 258]. Este aforismo se forja en la lectura detallada de Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: Nach den vier Hauptbriefen dargestellt*, Kiel, Toche, 1872, a que remiten los fragmentos arriba señalados y otros más.

[294] Uno de los textos fundamentales de *Aurora*, vale como ilustración bien jugosa del lema de su indagación genealógica, *pudenda origo* (cfr. M 42). Ya desde el título sostiene la tesis de que el cristianismo derivaría no de Jesús sino de Pablo, «el apóstol de la venganza» y no de la buena nueva del amor; en *El anticristo* desarrollará mejor dicha tesis, cuya idea central es que la *fe* supone el desprecio de la realidad, «la mentira a toda costa», «el *veto* a la ciencia» (cfr. KSA VI 225).

[295] *man liest sich hinein und sich heraus*: hay un juego de palabras en la letra de la expresión, que viene a decir: «leyendo se pone uno dentro y se saca fuera»; esto es, que «adentrándose en la lectura de la Biblia se obtiene algo para la propia existencia».

[296] Cfr. M prólogo 5 y M 84.

[297] *Ursprung*: cfr. M 62 y nota.

[298] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [255].

[299] Cfr. M 21.

joven había pretendido cumplir con ella[300], ávido de esa distinción suprema que los judíos eran capaces de imaginar, — ese pueblo que ha llevado más alto que ningún otro la fantasía de la elevación moral[301], el único que ha logrado crear un Dios sagrado, junto a la idea del pecado entendido en cuanto profanación de dicha sacralidad[302]. Pablo había sido a la vez defensor fanático y guardia de honor de ese Dios y de su ley[303], siempre en lucha con quienes la transgredían y al acecho de quienes la ponían en duda, duro y cruel con ellos, propenso a los castigos extremos. Y descubre entonces que él mismo — siendo como era, impetuoso, sensual, melancólico y depravado en su odio — no es *capaz* de cumplir con la ley, y aún más, lo que le resulta de lo más extraño: que su desatada ansia de dominio le espoleaba sin cesar a transgredirla y que ante dicho acicate[304] *tenía que* ceder. ¿Es realmente la «carnalidad»[305] la que le lleva una y otra vez a transgredirla? ¿No es, más bien, como más tarde llegó a sospechar, la propia ley la que, escondida tras aquella, *tiene que* mostrarse en todo momento incumplible, invitando con hechizo irresistible a la transgresión?[306]. Mas entonces no disponía aún de esta salida[307]. Eran muchas las cosas que le pesaban en la conciencia — él hace referencia a la inquina, el asesinato, la brujería, idolatría, lujuria, embriaguez y afición a las fiestas desenfrenadas — y cómo pretendía airear dicha conciencia, y sobre todo su ansia de dominio, por medio del fanatismo extremo con que veneraba y defendía la ley[308]: había momentos en que se decía: «¡Todo es en vano! ¡No hay manera de superar la tortura que supone el incumplir la ley!» Algo parecido debe de haber sentido Lutero cuando en su convento pretendía convertirse en la encarnación perfecta del ideal eclesiástico: y como a Lutero, que un buen día comenzó a aborrecer ese ideal eclesiástico[309] y a odiar al Papa y a los santos y a toda la clerigalla[310] con un odio verdaderamente mortal, cuanto más le costaba reconocerlo, — algo parecido le sucedió a Pablo. ¡La ley era la cruz a la que se sentía clavado: cuánto la aborrecía, cuánto rencor le guardaba y cómo buscaba y rebuscaba el modo de *destruirla* — para no tener que cumplirla él mismo! Y acabó por ocurrírsele la idea salvadora, junto con una visión, como no podía ser de otra manera en un epiléptico[311]: a él, furi-

---

300 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [231].

301 *der sittlichen Erhabenheit*: podría ser también «la excelsitud, la sublimidad ética».

302 Cfr. FP II, 2.ª, 3 [103].

303 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [231].

304 *Stachel*: «espuela» y «estímulo», el mismo doble sentido que posee «acicate».

305 *«Fleischlichkeit»*: cfr. 2 *Cor*. 12:7: «Y a fin de que por la grandeza de las revelaciones, no me levante sobre lo que soy, me ha sido clavado un aguijón en la carne, un ángel de satanás que me abofetee, para que no me engría». La Biblia de Lutero dice: «ein Pfa[h]l ins Fleisch», y el diccionario de los hermanos Grimm explica: *ein schweres körperliches oder seelisches leiden, überhaupt etwas peinigendes und stachelndes, das nicht zur ruhe kommen läszt*, «un padecer grave del alma o del cuerpo, algo que aflige y aguijonea (o estimula), que no deja tranquilo».

306 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [219]. La «carta a los romanos» es aquí central: cfr., por ej., *Rom*. 3:20, «pues por medio de la Ley nos viene el conocimiento del pecado»; 4:15, «dado que la Ley obra ira, pues donde no hay Ley, tampoco hay transgresión»; o 7:7, «yo no conocí el pecado sino por la Ley».

307 Cfr. Lüdemann, *op. cit.*, p. 110.

308 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [170].

309 *geistliche*: proviene de *Geist*, «espíritu», y tiene, por lo tanto, en alemán que ver con él; es una palabra distinta, sin embargo, que *geistig*, que es lo que en castellano diríamos «espiritual», «intelectual» o «mental». Cfr. M 88.

310 *Clerisei*: «clero» con cierto matiz despectivo, y eso es lo que quiere ser *clerigalla*.

311 Cfr. H. Maudsley, *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1875, pp. 51 y 61, señalado por M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1997, p. 402.

bundo celador de la ley, de la que en su fuero interno estaba harto, se le apareció en un camino solitario aquel Cristo, el rostro resplandeciendo de una luz divina, y Pablo oyó estas palabras: «¿Por qué *me* persigues?»[312]. Lo que allí en esencia sucedió fue, sin embargo, lo siguiente: que de pronto se le aclaró lo que tenía en la *cabeza*: «¡*no tiene sentido*, se había dicho, el andar persiguiendo a este Cristo![313]. ¡Aquí es donde tengo la salida, la venganza perfecta, aquí y en ningún otro sitio es donde tengo al alcance de la mano al *destructor de la ley*!» El aquejado de la más torturante de las soberbias se siente de golpe recuperado, la incertidumbre moral ha desaparecido como por encanto, pues la moral se ha esfumado[314], ha quedado anulada, — ¡en verdad, *cumplida*, allá en la cruz! Hasta entonces esa *muerte* ignominiosa había sido su argumento principal contra el «mesías» de que hablaban los seguidores de la nueva doctrina[315]: ¡y si era necesaria para *acabar con* la ley? — Las tremendas consecuencias de tal ocurrencia, de tal solución al enigma se arremolinan ante sus ojos, de súbito es el más dichoso de los hombres, — el destino de los judíos, no, de la humanidad entera le parece estar unido a dicha ocurrencia, al segundo ese que duró esa iluminación repentina, ¡posee la idea de las ideas, la clave de todas las claves, la luz de las luces, a partir de ese momento la historia gira en torno a él! Pues desde ahora él es ¡el maestro de la *destrucción de la ley*! Morir al mal — quiere decir morir también a la ley[316]; ser de carne — quiere decir ¡ser también de ley![317]. Hacerse uno con Cristo — quiere decir convertirse también en destructor de la ley; haber muerto con él — quiere decir haber muerto también ¡para la ley! Aun cuando todavía fuera posible pecar, no se pecaría ya contra la ley, «yo estoy fuera de la ley»[318]. «Si ahora abrazara de nuevo la ley y me sometiera a ella, convertiría a Cristo en cómplice del pecado»[319]; pues la ley existía para que se pecara, estaba siempre promoviendo el pecado, como los humores agrios provocan la enfermedad; Dios nunca habría podido decidir la muerte de Cristo si el cumplimiento de la ley hubiera sido posible sin dicha muerte; ahora no sólo han quedado condonadas todas las culpas, sino que la culpa misma ha sido extirpada[320]; ahora la ley está abolida[321], y está abolida la carnalidad en que habita — o al menos en curso de extinción, digamos, descomponiéndose. ¡Y aún queda algún tiempo de descomposición! — Tal es la suerte del cristiano antes de hacerse uno con Cristo[322], resucitar con Él, participar con Él de la gloria divina y, al igual que Él, llegar a ser «Hijo de Dios»[323]. — Llega así el delirio de Pablo a su apogeo, lo mismo que la petulancia de su alma, — con la idea del hacerse-uno desaparece de ella toda vergüenza, subordinación y límite, y la voluntad irrefrenable del ansia de dominio se manifiesta como un gozar anticipado de las glorias *divinas*. — ¡Este es

---

312 Cfr. *Hech*. 9:4.

313 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [254].

314 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [165] y M 87.

315 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [219].

316 *Dem Bösen absterben... dem Gesetz absterben*: cfr. *Rom*. 6:2, 7:6, donde aparecen expresiones parecidas: «morir al pecado», «morir a la ley», respectivamente.

317 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [219].

318 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [219]; asimismo *Rom*. 6:14, 7:6, donde aparecen expresiones parecidas: «no estamos bajo la ley», «estamos desligados de la ley», respectivamente.

319 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [219]; asimismo *Gál*. 2:17.

320 Nietzsche juega aquí con el doble sentido de *Schuld*, «deuda» y «culpa».

321 Cfr. *Gál*. 2:19.

322 Figura en varios lugares, por ej., *Rom*. 12:5, *Gál*. 3:28.

323 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [252], y M 72 y 87.

el *primer cristiano*, el inventor de la cristianidad![324]. Hasta entonces no había más que unos cuantos seguidores de cierta secta judía. —

69[325].

Incomparables. — *Entre* la envidia y la amistad, entre el desprecio de sí mismo y el orgullo hay una tensión y una distancia enormes: en la primera de ellas vivían los griegos, en la segunda, los cristianos.

70[326].

Para qué sirve la tosquedad de un intelecto. — La iglesia cristiana es un compendio de cultos y credos muy remotos de los más diversos orígenes y por eso está tan bien dispuesta para las misiones: antaño, lo mismo que ahora, vaya adonde vaya, se encontraba y encuentra con algo semejante a lo que es capaz de adaptarse y en lo que poco a poco puede ir infundiendo su sentido. La razón de que se haya propagado convirtiéndose en religión universal no está en lo propiamente cristiano, sino en lo que sus *usos* tienen de pagano-universal[327]; sus ideas, de raigambre a la vez judía y helénica[328], han sabido desde un principio elevarse por encima de exclusivismos y matices nacionales y raciales, así como de los prejuicios. Esa *fuerza* para hacer que lo más diverso se desarrolle junto es algo que puede al menos admirarse: no hay que olvidar, sin embargo, el carácter despreciable de dicha fuerza, — la sorprendente tosquedad y falta de ambición de un intelecto, en la época en que se constituye la Iglesia[329], que es capaz de contentarse con *cualquier alimento* y de digerir incompatibilidades como piedras[330].

71[331].

Cómo se vengó de Roma el cristianismo. — Probablemente nada canse tanto como la vista de quien de continuo vence, — doscientos años se había estado viendo cómo iba Roma sometiendo un pueblo tras otro, el círculo estaba completo, el futuro parecía haber llegado a su fin, todo estaba dispuesto para ser eterno, — en efecto, cuando el imperio *construía*, lo hacía con la intención implícita de que fuera «*aere perennius*»[332]; — nosotros, que sólo conocemos la «melancolía de las ruinas», a duras penas podremos comprender esa otra *melancolía de las construcciones eternas*, totalmente distinta, de la que había que procurar salvarse como fuera, — por ejem-

---

[324] *Christlichkeit*: «el ser cristiano», en ese sentido «cristianidad». En este parágrafo Nietzsche se ha valido de *Christenheit* y de *Christenthum*, vertidos, respectivamente, por «cristiandad» y «cristianismo»; el tercer término introduce el matiz del «ser cristiano (un particular)».

[325] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [357].

[326] Cfr. FP II, 2.ª, 1 [17, 72, 105] y 4 [132].

[327] Cfr. M 72.

[328] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [158, 164, 188]; FP I, 7 [13]; asimismo GM III, §22.

[329] Cfr. M 60.

[330] Cfr. M 171.

[331] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [116, 180] y 4 [251]; asimismo FP II, 2.ª, 4 [132].

[332] «Más perenne que el bronce»: cfr. arriba nota 18; asimismo AC 58, M prólogo 3 y GD, «Lo que debo a los antiguos», 1.

plo, con la frívola ligereza de un Horacio[333]. Otros buscaron otras maneras de mitigar ese cansancio rayano en la desesperación, la conciencia mortificante de que todo lo que se piense o lo que se sienta a partir de un momento carece de esperanza, de que la gran araña está por todas partes y chupará sin piedad la sangre toda, mane de donde mane. — Ese odio callado de siglos que el espectador cansado sentía por Roma allí donde Roma mandaba acabó descargándose en el *cristianismo*, que fundió Roma, el «mundo» y el «pecado» en una sensación única: así se vengaba uno de Roma, imaginando que se acercaba, brusco, el fin del mundo[334]; así se vengaba uno de Roma, poniéndole de nuevo un futuro por delante — Roma había sabido convertir todo en prehistoria y presente suyo —, un futuro según el cual Roma ya no resultaba ser lo más importante; se vengaba uno de Roma soñando con el *Juicio* final, — y el tomar al judío crucificado como símbolo de la salvación [*Heil*] era la burla más honda que podía hacerse de los magníficos pretores romanos de provincias, quienes ahora resultaban ser los símbolos del mal [*Unheil*] y del «mundo» que estaba a punto de hundirse[335]. —

72.

Lo de «después-de-la-muerte». — El cristianismo encontró la idea de los castigos del infierno por todo el imperio romano: era una idea que habían estado incubando con especial delectación los numerosos cultos mistéricos como si se tratara del más fecundo huevo del poder. Epicuro pensaba que no se podía hacer nada más importante por sus iguales que extirpar las raíces de *dicha* creencia: su triunfo, que suena por última vez, y del modo más bello, en los labios del romano Lucrecio, triste pero clarividente seguidor de su doctrina[336], llegó demasiado pronto — el cristianismo tomó bajo su especial protección la creencia ya casi marchita en los horrores del Averno, demostrando así ¡su astucia! ¡De qué otro modo iba a vencer la popularidad de los cultos de Mitra y de Isis[337] sino echando mano inteligentemente del paganismo! Atrajo así a su lado a los temerosos, — ¡los adeptos más contumaces de una nueva fe! Los judíos, un pueblo apegado a la vida, entonces y ahora, como los griegos y más que los griegos, habían cultivado poco esas ideas: la muerte definitiva era el castigo que esperaba al pecador, y la amenaza extrema consistía en no resucitar jamás, — eso impresionaba lo suficiente a esas gentes peculiares que no deseaban deshacerse del cuerpo sino que, con refinado egipticismo, confiaban en poder salvarlo para siempre. (A un mártir judío, como se puede leer en el Libro segundo de los Macabeos, no se le ocurre renunciar a sus vísceras ni aunque se las hayan arrancado: *las* necesita para

---

333 *mit dem Leichtsinne Horazens*: cfr. MA 109, donde hace referencia a lo mismo.

334 Punto y coma en el manuscrito. Orsucci (1996, p. 288 nota) sugiere que Nietzsche podría haber tomado esta idea de una obra de Overbeck publicada en 1873 (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, en *Werke und Nachlaß*, Bd. 1, 1994, p. 216) que por entonces estaba releyendo.

335 Como puede verse, «salvación» y «mal» son en el original contrarios estrictos: *Heil* y *Unheil*.

336 Cfr. W. E. H. Lecky, *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*, traducido del inglés por H. Jolowicz, revisado por F. Löwe, Leipzig & Heidelberg, C.F. Winter, 1879, BN, 344 s.; aquí, t. I, pp. 183-186, señalado por Orsucci 1996, pp. 288 s.

337 Cultos de origen persa y egipcio, respectivamente, extendidos por el Imperio Romano en la época en que surgió el cristianismo, con los que este de alguna manera tuvo que confrontarse. Cfr. Lecky, *op. cit.*, pp. 336 s.

cuando resucite[338] — ¡así son los judíos!) A los primeros cristianos les era del todo ajena la idea de los suplicios eternos, creían estar *redimidos* «de la muerte» y esperaban día tras día pasar por una transformación y no morir. (¡Qué extraño tuvo que resultarles, a quienes así esperaban, el primer fallecimiento de alguno de los suyos! ¡Cómo se mezclarían la sorpresa, el júbilo, la duda, la vergüenza, el fervor! — Realmente, ¡todo un tema para un gran artista!) Pablo no supo decir del Redentor nada mejor sino que había *abierto* a todo el mundo las puertas de la inmortalidad[339], — él aún no creía en la resurrección de los irredentos[340], es más, en consonancia con su doctrina de la incumplibilidad de la ley[341], y la muerte en cuanto consecuencia del pecado[342], sospecha que en realidad hasta entonces nadie (o muy pocos, y no por méritos sino por obra de la gracia) ha logrado la inmortalidad; que la inmortalidad *comienza* ahora a abrir sus puertas, — y que a fin de cuentas también para ella son muy pocos los escogidos: como la soberbia del escogido no puede dejar de añadir. En otras partes, donde la pulsión de vivir no era tan fuerte como entre los judíos y los cristianos judíos, y la perspectiva de la inmortalidad no resultaba en principio más valiosa que la perspectiva de morir definitivamente, ese añadido pagano del infierno, que tampoco era del todo ajeno al espíritu judío, se convirtió en el instrumento soñado en manos de los misioneros: surgió la nueva doctrina de que también los pecadores y los irredentos son inmortales, la doctrina de la condenación eterna[343], y resultó ser más poderosa que la concepción ya en decadencia de la *muerte definitiva*[344]. Ha tenido que ser la *ciencia* la que la recupere, a la vez que rechazaba cualquier otra representación de la muerte y de la vida en un más allá. Tenemos ahora un interés menos: ¡ya no nos importa lo de «después-de-la-muerte»! — un alivio indescriptible que es todavía demasiado reciente como para que todo el mundo lo perciba de ese modo. — ¡Y así Epicuro vuelve a triunfar!

73[345].

¡En favor de la «verdad»! — «En favor de la verdad del cristianismo habla la vida virtuosa de los cristianos, su firmeza ante el sufrimiento, la solidez de su fe y por encima de todo el que, a pesar de todas las penalidades, se haya difundido y crecido», — ¡así seguís razonando aun hoy en día! ¡Es para dar pena! ¡Aprended de una vez que todo eso no habla ni en favor ni en contra de la verdad, que la verdad se demuestra de una manera distinta que la veracidad, y que ésta no supone argumento alguno en favor de aquélla!

---

338 Cfr. *2 Mac.* 7:11, donde el tercero de ellos, cuando va a serle arrancada la lengua, dice: «Del cielo he recibido estos miembros del cuerpo, mas ahora los desprecio por amor de las leyes de Dios, y espero que los he de volver a recibir de su misma mano»; asimismo FP II, 2.ª, 4 [161].

339 Cfr. *Rom.* 1:5-6.

340 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [164].

341 Cfr. M 68.

342 Cfr. *Rom.* 6:23: «pues es la muerte el salario del pecado, mas la gracia de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro»; asimismo FP II, 2.ª, 4 [162].

343 La doctrina de la condenación eterna en el infierno pasó a ser doctrina oficial de la iglesia el año 543, por medio de los *Canones adversus Originem*, contra la doctrina de Orígenes (185-254), uno de los Padres de la Iglesia y de los teólogos más influyentes del cristianismo, quien sostenía que tras pasar por un fuego purificador todos los pecadores quedarían redimidos.

344 Cfr. M 53.

345 Cfr. FP II, 2.ª, 5 [28].

74[346].

Lo que pensaban en el fondo los cristianos. — Lo que pensaban en el fondo los cristianos del siglo primero ¿no sería algo así?: «es mejor convencerse uno de que es culpable, que no inocente, pues nadie sabe qué es lo que pensará un juez tan *poderoso*, — ¡aunque es de *temer* que espere encontrar sólo gente que sea consciente de su culpa! Siendo tan poderoso es más fácil que perdone a un culpable a que reconozca que alguien tiene razón delante de él.» Es lo que pensaban las pobres gentes de la provincia delante del pretor romano: «es demasiado orgulloso como para que podamos ser inocentes», — ¡cómo no iba a aparecer de nuevo esa actitud al hacerse los cristianos una idea del juez máximo!

75[347].

Ni europeo ni elegante. — Hay algo oriental, algo femenino en el cristianismo: es lo que se ve en la idea de que «Dios castiga a aquel a quien ama»[348]; pues las mujeres de Oriente ven en los castigos y en el hecho de tenerlas rigurosamente aisladas del mundo un signo del amor de su esposo y cuando faltan tales signos se quejan.

76[349].

Pensar mal de algo supone malearlo. — Las pasiones resultan malas e insidiosas cuando se las contempla con maldad e insidia. Así consiguió el cristianismo hacer de Eros y Afrodita — grandes potencias susceptibles de idealización — trasgos infernales y espíritus traidores, gracias a las torturas que logró que surgieran en la conciencia de los creyentes cada vez que se excitaban sexualmente. ¿¡No es terrible convertir sensaciones que son necesarias y regulares en fuente de congoja íntima y pretender de esa manera que la congoja íntima sea necesaria y regular *en todas las gentes*!? A eso hay que añadir que se trata de una congoja que se mantiene en secreto y arraiga por eso más hondo: pues no todos tienen el valor de Shakespeare como para reconocer, como hace en sus sonetos, lo tétrico que en este punto le ha hecho el cristianismo. — Por ser algo contra lo que hay que luchar, que hay que mantener dentro de sus límites o que en determinadas circunstancias hay que quitarse por completo de la cabeza, ¿¡tiene por eso que ser tachado siempre de *malo*!? ¿¡No es de almas mezquinas el pensar siempre que el enemigo es *malo*!? ¿¡Puede llamarse enemigo a Eros!? En sí las sensaciones sexuales, al igual que las de la compasión o la veneración, tienen en común que una persona hace bien a otra gracias al placer que siente, — ¡y no es tan habitual encontrar en la naturaleza actos tales de benevolencia como para desacreditarlos y pervertirlos con la

---

346 Cfr. FP II, 2.ª, 3 [117].

347 Cfr. FP II, 2.ª, 3 [128]; acerca de las mujeres (y los hombres) pueden verse también FP III, 26 [362] y JGB 238.

348 *wen Gott lieb hat, den züchtigt er*: figura en los proverbios de Salomón, *Prov.*, 3:12: «Pues Yahvé castiga a aquel a quien ama, como un padre al hijo en quien se complace»; también en la epístola de Pablo a los hebreos, *Hebr.*, 12:5-6: «Hijo mío, no tengas en poco la corrección del Señor, ni caigas de ánimo cuando eres reprendido por Él, porque el Señor corrige a quien ama, y a todo el que recibe por hijo, le azota.» Coloquialmente corresponde a lo que en castellano se dice: «quien bien te quiere te hará llorar».

349 Cfr. FP II, 2.ª, 6 [110, 204, 398]; asimismo M 109.

mala conciencia! ¡Hermanar la procreación con la mala conciencia! — Esa demonización del Eros ha acabado por tener un desenlace de comedia: gracias al secreto y el aire misterioso con que la iglesia ha tratado todos los asuntos eróticos, el «demonio» del Eros va adquiriendo poco a poco más interés para los hombres que todos los ángeles y los santos: ha logrado que hasta nuestros días el único interés real que comparten *todos* los círculos sea la *historia de amor*, — una exageración que sería incomprensible para la Antigüedad y que algún día más adelante volverá a provocar la risa. Nuestra literatura y nuestra filosofía enteras, desde lo más grande a lo más ínfimo, están marcadas y más que marcadas por la importancia desmesurada con que aparece en ellas en cuanto historia principal la historia de amor: quizá por eso juzgue la posteridad que la herencia entera de la cultura cristiana tiene algo de mezquino y delirante.

77.

De los tormentos del alma[350]. — Hoy en día, cuando alguien inflige cualquier tormento a un cuerpo ajeno, todo el mundo pone el grito en el cielo; se desata de inmediato la indignación contra quien es capaz de hacer algo así; es más, sólo el pensar en algún tormento que se pudiera infligir a personas o animales hace que nos pongamos a temblar, y nos resulta verdaderamente insoportable el oír que algo así se ha dado efectivamente. Estamos, sin embargo, muy lejos de que ese sentir se dé de manera tan universal y concreta cuando se trata de los tormentos del alma, del horror de que se inflijan. El cristianismo se ha valido de ellos en una medida inaudita y sigue predicando sin cesar ese tipo de tortura, hasta el punto de quejarse, con absoluta inocencia, de defección y tibieza cuando se encuentra con una situación en la que no se dan tales tormentos, — todo ello con el resultado de que la humanidad sigue comportándose hoy en día ante la hoguera, las torturas y los instrumentos de tortura de carácter espiritual con la misma resignación y la misma indecisión, hijas del terror, que antaño frente a la crueldad física infligida a hombres y animales. El infierno, realmente, no se ha quedado en simple palabra: y a los temores al infierno de nuevo cuño, mas reales, les corresponde también una especie nueva de compasión, una piedad abrumadora y atroz, desconocida en épocas anteriores, para con los «condenados irremisiblemente al infierno», como nos hace ver, por ejemplo, el Convidado de Piedra respecto de Don Juan, y que en los siglos de cristianismo ha debido de hacer llorar en más de una ocasión hasta a las mismísimas piedras. Plutarco nos ofrece una imagen tétrica de la condición del supersticioso en el paganismo[351]: dicha imagen resulta inocua si se la compara con el cristiano de la Edad Media, quien *da por supuesto* que no habrá manera de salvarse de los «tormentos eternos». Se le presentan presagios terribles: una cigüeña, quizás, que tiene una culebra en el pico y *vacila*, no obstante, en comérsela. O repentinamente palidece la naturaleza, o vuelan a ras de tierra colores vivísimos. O se acercan los espectros de parientes fallecidos, llevando en el rostro huellas de un sufrimiento terrible. O se iluminan las paredes oscuras de la habitación en que alguien duerme y sobre ellas, en humo amarillento, aparecen instrumentos de tortura y toda una maraña de serpientes y demonios[352]. A decir verdad, ¡cómo ha sabido el cristianismo hacer

[350] Este es uno de los temas recurrentes en Nietzsche, uno de los puntos centrales de su desmontaje de la tradición: el goce en la crueldad; además de M 18, 113 y 114, puede verse el segundo tratado de GM (en particular II 6, 7 y 22), donde nos remite también a JGB 229.

[351] Cfr. Lecky, 1879: I, pp. 276 s.

[352] Fuente no localizada.

de la Tierra una auténtica casa de los horrores con el solo hecho de poner por todas partes el crucifijo, caracterizando así la Tierra como el lugar «en que se *martiriza* al justo hasta la muerte»! Y cuando la vehemencia de los grandes predicantes del arrepentimiento les llevaba a hacer público el sufrimiento secreto del particular, el tormento de la intimidad, cuando, por ejemplo, un Whitefield[353] predicaba «como un moribundo a los moribundos», fuera llorando a lágrima viva, fuera pataleando ruidosa y apasionadamente, y con la más cortante y perentoria de las voces, y sin la más mínima consideración, dirigía toda la violencia de un ataque a alguna de las personas presentes, excluyéndolo de esa manera tan tremenda de la comunidad[354], — ¡cómo cada vez que esto sucedía parecía que la Tierra quería convertirse realmente en un «valle de lágrimas»![355]. Se veían entonces masas enteras de gente apelotonada como si les hubiera dado un ataque de locura; muchos, sufriendo espasmos de pánico; otros, yacentes e inmóviles, la conciencia perdida: algunos temblaban violentamente o cortaban el aire con gritos penetrantes que duraban horas. Por doquier, un acezar estridente, como de gentes que, medio asfixiadas, intentaran inspirar un aire que les era vital. «Y, en verdad, relata un testigo ocular de tales sermones, los sonidos que se oían eran casi todos de gentes *que están muriendo en medio de los tormentos más espantosos*»[356]. — ¡Jamás hemos de olvidar que fue el cristianismo el primero en hacer del *lecho de muerte* un lecho de tortura, y que con las escenas que desde entonces se vieron en él, con los gritos terribles que aquí por vez primera resultaron posibles quedaron envenenados de por vida, la suya y la de sus descendientes, los sentidos y la sangre de un sinnúmero de testigos! Imaginémonos a una persona inocente que no puede sobreponerse al haber oído en alguna ocasión tales palabras: «¡Ay, eternidad, ojalá no tuviera alma, ojalá nunca hubiera nacido! Estoy condenado, condenado, perdido para siempre. Hace seis días podríais haberme ayudado, pero ahora es ya tarde. El diablo es mi dueño, y con él iré al infierno. ¡Rompeos, rompeos, pobres corazones de piedra! ¿No queréis romperos? ¿Qué más se puede hacer por unos corazones de piedra? ¡Yo he sido condenado para que vosotros os salvéis! ¡Ahí está, sí, ahí está! ¡Ven, bendito diablo, ven!»[357]. —

78[358].

La justicia punitiva. — Desgracia y culpa, — esas dos cosas puso el cristianismo en una misma balanza: de tal modo que si la desgracia que sigue a una culpa es grande,

---

[353] George Whitefield, predicador metodista inglés (1714-1770), misionero también en las colonias americanas, fundador del movimiento *revival*, famoso por su capacidad oratoria y las conversiones que gracias a ella provocaba.

[354] Cfr. Lecky, *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*, traducido del inglés por F. Löwe (edición especial del capítulo noveno, titulado «The religious revival», del II t. de Lecky, *Geschichte von England im achtzehnten Jahrhundert*, trad. autorizada de F. Löwe), Leipzig & Heidelberg, C.F. Winter, 1880, BN, 340 ss.; aquí, pp. 53 s.

[355] *«Wiese des Unheils»*: referencia a Empédocles, fr. 121, donde se habla del Ἄτης λειμών, «pradera de la desgracia», al ser Ate la diosa de la fatalidad, de la desgracia; figura también en MA 141 y WS 6; cfr. asimismo FP II, 2.ª, 4 [227]. Se corresponde, sin embargo, con nuestro «valle de lágrimas», expresión proveniente de la oración *Salve, Regina*: *lacrimarum valle*.

[356] Cfr. Lecky 1880, pp. 67 s.

[357] Cfr. Lecky 1880, pp. 70 s.

[358] Cfr. M 130, acerca también de la diferente concepción que los griegos tenían de la necesidad cósmica, contrapunto importante para ver el carácter relativo e inmoral de la cosmovisión cristiana.

se calcula de manera automática en función de ella el tamaño de la propia culpa. Esto no se hacía *en la Antigüedad*, y es por eso por lo que la tragedia griega, que tan abundantemente y de manera tan diferente trata de culpas y de desgracias, constituye una de las más grandes liberaciones del ánimo, en una medida tal que los propios antiguos no pudieron experimentar. Conservaron la inocencia suficiente como para no establecer «relación adecuada» alguna entre culpa y desgracia. A decir verdad, la culpa de sus héroes trágicos no es más que la piedrecilla en la que tropiezan y por la que se rompen el brazo o pierden un ojo: ante eso la sensibilidad antigua decía: «¡Claro, tenía que haber andado con más cuidado, menos alocadamente!» Le quedó reservado al cristianismo el decir: «Hay aquí una desgracia seria, y tras ella, aunque no la veamos con claridad, *ha de* esconderse una *culpa igualmente seria*! ¡Si tú, desgraciado, no lo sientes *así*, es que eres *un insensible*, — y tendrás que vivir cosas aún peores!» — En la Antigüedad, además, todavía existía la desgracia, la desgracia pura e inocente; sólo con el cristianismo pasa a ser todo castigo, castigo bien merecido: que hace que el sufriente sufra aún más en la imaginación, sintiéndose moralmente despreciable y despreciado cada vez que algo le va mal. ¡Pobre humanidad![359]. — Los griegos tenían una palabra propia con que expresar la indignación ante la desgracia ajena[360]: este afecto, inadmisible para los pueblos cristianos, se ha desarrollado poco, y por eso entre ellos falta también un nombre para el hermano *más masculino* de la compasión[361].

79.

Una propuesta. — Si, como dicen Pascal[362] y el cristianismo, nuestro yo es siempre *detestable*, ¡cómo vamos a permitir y aceptar que otros lo quieran — sea Dios o los hombres! Sería contrario a la decencia dejarse querer sabiendo perfectamente que lo único que se *merece* es ser detestado, — por no hablar de otros sentimientos de rechazo. — «Mas ese es justo el reino de la gracia.» — Así que el amor del prójimo[363] ¿es para vosotros una gracia? Y vuestra compasión, ¿una gracia? En ese caso, si os es posible, dad un paso más: amaos a vosotros mismos por gracia, — ¡y así ya no volveréis a necesitar a vuestro Dios, y todo el drama del pecado original y de la salvación encontrará su desenlace en vosotros mismos!

80.

El cristiano compasivo. — El reverso de la compasión cristiana ante el sufrimiento del prójimo se halla en la profunda desconfianza que le produce cualquier alegría del prójimo, la alegría por todo lo que desea y lo que sabe hacer.

81.

La humanidad del santo. — Entre los creyentes había aparecido un santo que ya no podía soportar la aversión permanente que ellos tenían por el pecado. Así que aca-

---

[359] Será el título de M 83; la expresión aparece también en FP II, 2.ª, 6 [241].

[360] Cfr. WS 29; asimismo FP II, 2.ª, 17 [58].

[361] Hay que advertir que «la compasión» no es en alemán femenino, sino neutro, *das Mitleiden*; de ahí el comparativo, «más masculino».

[362] Nietzsche hace aquí referencia al famoso pasaje de Pascal que dice: «*le moi est haïssable. Vous, Miton, le couvrez; vous ne l»ôtez pas pour cela; vous êtes donc toujours haïssable*». Faugère I, 197.

[363] Cfr. *Lev*. 19:18; *Luc*. 10:25-37.

bó diciéndoles: «Dios ha creado todas las cosas, salvo el pecado: ¿qué tiene de extraño que no le agrade? — Mas el hombre ha creado el pecado — ¡y sólo porque le disguste a Dios, que es el abuelo del pecado, va a repudiar a su único hijo! ¿Dónde está su humanidad? ¡Hónrese a Quien corresponda honrar! — ¡Mas el corazón y el deber han de hablar primero en favor del niño — y sólo después honrar al abuelo!»

82.

La agresión clerical[364]. — «Eso es algo que tienes que resolver tú mismo, puesto que se trata de tu vida»[365], y se nos viene encima Lutero con ese grito, creyendo que ya sentíamos la navaja en el cuello. Nosotros, sin embargo, le mantenemos a distancia con las palabras de alguien que es más prudente, y superior: «Es cosa nuestra no hacernos una opinión sobre esto y aquello, y evitarnos así la inquietud del alma. Pues las cosas mismas por su propia naturaleza no pueden *arrancarnos* juicio alguno»[366].

83[367].

¡Pobre humanidad! — Una gota de sangre de más o de menos en el cerebro puede hacernos la vida indescriptiblemente dura y penosa, a tal punto que suframos más por dicha gota que Prometeo con su buitre. Lo más terrible, sin embargo, es cuando uno ni siquiera *sabe* que esa gota es la causa, sino ¡«el diablo»!, o ¡«el pecado»! —

84[368].

La filología del cristianismo. — Cuán poco enseña el cristianismo el interés por la honestidad[369] y la justicia es algo que se puede deducir con facilidad del carácter de los escritos de sus eruditos: formulan sus hipótesis con el mismo descaro con que lo harían si se tratara de dogmas, y rara vez se ven honestamente en aprietos a la hora de interpretar un pasaje de la Biblia. Dicen una y otra vez «tengo razón, puesto que está

---

364 *geistliche*: «clerical, eclesiástico»; no «espiritual» ni «intelectual», como proponen otras versiones, confundiéndolo con *geistige*.

365 Hace referencia al libre examen, que es el principio que la Reforma opone a la autoridad de la Iglesia de Roma.

366 Se trata de Marco Aurelio, en sus *Soliloquios* o *Meditaciones*, libro VI, n.º 52, de quien Nietzsche tenía una traducción en su biblioteca: *Selbstgespräche. Traducción y aclaraciones de C. Cleß,* Stuttgart: Krais & Hoffmann, 1866, 208 pp. (Brusotti 1997, pp. 226 s.). BN, 377.

367 Cfr. M 86.

368 Acerca de la honestidad, cfr. M 456,; sobre la competencia filológica del cristianismo, FP II, 2.ª, 4 [235] y M prólogo 5, asimismo AC 52; acerca de la relación entre honestidad y filología, FP II, 2.ª, 6 [240]. Para esta reflexión Nietzsche parece haber tenido en cuenta el texto de M. von Engelhardt, *Das Christenthum Justins des Martyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre* [El cristianismo de Justino el mártir. Investigación sobre los inicios de la dogmática católica], Erlangen, A. Deichert, 1878.

369 *Redlichkeit*: «honradez, rectitud, sinceridad»; ahora bien, lo que Nietzsche implica en la que va a ser para él la virtud fundamental del particular, esa «virtud nueva que se está formando» (M 456), es la cualidad de *no engañarse a sí mismo*, de *saber la razón por la que se actúa. Redlichkeit* viene de *redlich*, que viene a su vez de *Rede*, «habla», emparentado con el latino *ratio*; tómese «honestidad», entonces, en ese particular sentido (volverá a aparecer en M 91; en forma negativa, en M 56, 101).

escrito» — y a eso le sigue una interpretación tan caprichosa y desvergonzada que el filólogo que la escucha se queda suspenso entre la risa y la ira, y no puede dejar de preguntarse: ¡será posible!, ¿va en serio?, ¿es al menos honrado? — Lo que en punto a deshonestidad sigue perpetrándose en los púlpitos protestantes, la grosería con que el predicador aprovecha la ventaja de que nadie le interrumpa, cómo se maltrata y tergiversa la Biblia y se enseña a la gente por todos los medios el *arte de leer mal*: eso es algo a lo que sólo quien jamás entra en una iglesia o el que siempre va no le dan la importancia que tiene. Pero, en definitiva: ¿qué se va a esperar de los efectos de una religión que en los siglos en que se fundamentó representaba aquella inaudita farsa filológica acerca del Antiguo Testamento? Me refiero al intento de robarles a los judíos delante de sus narices el Antiguo Testamento, con la afirmación de que todo lo que contenía era doctrina cristiana y que *pertenecía* a los cristianos por ser éstos el *verdadero* pueblo de Israel: en tanto que los judíos únicamente se lo habían arrogado. Les entró entonces la manía de la interpretación y la falsa atribución, que difícilmente podía estar vinculada a la buena conciencia: cuánto hubieron de protestar también los sabios judíos; por doquier debía de hablarse en el Antiguo Testamento de Cristo y sólo de Cristo, por doquier de su crucifixión en particular, y cada vez que aparecía nombrado un palo, una vara, una escalera, una rama, un árbol, un sauce o un bastón, tenía que tratarse de la profecía de la cruz de madera: incluso la construcción del unicornio y de la serpiente de bronce, incluso Moisés, cuando extiende los brazos para orar, y hasta los pinchos en que se asa el cordero pascual, — ¡todo eran alusiones y como quien dice precedentes de la cruz! ¿Ha habido alguna vez alguien que se *creyera* eso que estaban diciendo? Piénsese que la Iglesia no se echó atrás a la hora de enriquecer el texto de la Septuaginta (por ej., en el Salmo 96, v. 10) para luego aprovechar el pasaje injerido en favor de la profecía cristiana. Estaban en *guerra* y pensaban en el enemigo, no en la honestidad.

85.

La delicadeza de la escasez. — ¡No os burléis de la mitología de los griegos por que se parezca tan poco a vuestra profunda metafísica! ¡A un pueblo que supo detener justo ahí el progreso de una inteligencia aguda como la suya, y que durante largo tiempo tuvo el tacto adecuado para evitar el peligro de la escolástica y de la superstición bizantina, deberíais admirarlo!

86[370].

Los intérpretes cristianos del cuerpo. — ¡Todo lo que venga del estómago, los intestinos, los latidos del corazón, los nervios, la vesícula, el semen — las indisposiciones, las debilidades y las irritaciones, en fin, todo lo que hay de casual en esa máquina que nos es tan desconocida! — ¡Todo eso tiene que tomárselo un cristiano como Pascal en cuanto fenómeno moral y religioso, preguntándose si en ello andará Dios o el diablo, el bien o el mal, la salvación o la condena! ¡Ay, infeliz! ¡Cómo tiene que retorcer y maltratar su sistema! ¡Cómo tiene que retorcerse y maltratarse a sí mismo para tener razón!

[370] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [58]; también M 39 y 83.

87.

El milagro moral[371]. — El cristianismo sólo en lo moral reconoce el milagro: el cambio súbito de todos los juicios de valor, el abandono súbito de todos los hábitos, la inclinación súbita e irresistible hacia cosas y personas nuevas. Ese fenómeno lo entiende como resultado de la acción divina, lo llama «acto de renacer» y posee para él un valor único e incomparable, — todo lo demás que también se considere moralidad pero no tenga relación con dicho milagro le resulta indiferente al cristiano; es más, si implica la sensación de bienestar o de orgullo, puede ser incluso objeto de temor. En el Nuevo Testamento se establece el canon de la virtud, del cumplimiento de la Ley: de tal modo, sin embargo, que es el canon de la *virtud imposible*: quienes *pretendan* ser morales han de aprender a sentirse cada vez *más lejos* de su meta en lo que concierne a dicho canon, han de *desesperar* de la virtud y acabar *arrojándose a los brazos* del Misericordioso, — sólo si acababa así podía considerarse valioso el empeño moral del cristiano, esto es, sólo suponiendo que nunca pasara de ser un *empeño* estéril, lánguido y melancólico; sólo así podía *servir* para lograr ese minuto de éxtasis en que el hombre vive la «irrupción de la gracia» y el milagro moral: — no es *necesaria*, sin embargo, la lucha por la moralidad, pues dicho milagro acomete no pocas veces al pecador cuando se halla, como quien dice, en plena comisión del pecado; es más, parece que es más fácil saltar de la más profunda y radical pecaminosidad a lo contrario y, en cuanto *prueba* tangible del milagro, algo también *más deseable*. — Lo que, por otro lado, haya de significar fisiológicamente un vuelco tal, súbito, carente de lógica e irresistible, el paso de la desgracia más honda al más hondo bienestar (¿quizá una epilepsia enmascarada?), — eso tendrán que ponderarlo los alienistas, que suelen disponer en abundancia de tales «milagros» (la manía homicida o la manía suicida[372], por ejemplo) para la observación. El que en el caso del cristiano se trate de un «*logro* relativamente *más agradable*» no supone una diferencia esencial. —

88[373].

Lutero, el gran benefactor. — La influencia más importante de Lutero radica en la desconfianza que despertó contra los santos y contra toda la *vita contemplativa* cristiana: sólo desde entonces volvió a abrirse en Europa la vía a una *vita contemplativa* no cristiana y se puso término al desprecio de los laicos y de la actividad mundana. Lutero, que por más que lo encerraran en un convento no dejó de ser el hijo aplicado de un minero, a falta de otras honduras y «profundidades», bajó a lo más profundo de sí, horadando túneles oscuros y terribles, — para acabar dándose cuenta de que a él le resultaba imposible una vida de contemplación y santidad, y de que la natural «actividad» de su cuerpo y alma le llevaría a la ruina. Durante demasiado tiempo trató de encontrar el camino de la santidad por medio de la mortificación, — hasta que por fin tomó una decisión diciéndose entre sí: «¡No *hay vita contemplativa*

[371] Cfr. Lecky 1879: I, p. 88 (Brusotti 2001, pp. 427 s.).

[372] Cfr. Maudsley, pp. 135 ss. y 128 ss. (Brusotti 1997, pp. 392 s.).

[373] La tesis de que sería el fracaso lo que llevó a Lutero a rechazar la *vita contemplativa* la toma Nietzsche de J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* [Historia del pueblo alemán desde el final de la Edad Media], vol. II, Freiburg, Herder, 1879, pp. 70 ss. (Orsucci 1996, pp. 358 ss.). Cfr. FP II, 2.ª, 4 [59].

alguna! ¡Nos hemos dejado engañar! Los santos no son mejores que todos nosotros.» — No cabe duda de que fue una manera un tanto rústica de tener razón, — mas para los alemanes de aquella época la única y la adecuada: cuánto los edificaba leer en el catecismo luterano: «aparte de los diez mandamientos *no* hay obra alguna que pueda *satisfacer* a Dios, — las tan *celebradas* obras espirituales de los santos son invenciones suyas»[374].

89.

El pecado de la duda. — El cristianismo ha hecho lo imposible por cerrar el círculo, declarando pecado hasta la duda[375]. Debemos vernos introducidos en la fe sin que medie la razón, por un milagro[376], y como si fuera el más claro e inequívoco de los elementos, nadar en ella: mirar a tierra firme, pensar que quizá no existamos sólo para nadar, la más mínima conmoción de nuestra naturaleza anfibia — ¡son ya pecado! Eso supone, sin embargo, que quedan asimismo excluidas, por pecaminosas, la fundamentación de la fe y cualquier reflexión acerca de su origen. ¡Lo que se pretende es ceguera y delirio y un cántico eterno sobre las olas en que la razón se ha ahogado!

90.

Egoísmo frente a egoísmo. — Cuántos son los que hoy en día siguen arguyendo: «¡la vida sería insoportable si no existiera Dios!» (o, como se suele decir en los círculos idealistas[377]: «¡la vida sería insoportable si en el fondo no tuviera significación ética!»[378]) — por lo tanto, ¡Dios (o una significación ética para la existencia) *tiene que* existir! Lo que sucede en realidad es que quien se ha acostumbrado a ver las cosas de ese modo no desea una vida distinta: puede que ese modo de ver las cosas se haya vuelto necesario para él y su supervivencia, — mas ¡qué pretensión el decretar que todo lo que es necesario para mi supervivencia tenga además que *existir* realmente! ¡Como si mi supervivencia fuera algo necesario! ¡¿Y si otros consideraran las cosas justo al revés?! Si no desearan vivir en las condiciones que imponen esos dos artículos de fe, si no consideraran que merece la pena seguir viviendo! — ¡Y eso es lo que ahora sucede![379].

91.

La honestidad de Dios[380]. — Un Dios que es omnisciente y omnipotente y que ni siquiera se preocupa por que sus criaturas entiendan sus propósitos, — ¿puede ser

---

374 Cit. por Baumann, p. 380 (Orsucci 1996, pp. 361 s.); cfr. también FP II, 2.ª, 4 [56].

375 Cfr. M 46; asimismo M 67; FP II, 2.ª, 6 [179].

376 Cfr. M 87.

377 Alusión a M. von Meysenbug; cfr. FP II, 2.ª, 4 [57].

378 Cfr. M 100.

379 Estas últimas reflexiones del libro primero (cfr. M 93 y 95) traen a colación la inexistencia de Dios, forma germinal de lo que será el grito de *¡Dios ha muerto!* con que Nietzsche caracterizará nuestro momento, anotando en otoño de 1881: «... *¡Y nosotros lo hemos matado!* [...] ¡es un tremendo sentimiento *nuevo*!» FP II, 2.ª, 14 [26]. Como se observa en ellas, Dios, objeto de la fe, se la juega ahora en su relación con el significado de la existencia y con la verdad de la ciencia.

380 *Die Redlichkeit Gottes*: «la honestidad de Dios», dicho sea en el sentido arriba indicado (cfr. M 84 y la nota correspondiente), en tensión entre la «decencia» y el «saber la razón por la que se actúa».

acaso un Dios del bien? ¿Un Dios que permite que subsistan durante milenios dudas y escrúpulos innumerables como si fueran inofensivos para el bienestar[381] de la humanidad, y que anuncia las más terribles consecuencias para quien atente contra la verdad? ¿No sería un Dios cruel si poseyendo la verdad fuera capaz de contemplar cómo la humanidad se afana por ella hasta el punto de dar lástima? — Pero tal vez sí sea un Dios del bien, — ¡y no *haya sabido* expresarse con mayor claridad! ¿Le faltó acaso ingenio para ello? ¿O le faltó elocuencia? ¡Tanto peor! ¡En ese caso tal vez se confundió también con aquello a lo que llamó «verdad», y él mismo no se halla tan lejos del «pobre diablo engañado»! ¿No tendrá que soportar penas casi infernales al ver sufrir así a sus criaturas, y aún más en toda la eternidad, por causa de su conocimiento, y *no* poder aconsejarlas o ayudarlas, salvo como un sordomudo que hace todo tipo de gestos imprecisos al ver a su hijo o a su perro amenazado del más terrible de los peligros? — Ciertamente, habría que perdonar al creyente que, afligido, hiciera tales conjeturas, siempre que se sintiera más cerca de compadecer a Dios[382] que al «prójimo», — pues éste ya no es el más próximo[383], si Aquél que es el más solitario y el primero de todos es también el que más sufre y el que más necesitado de consuelo está. — Todas las religiones muestran la marca de tener su origen en una etapa temprana e inmadura del intelecto humano, — todas ellas se toman sorprendentemente *a la ligera* la obligación de decir la verdad[384]: aún no saben nada del *deber de Dios* de ser veraz y claro en su comunicación con los hombres. Acerca del «Dios oculto» y de las razones para mantenerse oculto y salir a la luz siempre con medias palabras nadie ha sido más elocuente que Pascal, señal de que nunca logró tranquilizarse al respecto: su voz, no obstante, suena tan confiada como si él también hubiera estado sentado en alguna ocasión con Dios detrás del telón. Tenía la sospecha de que había algo de inmoralidad en el *deus absconditus*[385] y sentía una vergüenza y un pudor extremos en reconocerlo: y así, como quien tiene miedo, hablaba tan alto como podía.

92[386]

Junto al lecho de muerte del cristianismo. — Hoy en día las personas que son realmente activas no llevan ya el cristianismo en su interior, y las personas más moderadas y contemplativas de nivel intelectual medio no cuentan sino con un cristianismo arreglado, esto es, un cristianismo curiosamente *simplificado*. Un Dios que en su amor dispone todo para que las cosas acaben lo mejor posible para nosotros, un Dios que nos da y nos quita tanto la virtud como la felicidad de tal manera que en general

---

[381] *Heil*: posee el doble valor de «bienestar, salud, felicidad» y «salvación (en sentido religioso)».

[382] La idea esta de compadecer a Dios vuelve a aparecer en JGB 202, donde es considerada «locura de tiempos democráticos» (KSA V 125); también en Za (KSA IV 91); asimismo FP III, 1 [70] y 2 [46].

[383] *Nächsten*: el mismo término vale por «prójimo» y «próximo», con lo que en el original viene a decirse que «el prójimo no es el prójimo» (o que «el más próximo no es el más próximo»).

[384] Cfr. M 456.

[385] *Isaías* 45:15, en referencia al Dios de Israel. Respecto de Pascal, puede verse *Gedanken* I, p. 57, donde conjetura que si Dios estuviera constantemente revelándose a los seres humanos, no habría mérito alguno en tener fe, y si jamás se presentara habría muy poca fe; de ahí el que habitualmente se mantenga oculto y sólo se revele a aquellos a quienes quiere darse a conocer; asimismo II, pp. 4, 95 y 121 s.

[386] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [135].

las cosas vayan siempre como deben ir y no haya razón alguna para tomarse la vida con amargura o para denunciarla, en una palabra, la resignación y la modestia elevadas a divinidad, — eso es lo mejor y lo más vivo que aún queda del cristianismo. Habría, no obstante, que recordar que de ese modo el cristianismo ha pasado a ser un *moralismo* amable: lo que queda no es tanto «Dios, libertad e inmortalidad»[387] cuanto buena voluntad y una actitud decente, así como la creencia de que en el universo entero regirán también la buena voluntad y una actitud decente: es la *eutanasia* del cristianismo.

93.

¿Qué es la verdad?[388] — ¿Quién no va a admitir el *razonamiento* que tanto les gusta hacer a los creyentes: «la ciencia no puede ser verdadera, puesto que niega a Dios. No proviene, por lo tanto, de Dios; luego no es verdadera, — puesto que Dios es la verdad.» El error no está en el razonamiento, sino en la premisa: ¿y si Dios *no* fuera la verdad[389], y fuera esto lo que se está demostrando? ¿Si fuera la vanidad, el ansia de poder[390], la impaciencia, el terror, el delirio de éxtasis y de espanto del ser humano?

94.

El remedio[391] *de los afligidos*. — Ya Pablo creía que era necesario un sacrificio para compensar el tremendo disgusto que el pecado causaba a Dios[392]: y desde entonces no han dejado los cristianos de descargar sobre alguna *víctima* el desagrado que ellos mismos se producen, — sea el «mundo», la «historia», la «razón» o la alegría y la calma pacífica de otras gentes, — sea lo que sea, algo *bueno* ¡debe morir por *sus* pecados (aunque sea *in effigie*)!

95[393].

La refutación histórica es la definitiva. — Antaño se trataba de demostrar que Dios no existía, — hoy se muestra cómo pudo *surgir* la fe en que haya un Dios y

---

[387] Estos tres asuntos, al apuntar a conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos, son para Kant «las tareas inexcusables [*unvermeidlichen Aufgaben*] de la razón pura» (*KrV*, B7; AA III, p. 31); tareas o problemas a los que tratará de dar respuesta convirtiéndolos en objeto de *postulado* por parte de la razón práctica, es decir, en hipótesis o presupuestos necesarios para que el sujeto pueda seguir sus leyes objetivas bien que prácticas (KpV, A 23; AA V, p. 11).

[388] En lo que puede parecer una simple pregunta resuena en el caso de Nietzsche la expresión con que Pilato responde a la proclama de Jesús: «He venido a este mundo para dar testimonio de la verdad» (cfr. *Juan* 18:37 s.). En A 46 llegará a decir que las palabras de Pilato son las únicas que poseen valor del Nuevo Testamento (KSA VI, p. 225); pero ya en MA II, §8 hace referencia a este episodio (KSA II, pp. 383 s.). En una anotación de otoño de 1887 expondrá el sentido de su admiración por Pilato: «la única persona honesta», «su repugnancia ante esa expresión que no se llegará nunca a condenar lo suficiente, "yo soy la verdad"» FP IV, 9 [88].

[389] Cfr. M 95.

[390] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [207].

[391] *Heilmittel*: dado el doble valor de *Heil*, aparte de «remedio», literalmente sería también «medio de salvación».

[392] Cfr. M 68.

[393] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [140].

cómo ha adquirido su peso y su importancia dicha fe: de esa manera se hace superflua la prueba de que Dios no existe. — Cuando antaño se habían refutado las «pruebas de la existencia de Dios» quedaba siempre la duda de si no cabría encontrar pruebas mejores que las refutadas: entonces los ateos aún no sabían hacer *tabula rasa*.

96.

«In hoc signo vinces»[394]. — Por avanzada que pueda estar Europa en otros aspectos: en asuntos religiosos todavía no ha alcanzado la tolerante inocencia de los antiguos bramahnes, señal de que en la India hace cuatro milenios se pensaba más y se solía transmitir un mayor gusto por el pensar que ahora entre nosotros. Y es que aquellos bramahnes creían, primero, que los sacerdotes eran más poderosos que los dioses, y, segundo, que era en los ritos donde se hallaba el poder de los sacerdotes: razón por la cual sus poetas no se cansaban de alabar los ritos (oraciones, ceremonias, sacrificios, cánticos, ritmos) en cuanto fuente verdadera de todo lo bueno. Por mucha que sea la mala poesía y la superstición que ahí se haya podido colar: ¡las ideas son *ciertas*! Un paso más: y se dejaron los dioses a un lado, — que es ¡lo que Europa tendrá que hacer en algún momento! Otro paso más: y dejaron de ser necesarios también los sacerdotes y demás intermediarios, e hizo su aparición el maestro de la *religión de la salvación personal*, Buda: ¡qué lejos está todavía Europa de ese estadio de la cultura![395]. Cuando por fin se acabe con todos los usos y las costumbres en que se apoya el poder de los dioses, de los sacerdotes y los redentores, esto es, cuando se haya extinguido la moral entendida en sentido tradicional: entonces vendrá — sí, ¿qué vendrá entonces? Pero no especulemos, procuremos más bien ante todo que Europa retome lo que en la India, en el pueblo de los pensadores, ¡ya se hizo hace algunos milenios siguiendo el mandamiento de pensar! Habrá ahora, entre los diferentes pueblos de Europa, de diez a veinte millones de personas que ya no «creen en Dios», — ¿supone pedir demasiado que se hagan *una señal* los unos a los otros? De esa manera en cuanto se *conozcan* [entre ellos] se darán además a conocer [a los demás], — y se convertirán de inmediato en un *poder* en Europa, en un poder, felizmente, ¡*entre* pueblos! ¡Entre clases! ¡Entre pobres y ricos! ¡Entre los que mandan y los sometidos! ¡Entre los más inquietos y los más tranquilos, los más tranquilizadores de los hombres!

---

[394] «Con este signo vencerás»: es lo que supuestamente le dijo al emperador Constantino una voz que le habló mientras veía una cruz frente al sol (Eusebio de Cesárea, *De vita Constantini*, L. I, cap. 28), antes de la batalla del puente Milvio contra Majencio el año 312; Constantino venció, y se convirtió al cristianismo.

[395] Cfr. J. Wackernagel, *Ueber den Ursprung des Brahmanismus*. [Sobre el origen del brahmanismo. Conferencia dictada en Basilea el 17 de noviembre de 1876], Basilea, Schweighauserische Verlagsbuchhandlung, 1877, pp. 28 s. (Brusotti 1992, p. 393) BN, 636. Asimismo Oldenberg 1881, p. 54.

Libro segundo

97.

Moral es algo que se llega a ser — ¡no algo que [desde un principio] se sea![396]. — El someterse a la moral puede ser servil, fatuo, egoísta, resignado, obtusamente exaltado, irreflexivo o un acto de desesperación, lo mismo que el someterse a un príncipe: en sí mismo nada tiene de moral.

98.

La evolución de la moral. — En la moral se da una mudanza y un laboreo continuos, — es el efecto de las *transgresiones*[397] *que tienen un final feliz* (entre las cuales se cuentan, por ejemplo, todas las novedades del pensamiento moral).

99.

En qué somos todos irracionales. — Seguimos sacando conclusiones de juicios que consideramos falsos, de doctrinas en las que ya no creemos, — a través de los sentimientos.

---

[396] *Man wird moralisch, nicht weil man moralisch ist!*: «Llegar a ser» es en alemán un solo término, *werden*, que no depende de «ser», más bien se contrapone a él; por ello, aunque en castellano lo más natural sea decirlo así, el efecto de contraposición quedaría mucho más claro con «devenir» —«se deviene moral, no se es»—, si no fuera este verbo una voz extraña que suena a término técnico, cosa que el original alemán no es ni por asomo.

En la segunda cláusula el *weil*, que habitualmente tiene carácter causal, creo que hay que entenderlo en sentido temporal o temporal-causal, de modo que lo que Nietzsche viene a decir es «moral es algo que se llega a ser, no que desde un principio se sea»; el contenido del parágrafo lo corrobora.

Nietzsche comienza este segundo libro con una tesis fundamental, que pone en duda la consistencia del propio hecho moral. Bien que sea con una analogía, apunta ya lo que de manera tan meridiana formulará en JGB 187: «toda moral no es sino el *lenguaje cifrado* [Zeichensprache] *de los afectos*», KSA V, p. 107.

[397] *Verbrechen*: existe la mala costumbre de traducirlo *siempre* por «crimen», uno de su posibles significados; en Nietzsche, sin embargo, es más usual que quiera decir «transgresión» o «infracción» (de normas o costumbres morales), lo que en la mayoría de los casos no supone «crimen», que es un «delito muy grave»; en este caso resulta evidente: se hace difícil imaginar como crímenes las novedades del pensamiento moral.

100.

Despertar del sueño. — Personas nobles y sabias creyeron en otros tiempos en la música de las esferas: personas nobles y sabias creen aún en el «significado moral de la existencia». ¡Mas llegará el día en que también esa música de las esferas dejará de ser perceptible a sus oídos! Despertarán y se darán cuenta de que sus oídos habían estado soñando.

101.

Cosa seria. — Adoptar una creencia simplemente porque es costumbre, — eso supone: ¡ser deshonesto, cobarde, perezoso! — ¿Serían, entonces, deshonestidad, cobardía y pereza los requisitos de la moralidad?

102.

Los juicios morales más antiguos. — ¿Qué es lo que hacemos cuando otra persona actúa cerca de nosotros? — De entrada miramos cuál va a ser el resultado de dicha actuación *para nosotros*, — la vemos únicamente desde ese punto de vista. — *Tal* efecto lo tomamos en cuanto *propósito* de la acción — y luego le atribuimos el tener ese propósito como propiedad *permanente* suya y a partir de entonces la llamamos, por ejemplo, «mala persona». ¡Triple error! ¡Triple desatino de tiempos arcaicos! ¡Tal vez la herencia que hemos recibido de los animales y su capacidad de juzgar! ¿No habría que buscar el *origen de toda moral* en esos despreciables razonamientos ínfimos: «lo que a mi *me* daña, eso es algo *malo* (algo en sí perjudicial); lo que a mí *me* sirve, eso es algo *bueno* (algo en sí beneficioso y útil); lo que a mí me ha dañado *una o varias veces*, eso es lo hostil en sí y para sí; lo que a mí me ha servido una o varias veces, eso es lo amistoso en sí y para sí.» *O pudenda origo!* ¿No supone eso imaginar que la pobre *relación* ocasional, con frecuencia azarosa, de otro cualquiera con nosotros es su modo de ser, su esencia, y afirmar que sólo es capaz de tener con todo el mundo y consigo mismo esa misma relación que nosotros hemos experimentado una o varias veces? Y detrás de esta verdadera locura ¿no se esconde, además, la más inmodesta de todas las suposiciones, que nosotros, puesto que somos la medida del bien y el mal, hemos de ser el principio del bien?

103.

Hay dos maneras de negar la moralidad. — «Negar la moralidad» — puede significar *primero*: negar que sean los motivos morales que la gente *aduce* los que les han movido a la acción, — supone, por lo tanto, afirmar que la moralidad es cosa de palabras y forma parte del engaño basto o fino (sobre todo, del autoengaño) que el ser humano practica, y quizá donde más entre los que son conocidos por su virtud. Puede *también* significar: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso se acepta que sean motivos de la acción, mas lo que mueve[398] de este modo a la acción

[398] *treiben*: se trata del verbo al que corresponderá el sustantivo *Trieb*, «pulsión» o «impulso», central en el pensamiento de Nietzsche y que aquí, en *Aurora*, adquirirá sus rasgos «teóricos» básicos; cfr. M 119 y 109.

moral, en cuanto fundamento de todo juicio moral, no son más que *errores*. Este es *mi* punto de vista: no obstante, no quisiera ni mucho menos olvidar que *en muchos casos* una pizca de desconfianza del estilo de la del primer punto de vista, esto es, según el espíritu de La Rochefoucauld, se halla también justificada y resulta siempre de suma utilidad. — Así pues, niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos: mas *no* el que haya habido alquimistas que creyeron en tales presupuestos y que actuaron según ellos. — Niego también la inmoralidad: *no* el que haya un sinnúmero de personas que se *sientan* inmorales, sino el que haya una razon de *verdad* para sentirse así. No niego, como es obvio — suponiendo que no esté loco — que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco, que haya que practicar y que promover muchas de las que se llaman morales, — lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*. Tenemos que *reaprender*, — para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera*[399].

104.

Nuestros juicios de valor. — Todas las acciones remiten a juicios de valor, los juicios de valor o son *propios* o son *adquiridos*, — la mayoría, con mucho, de estos últimos. ¿Por qué los adquirimos? Por miedo, — es decir: nos parece más aconsejable hacer como que también fueran nuestros — y de tal modo nos habituamos a esa simulación[400] que acaba constituyendo nuestra naturaleza. Un juicio de valor propio supone: medir una cosa en función del placer o displacer que nos produce exclusivamente a nosotros, y a nadie más, — ¡algo muy poco habitual! — Ahora bien, al menos el juicio de valor que hagamos de aquél en quien se halla el motivo de que en la mayoría de los casos sirvamos a *su* juicio de valor ¿tendrá que partir de *nosotros* mismos, venir determinado por nosotros? Sí, sólo que ese juicio de valor lo hacemos de *niños* y es raro que lo cambiemos[401]; solemos ser toda la vida bufones de juicios a los que de niños nos habituamos, en el modo como juzgamos a nuestros congéneres (su espíritu, categoría, moralidad, lo que tienen de ejemplar o de reprobable) y creemos necesario acatar sus juicios de valor.

105.

Pseudoegoísmo. — La mayoría de los que piensan en lo «egoístas» que son, y así lo dicen, no hacen, sin embargo, a lo largo de su vida nada por su ego, sino sólo por

---

[399] *umlernen/umfühlen*: si bien la primera queda bien vertida por «reaprender», es decir, «aprender algo de nuevo, cambiando lo aprendido antes»; la segunda, acuñada por Nietzsche en consonancia, por lo que vendría a significar «aprender de nuevo a sentir, sentir de otra manera», no queda otra opción que parafrasearla.

[400] *Verstellung*: substantivo derivado de *verstellen*, «simular, fingir», también «disfrazar»; implica un desplazamiento, una alteración. Nos parece que aquí «simulación» resulta adecuado, aunque pueda verse también como «disfraz». É. Blondel ha optado en su versión francesa por *déguisement*; B. Smith, en la de *The Complete Works of F. N.* (*Dawn*, Stanford, Stanford University Press, 2011), por *pretense*. La *Verstellung* es para Nietzsche uno de los mecanismos más característicos del ser humano, si consideramos que en WL (1873) entiende que lo propio del intelecto es el «arte del fingimiento o la simulación» (cfr. OC I, p. 610, donde se vierte por «arte de la ficción») y en JGB (1886) se denomina «espíritu» a la *Erfindungs- und Verstellungskraft*, «facultad o fuerza de inventar y fingir» (KSA V 61).

[401] *umlernen*: cfr. última nota del parágrafo anterior.

el fantasma del ego, nacido en las cabezas de los que le rodean y comunicado al interesado, — a consecuencia de lo cual viven todos ellos en medio de una niebla de opiniones impersonales o semipersonales y de juicios de valor que diríamos poéticos, siempre el uno en la cabeza del otro, y ésta a su vez en otras cabezas: ¡un extraño mundo de fantasmas, que sabe con todo ofrecer una impresión tan realista! Esa niebla de opiniones y de hábitos crece y vive casi independientemente de las gentes a que envuelve; en ella reside el enorme efecto de los juicios generales acerca de «los hombres» — todos aquellos que no se conocen a sí mismos creen en el substantivo abstracto y sin sangre «hombre»[402], es decir, en una ficción; y cualquier transformación que se dé en dicho substantivo por obra de los juicios de ciertos particulares poderosos (sean príncipes o filósofos) posee un efecto extraordinario, absurdamente desmedido en la gran mayoría, — todo por razón de que ninguno de los que conforman tal mayoría posee un ego real, del cual disponga por conocer a fondo y pueda oponer a esa ficción vacía y general, prescindiendo así de ella.

106.

Contra la definición de las metas morales. — Por todas partes se oye hoy en día definir la meta de la moral más o menos así: sería la conservación y el impulso[403] de la humanidad[404]; mas eso responde al deseo de tener una fórmula y nada más. Conservación, *¿de qué?*, hay que replicar de inmediato. Impulso, *¿hacia dónde?*[405]. ¿No estará justo lo esencial en la respuesta que se dé a ese «de qué» y a ese «hacia dónde» que la fórmula ha omitido? Pues con dicha fórmula ¡qué se puede estipular para la doctrina de los deberes que no rija ya de manera tácita e irreflexiva como algo establecido! ¿Se puede prever partiendo de ella si lo que se pretende es una existencia lo más larga posible para la humanidad? ¿O la desanimalización máxima? ¡Cuán distintos tendrían que ser en cada uno de esos casos los medios, es decir, la moral práctica! Supongamos que se quisiera proporcionar al hombre la máxima racionalidad posible: eso no significaría, ciertamente, que se le estuviera garantizando la máxima duración posible! O supongamos que se entendiera que el «de qué» y el «hacia dónde» son la «felicidad suma»: ¿se está pensando en el máximo grado que pudiera alcanzar cada uno de los seres humanos? ¿O en una dicha media alcanzable a la larga para todos pero imposible de calcular? Y ¿por qué habría de ser la moralidad precisamente el camino a la felicidad? Vista en conjunto ¿no ha sido ella la que ha hecho que se descubra tal cantidad de fuentes de displacer que más bien podría decirse que hasta ahora cada vez que la moral se ha refinado el ser humano ha pasado a estar *más insatisfecho* consigo mismo, con sus semejantes y el destino de la existencia? ¿No ha sido hasta ahora el más moral el que creía que la única condición a la que ser humano tenía derecho desde el punto de vista de la moral era la *más profunda de las desdichas*?

---

402 *Mensch*: «hombre (en sentido general), ser humano». Como no se puede estar escribiendo constantemente «ser humano», para no insistir demasiado en un término que hoy no a todo el mundo agrada me valgo, aquí y en el resto del libro, de vocablos afines, como «gentes», «personas», etc.

403 *Förderung*: «impulso, activación», «fomento de la prosperidad».

404 *Erhaltung und Förderung der Menschheit*: se trata del principio supremo de la moral de Baumann, que trata de conjugar eudaimonismo e ideal de la cultura, *op. cit.*, p. 118; puede valer, no obstante, para toda una serie de proyectos éticos, desde el de Comte hasta los de Mill y Spencer. (Brusotti 1997, p. 283.)

405 En alemán las dos preguntas riman: *Erhaltung,* worin*?* [...] *Förderung* wohin*?*

107.

Nuestro derecho a hacer locuras[406]. — ¿Cómo se debe obrar? ¿Con qué fin? — En el caso de las necesidades inmediatas y más elementales del particular es fácil responder a dichas preguntas, mas según se eleva en finura, amplitud e importancia el ámbito de actuación la respuesta resulta tanto más incierta y en consecuencia tanto más arbitraria. Ahora bien, de lo que aquí se trata es precisamente de ¡excluir la arbitrariedad de las decisiones! — eso es lo que demanda la autoridad de la moral: en aquellas acciones en que los fines y los medios resulten *a primera vista* de lo menos claros ¡debe haber un miedo y un respeto poco claros que guíen sin dilación a las personas! Dicha autoridad de la moral impide que se piense en aquellos asuntos en los que el pensar *erróneo* resultaría peligroso —: así suele justificarse ante quienes la acusan. «Erróneo»: quiere decir aquí «peligroso», mas peligroso ¿para quién? Por lo general el peligro que tienen en mente los beneficiarios de la moral autoritaria no es realmente el peligro de quien actúa sino el *suyo*, la posible pérdida de poder y de influencia tan pronto como se reconozca a todos el derecho a actuar arbitraria e insensatamente [*thöricht*], siguiendo a la propia razón, sea pequeña o grande: pues ellos mismos hacen sin reparos uso del derecho a la arbitrariedad y la insensatez [*Thorheit*], — ellos *mandan* aun cuando es bastante difícil o casi imposible responder a las preguntas de ¿cómo se debe obrar? o ¿con qué fin? — Y si la *razón* de la humanidad crece de manera tan, tan lenta que a todo lo largo del camino se ha negado que se dé tal crecimiento: ¿a qué se ha debido en mayor medida que a esa presencia imponente, a esa omnipresencia de los mandamientos morales que jamás han permitido que las preguntas *individuales* del «con qué fin» y el «cómo» hallen expresión? ¿No se nos ha educado para *sentir de manera patética* y para huir a lo oscuro justo cuando el entendimiento debería mirar con tanta claridad y frialdad como le fuera posible! Esto es, en todos los asuntos más destacados e importantes.

108.

Algunas tesis. — No hacen falta prescripciones que le señalen el camino a la felicidad al individuo que la desee: pues la felicidad individual mana de leyes propias, desconocidas de todo el mundo, y las prescripciones externas sólo la dificultan, la coartan. — Las prescripciones que se suelen llamar «morales» van realmente dirigidas contra los individuos y, en cualquier caso, lo que pretenden no es su felicidad. Tampoco remiten dichas prescripciones a la «felicidad y el bienestar de la humanidad», términos con los que no es posible vincular en absoluto ningún concepto riguroso, y menos aún emplearlos como guía en el oscuro océano de las aspiraciones morales. — No es cierto, como pretende el prejuicio, que la moralidad sea más propicia para el desarrollo de la razón que la inmoralidad. — No es cierto que la *meta inconsciente* a que tiende el desarrollo de todo ser consciente (animal, hombre, humanidad, etc.) sea la «felicidad máxima»: en cada uno de los estadios del desarrollo se trata

[406] *Thorheit*: «tontería, insensatez, locura», tal como se entienden en el giro «hacer tonterías, insensateces, locuras». Por eso, si en el título me valgo de la expresión más coloquial, «hacer locuras», luego, en función de sustantivo y de adverbio, funcionan mejor «insensatez», «insensatamente», que pretendo sean equivalentes de esa significación atenuada de «locura». Lo que no se puede decir es «nuestro derecho a la locura», que es cosa bien distinta.

más bien de conseguir una felicidad especial e incomparable, ni más alta ni más baja, sino peculiar de ese estadio. El desarrollo no pretende la felicidad sino el desarrollo y nada más. — Sólo si la humanidad tuviera una *meta* reconocida como universal podría proponerse que «se *ha de* actuar de este o de aquel modo»: entre tanto dicha meta no existe. Por lo tanto, no deben plantearse las exigencias de la moral por relación a la humanidad, no es más que una tontería y un sinsentido. Cosa bien distinta es *recomendar* a la humanidad una meta: en ese caso se entiende la meta en cuanto algo que *depende de nuestro arbitrio*[407]; y suponiendo que a la humanidad le gustara lo propuesto, podría *darse* también una ley moral que se acomodara a ello, en cualquier caso por arbitrio propio. Hasta ahora, sin embargo, la ley moral tenía que estar por encima del albedrío [*Belieben*]: uno no quería *darse* realmente esa ley, se prefería *tomarla* de algún sitio, *descubrirla* en algún lugar o *dejársela imponer* por quien fuera.

109.

Dominio de sí mismo, moderación y su motivo último. — Para combatir la violencia de una pulsión[408] no se me ocurren más que seis métodos que sean en esencia diferentes. En primer lugar, puede uno evitar las ocasiones de satisfacción de la pulsión, y, absteniéndose de satisfacerla durante períodos cada vez más largos, hacer que la pulsión se debilite y marchite. En segundo lugar, puede imponerse un orden regular y estricto a su satisfacción; procurándole una norma y encerrando entre límites temporales precisos el flujo y el reflujo de la pulsión, se logran períodos intermedios en que no molesta, — y a partir de ahí tal vez pueda pasarse al primer método. En tercer lugar, puede uno entregarse a la satisfacción salvaje y desinhibida de la pulsión a sabiendas, para asquearse de ella y encontrar en el asco fuerza frente a la pulsión: dando por supuesto que uno no haga lo que aquel jinete que, espoleando a muerte al caballo, se rompe con él la crisma, — lo que por desgracia suele ser en estos casos lo habitual. En cuarto lugar, hay un recurso intelectual, que consiste en asociar a la satisfacción alguna idea tan desagradable que, tras cierto ejercicio, la propia idea de la satisfacción acaba resultando como quien dice igual de desagradable (por ejemplo, cuando un cristiano se acostumbra a pensar en la presencia del diablo que se burla de él en el momento del goce sexual o en el castigo eterno del infierno si mata por venganza o simplemente en el desprecio que sentirían por él las personas a quienes más aprecia si, por ejemplo, robara dinero, o cuando uno por enésima vez ante la fortísima tentación de suicidarse se imagina los lamentos y los reproches que se harían familiares y amigos, y de esa manera logra mantenerse en el vaivén de la vida: — esas ideas

---

[407] *Belieben*: «capricho, gusto, arbitrio, voluntad». El término se repite cuatro veces en estas líneas, tres en forma de sustantivo, una de verbo; el «gustara» de la frase siguiente pretende, pues, decir la realización del arbitrio o voluntad individual.

[408] *Trieb*: si bien el término se ha adoptado recientemente en castellano provinente del psicoanálisis, se ajusta perfectamente a lo que Nietzsche pretende; «instinto» conviene reservarlo para *Instinkt*; a veces se emplea «impulso», me parece, sin embargo, demasiado genérico. *Pulsión*, dice el María Moliner en su 2.ª edición, es «la fuerza inconsciente que provoca determinadas conductas»; y el DRAE, en su edición 22.ª, «energía psíquica profunda que orienta el comportamiento hacia un fin y se descarga al conseguirlo». Entre las muchas referencias habidas en las anotaciones de la época, cfr. FP II, 2.ª, 11 [12]; FP III, 7 [198]: «las pulsiones son *órganos superiores*»; 7 [211]: «*las partes del cuerpo ligadas telegráficamente*». Una exposición rigurosa de la cuestión se encuentra en L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, Ed. ETS, 2006, pp. 55-84.

acaban siguiéndose en uno como causa y efecto). También forma parte de esto el que se rebele el orgullo de un hombre, por ejemplo, en los casos de Lord Byron y de Napoleón, y se viva como una ofensa la preponderancia de una pulsión única por sobre la serenidad general y el orden de la razón: de ahí surge entonces el hábito y el placer de tiranizar esa pulsión y hacer como quien dice que le rechinen los dientes. («No quiero ser esclavo de ningún apetito» — dejó escrito Lord Byron en su diario[409]). En quinto lugar, procede uno a desplazar el conjunto de sus fuerzas imponiéndose un trabajo especialmente pesado y agotador o sometiéndose adrede a un estímulo y un placer distintos de manera que las ideas y el juego físico de fuerzas vayan en otra dirección. Se llega a lo mismo cuando de vez en cuando se favorece otra pulsión, se le ofrecen buenas oportunidades de satisfacción y se hace que derroche las fuerzas de que en caso contrario podría apropiarse la pulsión que por su violencia ha llegado a ser desagradable. Habrá quien sepa también contener la pulsión que desea ejercer el papel dominante animando temporalmente todas las demás pulsiones que le sean conocidas, dejándolas que festejen y haciendo que así agoten el alimento que el tirano quisiera para sí solo. Por último, en sexto lugar, quien aguanta y encuentra razonable debilitar y someter el *conjunto* de su organización[410] corporal y espiritual logra de manera natural el objetivo de debilitar la pulsión concreta que le resulta violenta: como hace, por ejemplo, quien mata de hambre su sensualidad y con ello, ciertamente, también su vigor y no es raro que llegue a matar de hambre y eche a perder el entendimiento, como hacen los ascetas. — Así pues, los seis métodos son: evitar las ocasiones, implantar normas en la pulsión, producir hartazgo y asco en ella, y lograr que se asocie a ella una idea que atormente (como la de la vergüenza, las consecuencias nefastas o el orgullo herido); luego, el desplazamiento de las fuerzas y, por último, el debilitamiento y agotamiento general — ahora bien, lo que no está en nuestro poder es *el pretender* combatir directamente la violencia de una pulsión, así como tampoco qué método se le vaya a uno a ocurrir ni con cuál de ellos vaya a tener éxito. Es evidente más bien que en todos estos procesos el intelecto no es sino un instrumento ciego de *otra* pulsión que *rivaliza* con la que por causa de su violencia nos tortura: sea la pulsión de tranquilidad, sea el miedo a la vergüenza u otras consecuencias nefastas, sea el amor. Así, mientras «nosotros» creemos estar quejándonos de la violencia de una pulsión, en el fondo es una pulsión *la que se queja de otra*; es decir, el percibir el sufrimiento que tal *violencia* provoca presupone que hay otra pulsión igual de violenta o aún más, y que se nos viene encima una *lucha* en la que el intelecto debe tomar partido.

110.

Lo que se opone. — Puede uno observar en sí mismo el siguiente proceso, un proceso que me gustaría se observara y confirmara frecuentemente. Asoma en nosotros un *placer* de un género que no conocíamos, y a continuación aparece un *deseo* nuevo. Lo que ahora importa es *lo que se opone* a dicho deseo: si son cosas y consideracio-

[409] Cfr. Lord Byron, *Vermischte Schriften, Briefwechsel und Lebensgeschichte* [Escritos varios, correspondencia e historia de su vida], Stuttgart, J. Scheible, s.a., t. II, p. 31. BN, 165.

[410] *Organisation*: parece natural el empleo de «organización», válida en el sentido de «composición y correspondencia de las partes del cuerpo», tal como la define en primer lugar el DRAE en su 9.ª edición, de 1843. En la 12.ª edición, de 1884, ocupa ya el segundo lugar: «Disposición de los órganos de la vida, o manera de estar organizado el cuerpo animal o vegetal».

nes de carácter general, incluso personas, que cuentan poco para nosotros, — entonces el objeto de ese nuevo deseo se revestirá de la consideración de «noble, bueno, loable, digno de entregarse a él», el dispositivo moral heredado lo absorberá en sí, incluyéndolo entre las metas consideradas morales — y entonces creeremos que aquello en que nos afanamos no es un placer, sino cierta moralidad: lo que refuerza, y mucho, la confianza de nuestro afán.

111.

A los admiradores de la objetividad. — Quien de niño ha percibido en los parientes y conocidos entre los que creció sentimientos fuertes y diversos pero poca penetración en el juicio y escaso interés por la rectitud intelectual, y así ha dedicado sus mejores fuerzas y tiempo a imitar dichos sentimientos: descubre de mayor que cualquier cosa nueva, cualquier persona nueva hacen que de inmediato surja en él atracción o rechazo o envidia o desprecio; bajo la presión de tal experiencia, contra la que se ve impotente, admira la neutralidad del sentimiento, esto es, la «objetividad» como si de un milagro se tratara, como cosa del genio o de la más extraña moralidad, y no está dispuesto a aceptar que también ella es *hija de la crianza y el hábito*.

112.

Para la historia natural del deber y el derecho. — Nuestros deberes — no son sino los derechos que los demás tienen sobre nosotros. ¿Cómo los han adquirido? Los han adquirido por habernos considerado capaces de hacer convenios y de corresponder, y habernos tratado como iguales y semejantes a ellos; y por todo ello habernos confiado luego algo, habernos educado, reprendido, apoyado. Nosotros cumplimos nuestro deber — lo que significa que justificamos la imagen de poder conforme a la cual se nos concedió todo, que devolvemos en la medida en que se nos dio. Es, pues, nuestro orgullo el que nos obliga a hacer lo que se debe, — al contraponer a lo que otros han hecho por nosotros algo que nosotros hacemos por ellos, lo que pretendemos es restablecer nuestra autonomía[411], — pues haciendo algo por nosotros se han injerido en nuestra esfera de poder y no retirarán la mano mientras no los recompensemos con nuestro «deber», es decir, mientras no nos injeramos nosotros en su poder. Los derechos de los demás sólo pueden remitir a aquello que está en nuestro poder; sería irracional el que pretendieran de nosotros algo que no nos pertenece. Mejor dicho: sólo a aquello que ellos creen que está en nuestro poder, dando por supuesto que sea lo mismo que nosotros creamos que está en nuestro poder. En ambos lados podría darse fácilmente el mismo error: el sentimiento de deber depende de que por lo que hace al ámbito de nuestro poder *creamos* lo mismo que los demás: a saber, que *somos capaces* de prometer, de comprometernos a hacer ciertas cosas («voluntad libre»). — Mis derechos: es la parte de poder que los demás no sólo me han reconocido sino en la cual me quieren mantener. ¿Cómo llegan esos otros a esto? En primer lugar, por astucia, miedo, precaución: sea porque esperan que les respondamos de modo semejante (protección de sus derechos), sea porque les parece peligroso o sin sentido el luchar con nosotros, sea porque en la reducción de nuestra fuerza entrevén

[411] *Selbstherrlichkeit*: «dominio y posesión de sí mismo», «condición de quien actúa por cuenta propia».

alguna desventaja para ellos, pues en tal caso no les serviríamos como aliados a la hora de oponerse a un tercer poder enemigo. En segundo lugar, por donación o cesión. En este caso esos otros sí poseen poder suficiente y más que suficiente para ceder una parte y garantizársela a aquel a quien se la donan: en cuyo caso se presupone que el sentimiento de poder de quien recibe la donación es escaso. Así surgen los derechos: son grados de poder reconocidos y asegurados. Si las relaciones de poder se transforman considerablemente, entonces desaparecen los derechos y se configuran otros nuevos, — eso es lo que el derecho de gentes viene a mostrar en su constante hacerse y deshacerse. Si nuestro poder disminuye considerablemente, se transformará entonces el sentimiento de los que hasta ahora aseguraban nuestro derecho: y juzgarán si son capaces de devolvernos la plena posesión, — si se sienten incapaces de hacerlo, entonces a partir de ese momento negarán nuestros «derechos». Asimismo, si nuestro poder crece de manera considerable, se transformará el sentimiento de los que hasta ahora lo reconocían y cuyo reconocimiento nosotros ya no necesitamos: probablemente procurarán reducir nuestro poder a la medida anterior, pretenderán injerirse en él y apelarán para ello a su «deber», — pero eso no es más que palabrería inútil. Allí donde *rige* el derecho, la condición y el grado de poder se conservan íntegros, a resguardo de cualquier disminución o aumento. El derecho de los demás es la concesión que nuestro sentimiento de poder hace al sentimiento de poder de los demás. Si nuestro poder se muestra profundamente sacudido y quebrantado, entonces nuestros derechos dejan de existir: por el contrario, cuando llegamos a ser mucho más poderosos, los que dejan de existir son los derechos que otros tenían tal como se los habíamos reconocido hasta ahora. — El «hombre que quiere ser justo» necesita en todo momento el tacto delicado de una balanza: para medir los diferentes grados de poder y de derecho que, dado lo efímero de las cosas humanas, sólo suelen sostenerse un tiempo muy breve en equilibrio y, por lo general, bajan o suben: — por ello es difícil ser justo y exige mucha práctica y muy buena voluntad, así como muchísimo y muy buen *espíritu*. —

113.

El afán de distinción. — El afán de distinción tiene en todo momento puesto el ojo en el prójimo para saber cómo le va: mas la participación en el sentimiento y el conocimiento[412] que esta pulsión necesita para hallar satisfacción dista mucho de ser inocente, compasiva o benevolente. Lo que se pretende es percibir o descubrir cómo le *afecta* al prójimo por dentro o por fuera nuestra presencia, cómo pierde el dominio de sí mismo y se deja llevar por la impresión que le hacemos con la mano o simplemente con nuestro aspecto; e incluso cuando el que se afana por distinguirse pretenda producir y produzca impresión de alegría, exaltación o regocijo, no disfrutará, sin embargo, de ese triunfo por lograr que el prójimo se alegre, se exalte o regocije, sino por *dejar su impronta* en el alma del otro, por hacer que cambie de forma y se rija según su voluntad. El afán de distinción es el afán de imponerse al prójimo, aun cuando sea de manera muy indirecta, simplemente sentida o aun soñada. Ese imponerse secretamente deseado admite toda una serie de grados, cuya mera relación completa equivaldría casi a una historia de la cultura, desde los primeros bárbaros de gesto vio-

[412] *die Mitempfindung und das Mitwissen*: literalmente, «el co-sentimiento y el co-saber», en el sentido de «igualdad de sentimientos» y «conocimiento del asunto».

lento hasta los ridículos remilgos del refinamiento y la enfermiza idealidad. El afán de distinción trae consigo *para el prójimo* — por citar sólo algunos de los grados sucesivos de esa larga escala —: torturas, golpes, espanto, asombro sobrecogido, luego deslumbramiento, envidia, admiración, exaltación, después alegría, regocijo, risas, burlas, mofa y escarnio, y por último el darse golpes y el torturarse: — aquí, al final de la escala se hallan el *asceta* y el mártir, que sienten el máximo goce en sentir en su propia carne, como consecuencia de su pulsión de distinguirse, lo que su contrapunto en el otro extremo de la escala, el *bárbaro*, hacía padecer a aquél de quien y ante quien quería distinguirse. El triunfo del asceta sobre sí mismo, esa mirada suya vuelta hacia adentro que ve al hombre dividido en dos, uno que sufre y otro que mira, y que sólo vuelve la vista al mundo para, como quien dice, recoger leña para la pira en que él mismo se inmola, la última tragedia de la pulsión de distinción, — tal es el final adecuado a tal comienzo: en ambos casos, ¡una dicha indecible a la *vista de las torturas*! De hecho, quizá la dicha, entendida en cuanto el más vivo sentimiento de poder, jamás haya sido tan grande sobre la faz de la Tierra como en el alma de los ascetas supersticiosos. Es lo que reflejan los brahmanes en la historia del rey Visvamitra, quien tras miles de años de *penitencia* logró tal fuerza que se puso a construir un nuevo *cielo*. En este género de experiencias interiores me parece que ya no somos más que torpes principiantes, más que curiosos que andan tanteando; hace cuatro mil años se sabía mucho más de estos perversos refinamientos del goce de sí mismo. ¡La creación del mundo: ¡tal vez en aquellos tiempos un soñador indio la imaginara como práctica ascética que un dios se imponía! ¡Tal vez el dios pretendiera valerse de la turbulenta naturaleza como instrumento de tortura en que desterrarse, para así sentir redoblados su dicha y su poder!; y suponiendo que fuera efectivamente un dios del amor: ¡qué placer para él crear hombres *que sufren*, y sufrir de verdad como un dios, de manera sobrehumana, la tortura sin fin de tenerlos a la vista, tiranizándose de ese modo a sí mismo! Y suponiendo además que fuera no sólo un dios del amor, sino también un dios de la santidad y del estado de gracia: ¡qué delirios no habrá que imaginar en el asceta divino al crear pecados y pecadores, y la condenación eterna, y un lugar inmenso bajo su cielo y su trono donde el tormento y el gemir y el lamentar sean eternos! — No es del todo imposible que también las almas de Pablo, de Dante, de Calvino y semejantes hayan llegado a penetrar en el misterio escalofriante de tales deleites; a la vista de tales almas puede uno preguntarse: ¿acaba realmente en el asceta, cerrándose así, el círculo del afán de distinción? ¿No podría volver a recorrerse dicho círculo desde el principio conservando el ánimo fundamental del asceta y al mismo tiempo el del dios que sufre? Esto es, ¡hacer daño a los demás para así hacer*se* daño uno mismo, y de ese modo triunfar sobre uno mismo y la propia compasión y entregarse al deleite del poder supremo! — ¡Disculpen estos desvaríos que me vienen a las mientes al pensar en los desvaríos mentales del apetito de poder que hayan podido darse en este mundo!

114.

Del saber del que sufre. — La condición de los enfermos a quienes los sufrimientos atormentan de manera terrible durante largo tiempo sin que por ello, pese a todo, el entendimiento se vea turbado, tiene su interés para el conocimiento, — aun sin tener en cuenta los beneficios intelectuales que la soledad profunda y la liberación inesperada y legítima de cualesquiera obligaciones y hábitos traen consigo. En ese su estado

el enfermo que sufre gravemente tiende su mirada *hacia* las cosas con una frialdad aterradora: todos esos encantos tramposos en que flotan por lo común las cosas cuando las mira quien está sano desaparecen: es más, él mismo se ve ahí postrado sin plumaje ni colorido alguno. Suponiendo que hasta entonces su vida haya participado de alguna fantasía peligrosa: este desencanto supremo que el dolor causa será el remedio, tal vez el único, que le arranque de ella. (Es posible que el fundador del cristianismo lo encontrara en la cruz: pues sus palabras, las más amargas de todas, «¡Dios mío, por qué me has abandonado!»[413], entendidas con toda la profundidad con que pueden entenderse, contienen el testimonio de una desilusión[414] general que ilumina la locura de su vida; en el momento de máximo tormento logra verse con claridad, de igual modo que, como nos cuenta el autor, el pobre Don Quijote cuando está a punto de morir.) La tremenda tensión del intelecto que pretende presentar batalla al dolor hace que todo aquello que ahora mira brille con luz nueva: y el indecible encanto que esa nueva luz confiere a todo suele ser lo bastante poderoso como para afrontar con éxito la atracción del suicidio y hacer que la vida le resulte de lo más deseable al sufriente. El cálido y cómodo mundo nebuloso en que deambulan los que están sanos sin pensarlo, así como las más nobles y queridas ilusiones con las que antes, jugando, se divertía, los recuerda con desprecio; y encuentra placer en provocar dicho desprecio, como si lo llamara del tártaro profundo, produciendo en el alma la más amarga de las penas: gracias a ese contrapeso logra soportar los dolores físicos, — se da cuenta de que lo que ahora necesita ¡es justo ese contrapeso! Con una estremecedora lucidez acerca de su ser se dice a gritos a sí mismo: «¡sé por una vez acusador y verdugo de ti mismo, toma tu sufrimiento como un castigo que tú mismo te has impuesto! Disfruta de tu superioridad en cuanto juez; aún más: ¡disfruta de tu capricho, de tu tiránica arbitrariedad! ¡Elévate por encima de tu vida como te elevas por encima del sufrimiento, mira hacia abajo, hacia los motivos y lo inmotivado!» Nuestro orgullo se rebela como nunca jamás: frente a un tirano cual es el dolor y frente a todas las insinuaciones que él nos hace para que testimoniemos contra la vida, nada posee tanto atractivo para el orgullo como *abogar* por la *vida* frente al tirano. En esas condiciones suele uno defenderse con exasperación de todo pesimismo, para que no nos sobrevenga a consecuencia de nuestro estado y, derrotados, nos humille. En todo caso, el atractivo de ejercer la rectitud en el juicio nunca es mayor que ahora, pues ahora es una victoria sobre nosotros mismos y sobre el más irritable de todos los estados, lo que disculparía cualquier falta de rectitud en el juicio; — mas no queremos que se nos disculpe, lo que queremos es precisamente demostrar que podemos estar «sin culpa». Sentimos verdaderos espasmos de arrogancia. — Y llega entonces el primer atisbo de mejora, de curación — y uno de los primeros efectos es que nos volvemos contra la prepotencia de esa arrogancia: y nos llamamos «tontos» y «vanidosos», — ¡como si hubiéramos vivido algo que fuera único! Abatimos nuestro orgullo todopoderoso sin agradecerle el que gracias a él hayamos podido aguantar el dolor y deseamos ardientemente hallar un antídoto contra él: después de que el dolor nos ha hecho de manera tan brutal y durante tanto tiempo *personas bien particulares*, lo que deseamos es alejarnos de nosotros mismos, desperso-

---

[413] *Mateo*, 27:46; la referencia exacta dice: «¡Dios mío, Dios mío!...»; Nietzsche la reduce a un único «¡Dios mío!».

[414] *Enttäuschung*: vale lo mismo que *des-ilusión* en el doble sentido de «decepción» y «fin de la ilusión», lo que viene a confirmar la referencia subsiguiente a la muerte de Don Quijote.

nalizarnos[415]. «¡Basta ya de orgullo!, exclamamos, ¡no es más que otra enfermedad, otros espasmos!» Volvemos a mirar a las gentes y la naturaleza — con una mirada más deseante: recordamos riendo con melancolía que ahora sabemos de ellas algunas cosas nuevas y diferentes que antes no sabíamos, que ha caído un velo, — mas nos *hace* tanto *bien* el volver a ver *la vida bajo una luz tenue* y el haber escapado de esa claridad objetiva y terrible con que veíamos las cosas y que atravesaba las cosas cuando estábamos sufriendo. No nos enojamos cuando los encantos de la salud comienzan de nuevo a actuar, — los miramos como transformados, con calma bien que aún cansados. En ese estado no es posible oír música sin llorar. —

115.

Lo que se suele llamar el «yo». — El lenguaje y los prejuicios sobre los que se ha levantado el lenguaje suponen muy a menudo un estorbo a la hora de indagar las pulsiones y los procesos íntimos: por el hecho, por ejemplo, de que sólo haya palabras para los grados *superlativos* de tales procesos y pulsiones —; y estemos, no obstante, acostumbrados a no seguir observando con precisión allí donde nos faltan las palabras, ya que sin ellas el pensar con precisión nos resulta penoso; es más, antes se daba por supuesto de manera inconsciente que allí donde acababa el reino de las palabras acababa también el reino de la existencia. Ira, odio, amor, compasión, deseo, conocimiento, alegría, dolor, — no son sino nombres que damos a estados *extremos*: los grados más sutiles, los medios y, por supuesto, los más ínfimos, que están siempre en acción, se nos escapan, siendo ellos, sin embargo, los que tejen la tela de araña del carácter y el destino de cada uno. Esos arrebatos extremos — y, bien considerado, quizá hasta el bienestar o el malestar más moderados *de que somos conscientes* al comer o al oír algo sean arrebatos extremos — suelen desgarrar muy a menudo la tela de araña, siendo en ese caso excepciones violentas, consecuencia, por lo general, de retenciones — ¡y con qué facilidad pueden confundir en ese caso al observador! No menos de lo que confunden al hombre de acción. *Ninguno de nosotros es tal* como nos presentamos en las circunstancias de las que tenemos conciencia y para las que poseemos palabras — y, por lo tanto, elogio y censura —; nos *conocemos mal* atendiendo a esos arrebatos más bruscos, que son los únicos que conocemos, sacamos conclusiones de un material en que las excepciones tienen más peso que la regla, leemos mal esa escritura, en apariencia de lo más clara, de nuestro ser[416]. Aun así, *eso que*, descubierto de tan errada manera, *pensamos de nosotros*, lo que se suele llamar el «yo», contribuirá en lo sucesivo a formar nuestro carácter y nuestro destino[417].

---

[415] *entpersönlicht werden*: «despersonalizarse» se corresponde con *persönlich machen*, que he vertido por «hacer personas bien particulares».

[416] *Buchstabenschrift unseres Selbst*: *Buchstabenschrift* significa exactamente «escritura fonética»; *Selbst* es la substantivación de *selbst*, «mismo», y con él Nietzsche se refiere a lo que es en propiedad «uno mismo»; de ahí, «nuestro ser», el de cada uno.

[417] Es este uno de los parágrafos más jugosos de *Aurora*, en el que de manera contundente y meridiana, sin más que considerar la relación entre lenguaje y pulsiones y procesos íntimos, que nos hace ver la opacidad que nos constituye, la imposibilidad de conocernos en profundidad y plenitud, desmonta Nietzsche el constructo metafísico del sujeto. Los parágrafos siguientes (M 116, 117 y 118) ahondan en la misma cuestión hasta llegar en M 119 a exponer su concepción *poiética* de la conciencia y la experiencia. Respecto de la crítica del «yo» y el «sujeto», asunto que en la década de los ochenta mantendrá ocupado a Nietzsche, puede verse D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 150 ss.

116.

El desconocido mundo del «sujeto». — Lo que, desde los tiempos más remotos hasta ahora mismo, tan difícil se les hace de entender a los hombres es ¡el desconocimiento que tienen de sí mismos! No sólo en lo que toca al bien y al mal, sino también a ¡un asunto que es mucho más esencial! Sigue aún viva la arcaica ilusión de que se sabe, con absoluta precisión y en todos los casos, *cómo se lleva a cabo la acción humana*. Y no sólo Dios, «que ve en el corazón de los hombres»[418], no sólo el autor que reflexiona lo que hace, — no, ningún otro duda tampoco que entienda lo esencial del proceso de actuación de cualquiera. «¡Sé lo que quiero, lo que he hecho, soy libre y responsable de ello, hago al otro responsable; a las posibilidades morales y a las emociones íntimas que anteceden a una acción sé llamarlas por su nombre; a vosotros os gustaría actuar como quisierais, — en eso me conozco bien y os conozco a todos vosotros!» — así pensaba antes todo el mundo, así piensa aún casi todo el mundo. Sócrates y Platón, en estas cuestiones grandes escépticos y admirables innovadores, fueron, sin embargo, ingenuamente crédulos en lo que toca a éste, el más funesto de los prejuicios, el más abismal de los errores, el de que «la acción correcta *se sigue necesariamente* del conocimiento correcto», — con este principio, el de que haya un saber acerca de la esencia de una acción, no pasaron de ser sino legatarios del desvarío y la arrogancia universales. «Sería realmente *terrible* que al conocimiento[419] de la esencia de la acción correcta no le siguiera la acción correcta», — tal es la única manera de probar dicha idea que aquellos grandes consideraron necesaria, lo contrario les pareció una locura inconcebible — y, sin embargo, ¡tal es la cruda realidad, probada día tras día y hora tras hora desde siempre! ¿No es justo ésa la «terrible» verdad: que todo lo que se pueda saber de un acto *nunca* es suficiente para llevarlo a cabo, que hasta ahora jamás se ha tendido el puente que va del conocimiento al acto, ni una sola vez? ¡Las acciones *nunca* son lo que parecen ser! Hemos puesto tanto empeño en aprender que las cosas de fuera no son tal como se nos presentan, — ¡pues bien, con el mundo interior sucede exactamente lo mismo! Las acciones morales son realmente «algo distinto», — más no podemos decir: y todas las acciones son en esencia desconocidas. La creencia general ha sido y sigue siendo la contraria: contra nosotros está el realismo más ancestral; hasta ahora la humanidad pensaba: «una acción es tal como se nos presenta.» (Al volver a leer estas palabras me viene a la memoria un pasaje muy explícito de Schopenhauer que citaré como prueba de que también él, y sin el menor escrúpulo, seguía enganchado de ese realismo moral, y así se quedó: «de hecho cualquiera de nosotros es un juez moral competente y perfecto, buen conocedor del bien y el mal, por cuanto ama el bien y aborrece el mal — todos somos ese cualquiera en tanto no tengamos que examinar las acciones propias, sino las ajenas, y se trate sólo de aprobar o de condenar, quedando la carga de la ejecución sobre hombros ajenos. Así pues, en cuanto confesor, cualquiera puede ocupar enteramente el puesto de Dios»)[420].

---

[418] Expresión que en diversas variantes aparece repetidas veces en la Biblia referida a Yahvé; por ej., en *Salmos* 7:10; *Jer.* 17:10, 20:12.

[419] *Einsicht*: literalmente, «visión íntima».

[420] Nietzsche cita de *Aus Schopenhauer»s handschriftlichem Nachlass*, Frauenstädt-Ausgabe, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1864, pp. 433 s. BN, 543.

117.

En prisión. — Por potente o débil que mi vista sea, con ella alcanzo sólo a cierta distancia, y en ese recinto es donde vivo y obro[421], la línea esa del horizonte es mi destino inmediato, destino grande o pequeño del que no puedo escapar. En torno a todo ser se extiende una especie de círculo concéntrico que le es peculiar y tiene un centro. De manera semejante nos encierra el oído en un espacio reducido, e igualmente el tacto. En función de ese horizonte en el que cada uno de nosotros nos vemos encerrados por los sentidos como entre los muros de una prisión, en función de ese horizonte *medimos* el mundo, decimos que esto está cerca y aquello, lejos, que esto es grande, y aquello, pequeño, esto, duro, y aquello, blando: a ese medir lo llamamos sentir[422], — ¡y todo, todo eso, en sí, no son más que errores! En función de la cantidad de experiencias y emociones que por término medio nos resultan posibles en un punto del tiempo mide uno su vida y la considera corta o largo, pobre o rica, plena o vacía: y en función de la vida humana media se mide la de las demás criaturas, — ¡y todo, todo eso, en sí, no son más que errores! Si tuviéramos ojos cien veces más agudos para lo que está cerca, el hombre nos parecería enorme; es más, se puede pensar en órganos para los que resultara inconmensurable, infinito. Por otro lado, podría haber órganos de tal manera constituidos que percibieran sistemas solares enteros tan contraídos y comprimidos como una sola célula: y para un ser de un orden opuesto una sola célula del cuerpo humano podría representar una suerte de sistema solar en movimiento, con su estructura y armonía. Los hábitos de los sentidos nos tienen presos[423] de las patrañas[424] de las sensaciones [*Empfindung*]: las cuales a su vez son la base de todos nuestros juicios y «conocimientos», — ¡no hay escapatoria alguna, no hay atajos ni rodeos por los que llegar al mundo *real*! Estamos en nuestra red, somos arañas, y da igual lo que apresemos, no podemos apresar más que lo que en ella, en *nuestra* red, se deje apresar.

118.

¡¿Y qué es el prójimo?! — Aparte de sus límites, digamos, de eso con lo que en algún modo vienen a inscribirse e imprimir su huella en nosotros, ¿qué es lo que comprendemos de nuestro prójimo? Nada, de él no comprendemos nada más que los *cambios que se dan en nosotros* de los que él es la causa, — lo que sabemos de él se parece a un espacio vacío *dotado de cierta forma*. Las sensaciones que sus acciones provocan en nosotros se las atribuimos a él, confiriéndole así una positividad refleja que es falsa. En función de lo que sabemos de nosotros hacemos de él un satélite de nuestro propio sistema: y cuando él nos ilumina o se oscurece, y de ambas cosas la causa última somos nosotros mismos, — ¡creemos, sin embargo, lo contrario! ¡Un

---

421 *webe und lebe ich*: Nietzsche invierte aquí el modismo antiguo *leben und weben*, que supone una manera rimada de señalar el vivir en lo que tiene de ajetreo y actividad; algo así como nuestro «vivito y coleando». Literalmente sería: «donde vivo y tejo» o «me muevo, tejiendo la vida».

422 *Empfinden*: «sentir», se corresponde luego con *Empfindung*, «sensaciones», que podría igualmente verterse por «el sentir».

423 *eingesponnen*: participio pasado de *einspinnen*, que aquí exhibe un doble sentido: «meter en prisión», si tomamos como referencia el título; y «tejer el capullo, liar el hilo», si, como a continuación se revela, somos una araña.

424 *Lug und Trug*: «fraudes y mentiras».

mundo de fantasmas, ése en que vivimos! ¡Un mundo invertido, vuelto del revés, vacío y que, no obstante, soñamos *del derecho* y *pleno*!

119[425].

Vivir y fabular[426]. — Por muy lejos que alguien pueda llegar en el conocimiento de sí mismo, nada será, sin embargo, más incompleto que la imagen que se haga del conjunto de las *pulsiones*[427] que constituyen su ser. Apenas será capaz de poner nombre a las más rudas de ellas: su número y su fuerza, su flujo y reflujo, el juego y el contrajuego entre ellas y, sobre todo, las leyes de su *alimentación* seguirán siendo para él del todo desconocidas. Dicha *alimentación* será, por lo tanto, cosa del azar: lo que cada día vivimos va arrojando presas bien a una, bien a otra pulsión, presas que la pulsión agarra con avidez, mas todo ese ir y venir de los acontecimientos no tiene relación racional alguna con las necesidades de alimentación del conjunto de las pulsiones: de manera que siempre ocurren dos cosas, que unas pasan hambre y se atrofian, y otras se sobrealimentan. Cada uno de los momentos de nuestra vida hace que crezcan algunos de los tentáculos de nuestro ser y deja que otros se sequen, según cuál sea el alimento que ese momento traiga o no consigo. En ese sentido, como decía, nuestras experiencias son todas ellas alimentos, repartidos, sin embargo, a ciegas, sin saber cuál tiene hambre y cuál está ya colmada. Y, como consecuencia de ese azaroso alimentar las partes, el pólipo[428] entero, una vez desarrollado, llega a ser algo igualmente azaroso, como azaroso será su devenir. Dicho más claramente: supongamos que una pulsión se halla en un punto en que desea satisfacción — o ejercitar su fuerza o descargarse de ella o llenar un vacío — todo esto es lenguaje figurado —: verá lo que el día le traiga según le pueda servir o no a sus fines; esté uno caminando o descansando, encolerizado, leyendo, hablando, luchando o dando gritos de júbilo, la pulsión, sedienta, palpará, como quien dice, cualquier situación en que él se halle sin encontrar por lo general nada para ella, tendrá que esperar sin calmar su sed: un rato más y empezará a estar débil, unos días o unos meses más sin hallar satisfacción y se secará, como una planta cuando no llueve.

---

[425] Este parágrafo es una segunda aportación (la primera es M 109, con sus seis métodos para combatir la violencia de una pulsión) a lo que se podría llamar «la teoría de las pulsiones» de Nietzsche. En él se propone una manera de entender su relación con la conciencia. De paso, naturalmente, recordemos que «conciencia» pretende significar «conocimiento de sí», se revisa radicalmente lo que pueda ser el conocimiento, al rectificarse el sentido de lo que sea la experiencia. Se presenta así la noción de *interpretación*, que tan importante resultará en la reflexión nietzscheana de los años ochenta. Una espléndida aclaración del parágrafo y el asunto se encuentra en D. Sánchez Meca, *Nietzsche: La experiencia dionisíaca del mundo*, Madid, Tecnos, 2006, pp. 146-164.

[426] *Erleben und Erdichten*: este parágrafo magnífico, uno de los principales, si no el más poderoso, de todo el volumen, plantea ya desde el título dificultades serias de traducción; *Erleben und Erdichten* son dos verbos transitivos que corresponden a *leben* y *dichten*, «vivir» y «escribir (literatura)» o «inventar, imaginar». *Erleben* significa, por lo tanto, «vivir (algo), experimentar (algo)»; que un palabro como «vivenciar» nos diga eso, es bastante dudoso. *Erdichten* es el «producir ficción, fantasía», también el «simular, fingir»..., he optado, siguiendo a D. Sánchez Meca, por «fabular»; B. Smith lo vierte con *make-believe*; E. Blondel, con *imaginer*. Se trata, sin duda, de un producto de la imaginación, si bien de un producto relativamente complejo y estructurado, no es el mero imaginar; por ello, a falta de un término mejor, que comporte el matiz de *creación* que el original contiene, preferimos *fabular*.

[427] *Triebe*: cfr. la nota correspondiente en M 109.

[428] Al señalar líneas atrás los tentáculos, en alemán ya quedaba claro que se trataba de un pólipo: *Polypenarme*.

Probablemente esa crueldad del azar resultaría más llamativa si todas las pulsiones se lo tomaran tan a pecho como lo hace el *hambre*: que no se da por satisfecha con *platos soñados*; la mayoría de las pulsiones, sin embargo, las llamadas pulsiones morales, *hacen justo eso*, — si se me permite la sospecha de que el valor y el sentido que tienen los *sueños* es precisamente el de *compensar* hasta cierto punto la falta de «alimentación», debida al azar, que han sufrido durante el día. ¿Por qué el sueño de ayer estaba lleno de ternura y de lágrimas, el de anteayer era gracioso y alegre, y aquel otro, de aventuras, una búsqueda constante y sombría? ¿Por qué en éste disfruto las indescriptibles bellezas de la música, y en aquel otro volaba y flotaba con el deleite del águila que apunta hacia cumbres lejanas? Estas fabulaciones[429] que procuran un espacio de juego y descarga a las pulsiones de ternura, de gracia o de aventura, o a nuestro deseo de música y de montañas — y cada uno tendrá a mano los ejemplos más oportunos —, son interpretaciones de los estímulos nerviosos[430] habidos mientras dormimos, interpretaciones *muy libres*, y muy caprichosas, del flujo de la sangre y de los movimientos de los intestinos, de la presión del brazo y de las mantas, del sonido de las campanas, de la veleta, de los noctámbulos u otras cosas por el estilo. El que dicho texto, que en general no varía mucho de una noche a otra, se comente, sin embargo, de modos tan diversos, el que la razón creativa[431] *se imagine* hoy *causas* tan diferentes a las de ayer para los mismos estímulos nerviosos: el motivo de eso está en que el *souffleur* [apuntador] de dicha razón era hoy distinto que el de ayer, — era otra la *pulsión* que trataba de satisfacerse, de actuar, de ejercitarse, refrescarse o descargarse, — hoy era ella la que tenía su flujo, ayer era otra. — La vida de vigilia no posee la misma *libertad* de interpretación que la vida del sueño, es menos creativa, menos suelta, — pero ¿he de insistir en que nuestras pulsiones, cuando estamos despiertos, no hacen otra cosa que interpretar los estímulos nerviosos y buscarles «causas»[432] en función de sus necesidades?, ¿en que entre la vigilia y el sueño no hay ninguna diferencia *esencial*?, ¿en que, aun comparando estadios culturales muy diferentes, la libertad de interpretación en la vigilia en un caso no le va a la zaga a la libertad de interpretación en el sueño en otro caso?, ¿en que también nuestros juicios y valoraciones morales no son más que imágenes y fantasías derivadas de un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje con el que por costumbre se nombran determinados estímulos nerviosos?, ¿en que, en definitiva, lo que llamamos conciencia no es sino el comentario más o menos fantástico[433] a un texto desconocido, tal vez imposible de conocer, pero que ha sido sentido? — Considérese cualquier

---

[429] *Erdichtungen*: se trata del sustantivo correspondiente a *erdichten*; «invenciones», «ficciones», «creaciones imaginarias»; en ese sentido «fabulaciones», sin que el término esté cargado de connotación negativa alguna.

[430] *Interpretationen unserer Nervenreize*: de estos «estímulos nerviosos» hablaba Nietzsche ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de 1873, y que yo sepa, ¡en ningún otro sitio! Allí dichos estímulos se transponían en metáforas, y tal era el origen del lenguaje; aquí se ha abandonado el léxico de la «transposición» y la «metáfora» y se pasa a hablar de «interpretación». Cfr. Lupo, *op. cit.*, p. 148.

[431] *dichtende Vernunft*: la «razón que fabula, que inventa o que crea»; podría decirse también «la razón poética», al ser *Dichter* «poeta, escritor». Por lo mismo, más adelante se vierte *dichterisch* por «creativa»; valdría también «poética».

[432] *Ursachen*: En *Crepúsculo de los ídolos* («Los cuatro grandes errores», §4) llegará a hablar de una *Ursachentrieb*, respecto de la cual aclara: «deseamos/necesitamos [*wollen*] tener una *razón* para sentirnos *como* nos sentimos, sea bien o mal», KSA VI 92.

[433] *phantastischer Commentar*: conviene entender «fantástico» como adjetivo de «fantasía», y ésta en cuanto «imaginación creadora», y no en el sentido pedestre y sesgado por cierta metafísica, que Nietzsche está impugnando, de «irreal».

cosa que se haya vivido. Supongamos que un día en el mercado alguien se burla de nosotros al pasar. Según cuál sea la pulsión que entonces esté en nosotros en apogeo, dicho incidente tendrá una u otra significación, — y según el tipo de persona que uno sea, el incidente será bien distinto. Uno lo recibirá como quien oye llover; otro se lo sacudirá de encima como si fuera un insecto; un tercero verá en ello un motivo de bronca; otro mirará si es la ropa que lleva la causa de la risa; habrá quien medite acerca de lo ridículo en sí; y habrá quien se alegre de haber contribuido involuntariamente a añadir un rayo de luz a la alegría del mundo — en cualquier caso, una pulsión, sea la del enfado, las ganas de bronca, la de la reflexión o la bondad, habrá encontrado satisfacción. Dicha pulsión se ha apoderado del incidente como si de una presa se tratara; ¿por qué ella en concreto? Porque, sedienta y hambrienta, estaba al acecho. — El otro día, a las once de la mañana, de repente, como fulminado por un rayo, se desplomó un hombre a mis pies; todas las mujeres que allí había se pusieron a gritar; yo le ayudé a ponerse en pie y esperé hasta que recobró el habla — en el tiempo que esto duró no se me movió ni un solo músculo de la cara ni se agitó en mí sentimiento alguno, ni de terror ni de compasión; hice lo que tenía que hacer, lo más urgente y razonable, y luego, sin darle más importancia, seguí mi camino. Si el día anterior me hubieran avisado de que al día siguiente, a las once de la mañana, iba a caer de esa manera un hombre a mis pies, — habría sufrido todo tipo de tormentos por anticipado, no habría dormido en toda la noche y luego, en el momento decisivo, en vez de ayudarle, tal vez me habría sucedido a mí lo mismo que a él. Y es que mientras tanto todas las pulsiones habidas y por haber habrían *tenido tiempo* para imaginarse el suceso y comentarlo. — ¿Qué son, pues, nuestras vivencias?[434]. ¡Mucho *más* lo que introducimos en ellas que lo que en ellas hay! ¿No habrá que decir incluso que en ellas no hay nada? ¿Que vivir (algo) es fabular? —

120.

Para tranquilidad del escéptico. — «¡No sé en absoluto lo que *hago*! ¡No sé en absoluto lo que *he de hacer*!» — En eso tienes razón, pero no dudes de esto: *¡eres tú el que es hecho!*, ¡y en todo momento! La humanidad ha confundido siempre la voz activa y la voz pasiva, tal es su sempiterno vicio gramatical.

121.

¡«Causa y efecto»! — En este espejo — y nuestro intelecto es un espejo — sucede algo que muestra regularidad, a una cosa determinada sigue siempre otra cosa determinada, — cuando lo advertimos y queremos ponerle nombre, *llamamos* a eso «causa y efecto», ¡necios de nosotros! ¡Como si hubiéramos comprendido algo de todo ello, como si fuéramos capaces de comprender! ¡Lo que hemos visto no son más que las *imágenes* de «causas y efectos»! ¡Y ese su *carácter de imágenes*[435] hace ya imposible que entendamos una relación más esencial como es la de sucesión!

---

[434] *Erlebnis*: «vivencia», dicho sea en cuanto mera substantivación de ese «vivir (algo)» con que se ha traducido *Erleben*.

[435] *Bildlichkeit*: *Bild* es «imagen»; *bildlich*, «en imágenes, figurado, metafórico»; *Bildlichkeit*, el sustantivo abstracto, su «ser en imágenes», su «carácter de imágenes».

122[436].

Los fines de la naturaleza. — Quien, sin prejuicios, se dedique a investigar la historia del ojo y sus formas en las criaturas inferiores, poniendo de manifiesto todo su desarrollo paso a paso, llegará por fuerza al gran resultado de que el ver *no* era el objetivo de la aparición del ojo, sino que más bien se incorporó una vez que *el azar* había compuesto el aparato. Tan sólo un ejemplo como éste, ¡y se nos caen los «fines» como vendas de los ojos!

123[437].

Razón. — ¿Que cómo vino la razón al mundo? Como tenía que ser, de forma irracional, por un azar. Habrá que descifrarlo, como un enigma.

124.

¡Qué va a ser querer! — Nos reímos de quien sale de su cuarto en el momento en que el sol sale del suyo, y dice: «*quiero* que salga el sol»; y de quien, no pudiendo parar una rueda, dice: «*quiero* que siga rodando»; o de quien en una pelea es derribado y dice: «aquí estoy, tumbado, pero ¡aquí *quiero* estar, tumbado!» Mas, por mucho que riamos, ¿acaso hacemos algo distinto que cualquiera de ellos cada vez que nos valemos de esa voz: «*quiero*»?

125[438].

Acerca del «reino de la libertad». — Somos capaces de pensar muchísimas más cosas que las que somos capaces de hacer o de vivir, — eso significa que nuestro pensamiento es superficial y se satisface con la superficie, es más, ni siquiera la siente. Si nuestro intelecto se hubiera *desarrollado* rigurosamente a la medida de nuestra fuerza y del ejercicio de nuestra fuerza, en lo más alto de nuestro pensamiento figuraría el principio de que sólo somos capaces de comprender lo que sabemos *hacer*, — y eso *suponiendo* que haya comprender. Quien tiene sed es que carece de agua, mas las imágenes que pasan por su cabeza no hacen sino ponerle el agua delante de los ojos, como si nada fuera más fácil de conseguir, — esa manera de ser, superficial y fácil de satisfacer, del intelecto es incapaz de captar la verdadera necesidad y se siente, además, superior: está orgulloso de poder más, de ir más rápido, de llegar casi a la meta en un instante, — y por eso, en comparación con el reino del hacer, del querer o del vivir, el reino de los pensamientos parece ser el *reino de la libertad*: cuando no es, como ya hemos dicho, sino el reino de la superficie y del fácil conformarse.

126.

Olvido[439]. — Que haya olvido es algo que todavía no se ha demostrado; lo único que sabemos es que no está en nuestras manos el poder recordar. Y en ese vacío de

---

[436] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [95].
[437] Cfr. M 1.
[438] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [134].
[439] *Vergessen*: «olvido» en cuanto «hecho del olvidar», como se colige fácilmente del parágrafo.

poder hemos puesto de manera provisional el término ese de «olvido»: como si fuera una facultad más en la lista. Pero, a fin de cuentas, ¡qué es lo que está en nuestro poder! — Si dicho término se halla en un vacío de nuestro poder, ¿no deberían estar los demás en algún hueco de *lo que sabemos acerca de nuestro poder*?

127.

Según fines. — De entre todas las acciones son probablemente las que se hacen según fines las que menos se entienden, por ser las más habituales para nuestra conciencia y las que siempre se han considerado mejor entendidas. Los grandes problemas se hallan a la vista de cualquiera.

128.

El sueño y la responsabilidad. — Pretendéis ser responsables de todo, ¡salvo de vuestros sueños! ¡Qué miserable debilidad, qué falta de valor para ser consecuentes! ¡Nada es *más* vuestro que vuestros sueños! ¡Nada es más obra *vuestra*! Materia, forma, duración, actor, espectador, — ¡en esa comedia vosotros sois todo y todo es vuestro! Y justo ahí os asustáis y os avergonzáis, ¡y ya Edipo, el sabio Edipo, supo encontrar consuelo en la idea de que no somos responsables de lo que soñamos! De lo que deduzco que la gran mayoría de la gente debe ser consciente de tener sueños abominables. Si fuera de otro modo, ¡cuánto no se habría explotado esa inventiva[440] nocturna para alimentar el orgullo del hombre! — ¿Tendré que añadir que el sabio Edipo tenía razón, que realmente no somos responsables de nuestros sueños, — así como tampoco lo somos de nuestra vigilia, y que la doctrina de la voluntad libre es hija del orgullo y el sentimiento de poder del hombre? Quizá diga esto demasiado a menudo: mas no por ello se convertirá en un error.

129.

La supuesta pugna de motivos. — Se habla de «motivos en pugna»[441], pero con ello se señala una pugna que no es la de los motivos. Y es que, antes de hacer algo, en nuestra conciencia reflexiva van apareciendo una tras otra todas las consecuencias de actos diversos que todos creemos ser capaces de realizar, y vamos comparando dichas consecuencias. Entendemos que estamos decididos a hacer algo una vez hemos comprobado que las consecuencias del acto van a ser en su mayoría de lo más favorables; y hasta que por medio de un examen detenido llegamos a tal conclusión, solemos atormentarnos de buena fe a causa de lo difícil que es adivinar las consecuencias, verlas en su totalidad y en toda su magnitud, sin caer en el error de omitir ninguna: sin olvidar, además, que el resultado ha de tener en cuenta también el azar. Pues bien,

---

[440] *Dichterei*: es un término derivado de *Dichter*, «poeta, escritor», que denota «su actividad considerada despectivamente»; sería la del *poetastro*. Como tal término no existe, me he conformado con esa aproximación: «inventiva nocturna».

[441] *Kampf der Motive*: esta es la expresión que en todo momento aparece en el original; que en unas ocasiones la traduzcamos por «motivos en pugna» y en otras, por «pugna de motivos» es mera cuestión de hábito y eufonía. Por otro lado, *Kampf* significa también «lucha, batalla», como se deja en algún momento intuir, pero la expresión castellana consagrada que aquí cuadra es «en pugna», y no «en lucha».

ahora viene lo más difícil: hay que sopesar en una balanza todas las consecuencias que tan difíciles son de determinar, comparándolas unas con otras; y para resolver esta casuística del beneficio, por causa de las diferencias *cualitativas* de todas esas posibles consecuencias, nos suele falta casi siempre la balanza, así como las pesas. Suponiendo, no obstante, que consigamos resolver también esto, y que el azar por su parte haya puesto en la balanza las consecuencias ponderables: lo que entonces realmente tendremos en esa *imagen de las consecuencias* de una acción determinada será un *motivo* para llevar a cabo precisamente esa acción, — ¡sí, *un* motivo! En el momento, sin embargo, en que por fin actuemos, nos veremos determinados por un género de motivos distinto del que aquí se tenía en consideración, el de la «imagen de las consecuencias». Lo que entonces obra es el hábito de actuación de nuestras fuerzas, o un pequeño impulso que nos dé una persona a la que tememos, respetamos o amamos, o la comodidad, que prefiere hacer lo que está al alcance de la mano, o el estímulo de una fantasía suscitada en el momento decisivo por el suceso más nimio que primero se presente; obra algo corporal que aparece de manera por completo inesperada, obra el humor, obra, irrumpiendo, un afecto cualquiera que estaba a punto de saltar: en una palabra, obran motivos que en parte no conocemos en absoluto, en parte conocemos muy mal, y que *de ningún modo* hemos podido tener en cuenta y comparar *de antemano*. *Es probable* que también entre ellos tenga lugar una pugna, un tira y afloja, que se compensen o se hundan las partes [en litigio] — y esa sería la verdadera «pugna de los motivos»: — algo que para nosotros resulta totalmente invisible e inconsciente. He evaluado las consecuencias y el buen éxito[442], introduciendo así un motivo muy importante en el frente de batalla de los motivos, — mas ese frente de batalla ni lo establezco yo ni tampoco lo veo: la pugna misma es algo que se me oculta, y lo mismo hay que decir de la victoria en cuanto tal victoria; de lo que sí me entero es de lo que a la postre *hago*, — pero de cuál sea el motivo verdadero que con ello resulta vencedor, de eso no me entero. *Estamos, sin embargo, acostumbrados* a *no* incluir en la evaluación todos esos procesos inconscientes y a pensar antes de hacer algo sólo en aquello de lo que somos conscientes: y así confundimos la pugna de los motivos con el comparar las consecuencias de diversas acciones posibles, — ¡confusión esta de las más graves, de las de más funestas consecuencias para el desarrollo de la moral!

130[443].

¿Fines? ¿Voluntad? — Estamos acostumbrados a creer en dos reinos, el de los *fines* y la *voluntad* y el de las *casualidades*; en este último las cosas suceden sin sentido, pasan, se sostienen o caen sin que nadie sepa decir por qué o para qué. — Nos asusta ese reino poderoso del gran absurdo cósmico, ya que generalmente nos encontramos con él cuando irrumpe en el otro, el de los fines y las intenciones, como una teja caída desde lo alto, hiriendo de muerte alguno de nuestros hermosos fines. Esa creencia en los dos reinos es una fábula, una leyenda ancestral: nosotros, astutos enanos, poseedores de voluntad y fines, nos vemos molestados, derribados y a veces aplastados por unos gigantes estúpidos, tontos como las piedras, las casualidades —

[442] *die Folgen und Erfolge*: como se ve, «el buen éxito», *Erfolge*, es en alemán un término derivado de «las consecuencias», *die Folgen*.

[443] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [288], 6 [355], 10 [B37, B38].

mas, a pesar de todo, preferimos no tener que prescindir de la escalofriante poesía de su vecindad, pues esas bestias suelen aparecer cuando la vida se ha vuelto demasiado aburrida o demasiado angustiosa en la *tela de araña* de los fines, procurándonos una distracción sublime al *desgarrar* con sus manos la red entera, — no es que lo hayan pretendido, ¡esos necios! ¡Ni siquiera se dan cuenta! Pero con sus bastas manos de huesos atraviesan la red como si fuera de aire. — A ese reino de lo imprevisible y de la eterna y sublime simpleza lo llamaban los griegos Moira, concibiéndolo en cuanto horizonte que rodeaba a los dioses, por encima del cual éstos no podían ni actuar ni ver: con ese despecho secreto frente a los dioses que se encuentra en diversos pueblos, y que se refleja en el hecho de que por un lado se les adora, y por otro se guarda en la mano un último triunfo contra ellos; por ejemplo, cuando un indio o un persa los considera dependientes del *sacrificio* de los mortales, de tal modo que en el peor de los casos los mortales pueden hacer que los dioses pasen hambre y hasta mueran de hambre; o cuando, como en el caso de los duros y melancólicos escandinavos, uno se da el gusto de la venganza callada imaginándose que llegará el crepúsculo de los dioses, a modo de compensación por el temor constante que le producen esos sus dioses malvados. El cristianismo, cuyo sentimiento básico no es ni indio ni persa ni griego ni escandinavo, opera de modo distinto, mandando adorar el *espíritu del poder* en el polvo y aun besar dicho polvo: dando así a entender que ese «reino todopoderoso de la necedad» no es tan necio como parece, y que más bien somos nosotros los necios, que no nos habíamos dado cuenta de que tras él — se halla el buen Dios, que, si bien ama los caminos oscuros, tortuosos y milagrosos, al final, sin embargo, «lo hace todo divinamente». Esta nueva fábula de un Dios bueno, al que hasta entonces se había conocido mal, confundido con la estirpe de los gigantes o la Moira, y que es el que trama los fines y teje la red con mucha más finura que nuestro entendimiento — por lo que a éste *tenían que* resultarle *por fuerza*[444] incomprensibles y hasta absurdos — esta fábula supuso un giro tan audaz, una paradoja tan atrevida, que el mundo antiguo, ya demasiado refinado, no supo ofrecer resistencia, por increíble e *incoherente* que la cosa sonara; — pues, dicho sea en confianza, en ella había cierta incoherencia: si nuestro entendimiento no es capaz de descifrar el entendimiento y los fines de Dios, ¿cómo es que descifra la naturaleza de su entendimiento?, ¿y la del entendimiento divino? — De hecho en los últimos tiempos ha crecido la desconfianza ante la idea de que la teja que cae de lo alto realmente la haya tirado «Dios en su amor infinito» — y los hombres vuelven a transitar la vieja senda de la leyenda de gigantes y enanos. ¡*Aprendamos*, pues, que ya va siendo hora: en ese hipotético reino especial de los fines y la razón también reinan los gigantes! ¡Y nuestros fines y nuestra razón no son enanos, sino gigantes! ¡Y somos nosotros mismos los que con la misma frecuencia y la misma torpeza que la teja dejamos hecha jirones nuestra propia red! ¡Y no todo lo que se llama «fin» es fin, ni mucho menos lo que se llama «voluntad» es voluntad! ¡Y si de esto queréis concluir: «así pues, hay un solo reino, el de las casualidades y la necedad» — hay que añadir: conforme, quizá haya un solo reino, quizá no haya ni voluntad ni fines y nosotros nos los hayamos imaginado! Esas manos férreas de la necesidad, que agitan el cubilete de dados del azar, llevan un tiempo infinito jugando su juego: *ha de* haber *por fuerza* tiradas que tengan la apariencia perfecta de la finalidad y la racionalidad en todos sus grados. *Quizá* nuestros actos de

[444] *tenían que... por fuerza*: traduce simplemente *müssten*; de igual modo que luego *ha de... por fuerza* corresponde sólo a *müssen*.

voluntad, nuestros fines no sean otra cosa que justo tales tiradas — y nosotros seamos demasiado limitados y demasiado vanidosos para comprender nuestra extrema limitación: es decir, que somos nosotros mismos los que con manos férreas agitamos el cubilete de dados, que somos nosotros los que, con nuestras acciones más intencionales, lo único que hacemos es jugar el juego de la necesidad. ¡Quizá! — Para ir más allá de dicho «*quizá*» tendría uno que haber visitado el inframundo, atravesando todas sus regiones, e, invitado a la mesa de Perséfone, haber jugado y apostado a los dados con ella.

131[445].

Las modas morales. — ¡Cómo han mudado los juicios morales generales! Los más grandes portentos de la moral [*Sittlichkeit*] antigua, Epicteto, por ejemplo, nada sabían del enaltecimiento, hoy habitual, del pensar en los demás, del vivir para los demás; la moda moral de hoy en día los habría considerado literalmente inmorales, puesto que protegían *su* ego con todas sus fuerzas *de* empatizar[446] con los demás (sobre todo, con su sufrimiento y sus padecimientos morales). Tal vez nos habrían respondido: «si en vosotros mismos no tenéis más que un objeto aburrido y feo, ¡entonces, sí, hacéis bien en pensar más en los demás que en vosotros! ¡Hacéis bien!»

132[447].

Los últimos ecos del cristianismo en la moral. — «On n»est bon que par la pitié: il faut donc qu»il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments»[448] — ¡así suena ahora la moral! ¿De dónde viene eso? — El que ahora se considere *moral* al hombre cuyas acciones muestran empatía[449] y desinterés, son de utilidad pública y social, — es probablemente el efecto principal, el cambio de ánimo[450] más generalizado que el cristianismo ha producido en Europa: aun cuando no fuera ésa su intención ni tal su

---

[445] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [96].

[446] *Mitempfindung*: en sentido amplio, «comunidad de sentimientos»; en sentido más restringido, «compasión». Viene a coincidir en el primero de los casos con lo que se suele entender por «empatía», del cual me permito derivar, aun cuando no esté recogido en el Diccionario de la RAE, «empatizar».

[447] En este parágrafo, como en los que le siguen hasta el final del libro segundo, Nietzsche aborda el asunto de la *compasión*, uno de los caballos de batalla de su crítica de la moral. Efecto residual del cristianismo, por un lado, nuevo logro suyo, por otro, según Schopenhauer (cfr. WWV §67, donde reduce el amor a compasión), la compasión, el altruismo, hoy la solidaridad constituyen el núcleo impensado de la moralidad; Nietzsche la pensará a fondo, aquí, en Za II, «De los compasivos», donde retoma muchas de las ideas aquí desarrolladas y acaba expresamente corrigiendo a Schopenhauer: «todo gran amor va más allá de cualquier compasión [que pueda conllevar]» (KSA IV 116), en JGB 260, donde hace la famosa distinción entre «moral de señores» y «moral de esclavos», que es la moral de la compasión y el desinterés, y 293, donde matiza que la compasión del señor ¡sí que posee valor! (KSA V 208 ss. y 236), en GM, prólogo, 5 y 6 (KSA V 252 s.) y en EH.

[448] «Sólo la compasión nos hace buenos; es necesario, pues, que en todos nuestros sentimientos haya algo de compasión». Señala É. Blondel que la cita proviene de Joseph Joubert (1754-1824), *Pensées, essais et maximes*, título V (*op. cit.*, p. 349).

[449] *sympathisch*: posee el significado etimológico originario de «(tener) sentimientos compartidos»; de ahí el que lo vierta también por «empatía», dado que «simpatía» ha perdido tal sentido.

[450] *Umstimmung*: si bien es verdad que podría entenderse simplemente como «transformación» o «cambio de orientación», no está de más tener en cuenta que contiene —*stimmung*, a la que a continuación hace referencia, y cuyo significado es «ánimo».

doctrina. No obstante, ése fue el *residuum* que dejó el ánimo cristiano al ir retrocediendo poco a poco la creencia básica, radicalmente egoísta y por completo contrapuesta, en que «una sola cosa es necesaria»[451], la importancia absoluta de la salvación eterna y *personal*, junto con los dogmas en que descansaba, y así pasó a primer plano la creencia, antes secundaria, en el «amor», el «amor al prójimo», en consonancia con la práctica incongruente de la caridad por parte de la Iglesia. Cuanto más iba uno separándose de los dogmas, tanto más se buscaba, como quien dice, la *justificación* de tal separación en el cultivo del amor humano: esta cuestión, el no alejarse del ideal cristiano, sino en la medida de lo posible *superarlo*, fue el acicate secreto de todos los librepensadores franceses, desde Voltaire a Auguste Comte: y este último, con su conocida fórmula moral, *vivre pour autrui*[452], llegó a ser de hecho más cristiano que el cristianismo. En tierra alemana ha sido Schopenhauer, en la inglesa, John Stuart Mill, quienes han dado su máxima celebridad a la doctrina de que el principio de la acción ha de estar en los afectos de la simpatía y la compasión o el beneficio de los demás: aunque ellos no fueran sino un eco, — dichas doctrinas brotaron como quien dice por todas partes con enorme pujanza en todas las formas, desde las más toscas hasta las más delicadas, más o menos desde la época de la Revolución Francesa, y en el suelo común de dichas doctrinas se han plantado de manera espontánea todos los sistemas socialistas. Probablemente no haya hoy en día prejuicio más admitido que éste: el de que uno *sabe* qué es lo que se entiende verdaderamente por moral. Parece que a todo el mundo le sienta bien oír que la sociedad está en camino de lograr que el individuo se *adapte* a las necesidades generales y que *la felicidad y a la vez el sacrificio del individuo* consisten precisamente en sentirse un miembro útil, un instrumento de la totalidad: sólo que de momento no se sabe todavía muy bien dónde buscar tal totalidad, si en un Estado ya existente, en uno que habría que fundar, en la nación, en el hermanamiento de los pueblos o en comunidades económicas nuevas y pequeñas. Todo esto está dando lugar a mucha reflexión, hay muchas dudas y discusiones, mucha agitación y apasionamiento, pero lo extraordinario y biensonante es la coincidencia en exigir que el ego tenga que negarse a sí mismo hasta que, una vez se haya adaptado a la totalidad, pueda recuperar su esfera estable de derechos y obligaciones, — hasta que haya aparecido algo por entero nuevo y distinto. Se reconozca o no — lo que se pretende es nada menos que una reforma radical del *individuo*, esto es, debilitarlo y anularlo: no se cansa uno de hacer recuento y de denunciar todo el mal y la hostilidad, el despilfarro, la carestía y el lujo que la forma de existencia individual habida hasta ahora comportan, y se confía en que si sólo quedan *grandes colectividades con sus miembros* la organización económica será más barata, inofensiva, equilibrada y unificada. Todo lo que contribuya a dar forma directa o indirecta a esas colectividades y esos miembros se considera bueno, tal es la *corriente moral de fondo* de nuestra época; en ella se mezclan hasta confundirse empatía y sensibilidad social. (Kant se mantiene fuera de este movimiento: él dice expresamente que, para que nuestro bienestar tenga un valor moral, debemos ser insensibles al sufrimiento ajeno, — lo que Schopenhauer, muy indignado, como se comprenderá, da en llamar *«el absurdo*[453] *kantiano»*.

---

[451] *Luc.* 10, 41-42.

[452] «Vivir para los demás».

[453] *Abgeschmacktheit*: según dice el diccionario de los hermanos Grimm, que es de la época de Nietzsche, significa *absurditas*.

133.

«No pensar ya en uno mismo.» — Reflexionemos, y hagámoslo a fondo: ¿por qué se lanza uno detrás de alguien que ha caído al agua, aun cuando no le tenga simpatía alguna? Por compasión: en un caso así uno piensa sólo en el otro, — diría la irreflexión. ¿Por qué siente uno pena y disgusto a la vista de alguien que escupe sangre, por enemistado que se esté con él? Por compasión: en un caso así uno no piensa ya en sí mismo, — respondería la misma irreflexión. La verdad es que en la compasión — me refiero a eso que de manera confundente pero habitual se suele llamar «compasión», — ciertamente no pensamos de modo consciente en nosotros mismos, pero sí *inconscientemente y mucho*, de igual modo que cuando, al resbalar de un pie, reaccionamos de manera inconsciente con los movimientos más adecuados, haciendo obviamente uso pleno de nuestro intelecto. El accidente del otro nos molesta: si no le prestáramos ayuda nos haría ver nuestra impotencia, acaso nuestra cobardía. O tal vez conlleve que nuestra fama decrezca a los ojos de los demás o de nosotros mismos. O que en el accidente y en el sufrimiento del otro veamos un indicio de peligro para nosotros; y simplemente en cuanto señal de la vulnerabilidad y la fragilidad humanas puede que produzcan en nosotros un efecto desagradable. Rechazamos esa molestia y ese desagrado y los compensamos con una acción compasiva, en la que lo mismo puede haber defensa sutil que venganza. Que en el fondo estamos pensando en nosotros mismos, y mucho, es algo que se puede descubrir en la decisión que en todos los casos tomamos cuando *podemos* evitar encontrarnos con quien sufre, pasa hambre o se lamenta: optamos por *no* hacerlo cuando podemos figurar como alguien que, teniendo más poder, ayuda, cuando estamos seguro del aplauso o si deseamos ver de cerca lo contrario de nuestra felicidad o esperamos con dicha visión quitarnos de encima el aburrimiento. Es engañoso llamar «com-pasión» [*Mit-Leid*] a la pasión [*Leid*][454] que una visión semejante nos produce y que puede ser de muy diversos tipos, pues en cualquier circunstancia el que sufre delante de nosotros se halla *libre* de tal pasión: es algo absolutamente nuestro[455] ,de igual modo que su sufrimiento es absolutamente suyo. Mas *es justo este sufrimiento propio* el que rechazamos cuando perpetramos acciones dictadas por la compasión. No obstante, algo así no se hace jamás por un solo motivo: y si es cierto que al hacerlo pretendemos liberarnos del sufrimiento, también es cierto que con tal acción cedemos a un *impulso de placer*, — placer que surge de la visión de una situación opuesta a la nuestra, de imaginar que, si quisiéramos, podríamos ayudar, de pensar en los elogios y el reconocimiento que obtendríamos en caso de prestar ayuda, del propio llevar a cabo la ayuda, siempre y cuando el acto resulte logrado y, al ser algo que va lográndose poco a poco, procure un disfrute a quien lo está realizando, pero sobre todo de entender que con nuestra acción ponemos fin a una injusticia indignante (ya el mero hecho de acabar con la indignación es algo que anima). Todo esto, y por si fuera poco otras cosas aun más sutiles, es la «compasión»: — ¡qué torpe resulta el lenguaje, que tiene una sola palabra para un ser tan polifónico! — Por otro lado, que la compasión sea de la *misma especie* que el sufrimiento cuya visión la despierta, o que posea una comprensión especial, penetrante y delicada para con él, tanto lo uno como lo otro son contrarios a la

[454] Traduciríamos *Leid* por «sufrimiento», pero para que esta frase tenga sentido en castellano nos vemos obligados a forzar mínimamente la expresión y decir en vez de «sufrimiento» «pasión».

[455] Puede verse al respecto M 63, donde Nietzsche adelantaba ya su crítica de la compasión.

experiencia, y quien la haya enaltecido justo en estos aspectos es que *carece* de experiencia suficiente en este ámbito de la moral. Tal es mi sospecha ante las increíbles historias que Schopenhauer nos cuenta acerca de la compasión, pretendiendo de ese modo hacernos creer en la gran novedad que él presenta: que la compasión — precisamente esa compasión que él ha observado de manera tan deficiente y ha descrito de modo tan pésimo — es la fuente de todas y cada una de las acciones morales habidas y por haber — gracias precisamente a las capacidades que él ha *inventado* para ella. ¿Qué es lo que en definitiva distingue a los hombres que no tienen compasión de los que son compasivos? Lo que sobre todo — dicho sea a grandes rasgos — no tienen es la fantasía irritable del miedo, una facultad sutil para percibir el peligro; tampoco su vanidad se ve herida con facilidad cuando pasa algo que podrían evitar (su cuidado del orgullo les exige no mezclarse en asuntos ajenos en que no sean útiles, es más, en principio les encanta que cada uno se valga por sí mismo, que cada uno juegue sus cartas). Por otro lado, suelen estar más hechos que quienes son compasivos a soportar el sufrimiento; como ellos también han sufrido, no se les antoja tan injusto que otros sufran. Por último, la blandenguería les resulta penosa, de igual modo que a los compasivos, la impasibilidad estoica; se refieren a ella con desprecio y creen que su virilidad y su valor y frialdad se hallan por su causa en peligro, — ante los demás ocultan las lágrimas, y se las enjugan, enfadándose consigo mismos. Es un egoísmo distinto que el de los compasivos; — ahora bien, ¡lo de llamarles «*malos*» en grado superlativo y a los compasivos «*buenos*» no es más que una moda moral que tiene ahora su época: del mismo modo que la moda opuesta tuvo su época, y bien larga, por cierto!

134.

Hasta qué punto ha de guardarse uno de la compasión. — El compadecer, en tanto produzca realmente padecer[456], es una debilidad — y ésta va a ser la perspectiva que aquí adoptemos — es una debilidad, como todo abandonarse a un afecto *lesivo*. *Acrecienta* el mal en el mundo: es posible que de vez en cuando gracias al compadecer disminuya o cese algún sufrimiento, pero no es lícito valerse de esos efectos ocasionales y en conjunto insignificantes para justificar en esencia la compasión, que, como decíamos, es lesiva. Supongamos que rigiera siquiera un solo día: por su causa perecería de inmediato la humanidad. En sí misma tiene tan poco de bueno como cualquier otra pulsión: sólo allí donde se exige y se elogia — y eso sucede donde no se percibe lo que tiene de lesiva, sino que se descubre en ella una *fuente de placer* —, se le añade la buena conciencia, y entonces uno se entrega a ella de buen grado, sin miedo de ponerla de manifiesto. En otras condiciones, cuando se considera que es lesiva, se la tiene por una debilidad: o, como entre los griegos, como un afecto morboso de carácter periódico de cuya nocividad puede uno librarse descargándola a capricho de vez en cuando. — Quien durante cierto tiempo haga la prueba de atender expresamente a las ocasiones de compasión que la vida práctica le ofrezca, teniendo siempre presente en su alma toda la miseria que pueda encontrar a su alrededor, ine-

[456] *Das Mitleiden, sofern es wirklich Leiden schafft*: hay aquí un doble juego de palabras; el primero es el que se ha traducido, «el compadecer, en tanto produzca padecer», y se deriva del hecho de que el compadecer, *Mitleiden*, se supone que en el fondo es un padecer, *Leiden*; el segundo, más oculto, ausente de la traducción pero con-sonante en alemán: *Leiden schafft* suena igual que *Leidenschfat*, «pasión», lo que nos llevaría a oír, además de lo traducido, fácilmente oscilando entre una versión y la otra: «la compasión, en cuanto pasión, es una debilidad».

vitablemente acabará enfermo de melancolía. Quien, por el contrario, pretenda *en algún sentido* hacer de médico de la humanidad, deberá tener mucho cuidado con dicho sentimiento, — pues en los momentos decisivos lo paralizará, impidiendo que su saber y su buena y generosa disposición puedan actuar.

135.

Ser compadecido. — Entre los salvajes la idea de ser compadecido produce escalofríos morales: queda uno desprovisto de toda virtud. Sentir compasión es tanto como despreciar: y nadie quiere ver sufrir a un ser despreciable, es algo que no proporciona placer alguno. Por el contrario, el placer de los placeres, lo que llena de *admiración* el alma del salvaje es ver sufrir a un enemigo a quien se reconoce como igualmente orgulloso y que en medio de las torturas no abandona su orgullo, pues lo consideraría la más vergonzosa y grave de las humillaciones: y si está en sus manos acabará matando a tal valiente, rindiéndole así, al *inquebrantable*, los últimos *honores*: si se hubiera quejado o hubiera desaparecido de su rostro la expresión de frío desdén, si se hubiera mostrado despreciable, — en ese caso podría haber seguido viviendo, pero como un perro, — nunca jamás habría excitado el orgullo de los espectadores y en lugar de admiración habría despertado compasión.

136.

La dicha en la compasión. — Cuando, como se ha hecho en la India, uno se propone como *objetivo* de toda actividad intelectual el llegar a conocer la *miseria* humana y se mantiene fiel a tan terrible decisión durante generaciones y generaciones de pensamiento: entonces a los ojos de quienes han *heredado* ese pesimismo la *compasión* acaba adquiriendo un valor diferente, en cuanto poder de *conservación de la vida*, para soportar la existencia, aun cuando pueda parecer que esta no se merece sino el rechazo por el espanto y la repugnancia que inspira. La compasión se convertirá en antídoto contra el suicidio, al ser un sentimiento que conlleva un goce y permite que se paladee la superioridad en pequeñas dosis: nos distrae de nosotros mismos, hace rebosar el corazón, ahuyenta el miedo y el aletargamiento, anima a hablar, a reclamar y a actuar, — *comparada* con la miseria del conocimiento, que por todas partes asedia al individuo, empujándolo a las tinieblas y robándole el aliento, viene a ser *una dicha*. Y una dicha, sea cual sea, da aire, luz y libertad de movimiento.

137.

¡Para qué redoblar el «yo»! — Contemplar las propias experiencias con los ojos con que solemos mirar las experiencias de los demás — es algo que calma mucho, una medicina muy aconsejable. Por el contrario, contemplar y asimilar las experiencias de los demás *como si fueran nuestras* — tal es la exigencia de la filosofía de la compasión —, eso es algo que nos llevaría a la ruina, y en muy poco tiempo: pero ¡basta ya de sólo fantasear y hágase la prueba! Por otro lado, no hay duda de que la primera máxima es *más conforme* a la razón y a la voluntad de ser racional, pues solemos juzgar de manera más objetiva acerca del valor y el sentido de lo que acontece cuando afecta a los demás y no a nosotros: por ejemplo, acerca de la importancia de un fallecimiento, de la pérdida de dinero, de una calumnia. La compasión como prin-

cipio de la acción, con la exigencia de: «sufre <con el mal de los demás como ellos mismos>[457] sufren», traería consigo el que el punto de vista propio, con lo que tiene de exageración y de exceso, tuviera que ser también el punto de vista del otro: de tal modo que mi yo y el yo del otro tendrían que sufrir a la vez y cargaríamos así voluntariamente con una doble sinrazón, en vez de hacer que la propia carga fuera lo más ligera posible.

138.

Hacerse más tierno. — Cuando queremos, respetamos y admiramos a alguien y de pronto, un día, descubrimos que *sufre*, — siempre con gran sorpresa, puesto que solemos pensar que esa dicha que sentimos y que fluye de él proviene del manantial inagotable de su *propia* dicha, — entonces el sentimiento de amor, de respeto o admiración se transforma de *manera esencial*: se hace más *tierno*, lo que quiere decir que parece tenderse un puente sobre el abismo que había entre él y yo, darse un acercamiento que nos hace más iguales. Sólo ahora nos parece posible *devolverle* algo, mientras que antes vivía en nuestra imaginación muy por encima de nuestro agradecimiento. Ese poder devolverle algo nos produce gran alegría y exaltación. Procuramos descubrir qué podría aliviar su dolor y se lo damos; si lo que necesita para consolarse son palabras, miradas, atención, favores, regalos, — se lo damos; pero sobre todo: si lo que necesita es que *suframos* con su sufrimiento, así lo hacemos, mas sin dejar de sentir en ningún caso *el placer del agradecimiento activo*: que, hablando claro, *es* como se toma *una buena venganza*. En caso de que no quiera o no acepte nada de nosotros, nos iremos helados y tristes, casi ofendidos: es como si hubiera rechazado nuestro agradecimiento, — y en lo que toca en esto al honor, hasta el más benévolo es quisquilloso. — De todo eso se sigue que incluso en el mejor de los casos en el sufrimiento hay algo humillante y en la compasión, algo que enaltece y procura superioridad; y eso es lo que separará eternamente ambos sentimientos.

139.

¡Supuestamente superior! — ¿Decís que la moral de la compasión es superior a la del estoicismo? ¡Demostradlo!, pero recordad que lo de «superior» e «inferior» de la moral no es algo que se mida a su vez con una vara moral: puesto que no hay una moral absoluta. Así que tomad de otro sitio la medida — ¡y tened cuidado!

140.

Elogiar y censurar. — Cuando una guerra tiene un final adverso, se pregunta de quién ha sido la «culpa» de la guerra; cuando acaba en victoria, se alaba a quien la inició. Siempre que hay un fracaso se busca al culpable; pues el fracaso trae consigo un malestar al cual se aplica espontáneamente el único remedio que existe: volver a estimular el *sentimiento de poder* — y eso se logra *condenando* al «culpable». Dicho culpable no es una suerte de chivo expiatorio de la culpa de otros: es la víctima de los débiles, de los humillados, de los abatidos que pretenden demostrarse que aún tienen fuerza. Otra manera posible de recuperar, después de una derrota, el sentimiento de

[457] Sugerencia añadida por el editor.

fuerza es también el condenarse uno mismo. — Por su parte, el glorificar al *iniciador* es con frecuencia el resultado igualmente ciego de otra pulsión que desea obtener su víctima, — y en este caso el sacrificio le resulta dulce y tentador hasta a la propia víctima —: pues cuando el sentimiento de poder de un pueblo o una sociedad se ve colmado gracias a un logro grande y fascinante y aparece la *fatiga de la victoria*, uno se desprende de parte de su orgullo; se impone el sentimiento de la *entrega*, que busca su objeto. — Ya se nos *elogie*, ya se nos *censure*, por lo general no somos sino la ocasión de hacerlo, y demasiado a menudo una ocasión asida caprichosamente y arrastrada por los pelos para que nuestros semejantes dejen escapar una pulsión de censura o de elogio que se halla en ellos demasiado hinchada: en ambos casos, sin mérito alguno, les procuramos un bienestar que no nos van a agradecer.

141.

Muy bonito, pero de menos valor. — Moralidad pintoresca: es la moralidad de los afectos que saltan bruscamente, de las transiciones abruptas, de los gestos y los tonos patéticos, estridentes, desaforados y ceremoniosos. Es el grado *semisalvaje* de la moralidad: no nos dejemos seducir por su atractivo estético, asignándole un valor mayor del que tiene.

142.

Empatía[458].— Para entender a los demás, es decir, para *reproducir en nosotros lo que otro siente*, lo que hacemos a veces es retroceder a la *razón* de ese sentir concreto, preguntando por ejemplo: *¿por qué* está afligido? — para luego afligirnos nosotros por la misma razón; sin embargo, es mucho más habitual olvidarnos de eso y producir en nosotros el sentimiento a partir de los *efectos* que ejerce y que se muestran en los demás, imitando en nuestro cuerpo (al menos hasta lograr cierto parecido en la inervación y el juego de los músculos) la expresión de su mirada, su voz, su andar, su postura (o tal vez su reflejo en palabras, pintura o música). Surge entonces en nosotros un sentimiento parecido, como consecuencia de una antigua asociación entre movimiento y sensación, que funciona tanto en un sentido como en otro. En esta destreza de entender los sentimientos del otro hemos llegado muy lejos, y casi sin querer la ponemos en práctica siempre que estamos con alguien: basta mirar el movimiento de las líneas del rostro de una mujer, cómo vibra y resplandece al imitar y reflejar de continuo lo que se siente a su alrededor. No obstante, lo que de modo más claro nos demuestra la maestría que poseemos para adivinar sentimientos con rapidez y sutileza y sentirlos nosotros por empatía es la música: y es que, siendo la música imagen de la imagen de sentimientos, a pesar de esa distancia e indeterminación, suele hacernos participar de ellos de tal modo que, sin que haya el más ínfimo motivo para ello, entristecemos como si fuéramos unos perfectos tontos por el simple hecho de oír tonos y ritmos que de algún modo nos recuerdan el sonido y el movimiento de la tristeza o de sus usos. Se cuenta la historia de un rey danés a quien la música de un cantante le indujo tal entusiasmo guerrero que saltó del trono y mató a cinco miembros de la corte allí reunida: no había guerra ni enemigos, más bien todo

[458] *Mitempfindung*: como apuntábamos más arriba (cfr. nota a M 131), se trata de un «compartir los sentimientos del otro».

lo contrario, pero la fuerza que *hacía del sentimiento una causa* era lo suficientemente fuerte como para doblegar la vista y la razón. Ahora bien, casi siempre suele ser éste el efecto de la música (suponiendo que *produzca algún efecto* —) y para llegar a ver esto no hacen falta casos tan paradójicos: el estado sentimental a que nos conduce la música contradice casi siempre lo que se ve en la situación real y la razón que reconoce dicha situación real y sus causas. — Y si se nos pregunta cómo es que la reproducción de los sentimientos de los demás se nos ha hecho tan natural, no cabe duda alguna acerca de la respuesta: el hombre, siendo, por causa de su naturaleza delicada y frágil, el más miedoso de todas las criaturas, ha tenido en ese su *miedo* al maestro de dicha empatía, de esa rápida compenetración[459] con el sentimiento del otro (también el de los animales). Durante muchos milenios estuvo viendo en todo lo extraño, en todo lo vivo un peligro: ante tal vista reproducía de inmediato la expresión de los rasgos y de la postura para sacar conclusiones acerca de qué intención malvada se escondía detrás de tales rasgos y tal postura. Este interpretar[460] todas las líneas y los movimientos *a la busca de intenciones* es algo que el hombre ha aplicado incluso a la naturaleza de las cosas inanimadas — en la ilusión de que no hay nada que sea inanimado: me parece que todo lo que llamamos «*sentimiento de la naturaleza*», al ver el cielo, el campo, las rocas, un bosque, una tormenta, las estrellas, el mar, un paisaje, la primavera, tiene ahí su origen, — sin la ancestral práctica del miedo, de ver todo eso sobre el fondo de un segundo sentido que se halla detrás, no sentiríamos ahora ninguna satisfacción a la vista de la naturaleza, así como tampoco encontraríamos ninguna satisfacción con los demás personas y con los animales sin ese maestro de la compenetración[461] que ha sido el miedo. La satisfacción y ese asombro agradable y por último el sentimiento del ridículo son los vástagos más jóvenes de la empatía y los hermanos, mucho más jóvenes, del miedo. — La capacidad de comprender con rapidez — que se apoya en la capacidad de *fingir con rapidez*[462]— disminuye en los hombres y en los pueblos orgullosos y autoritarios, que tienen menos miedo: en los pueblos temerosos, en cambio, se conocen bien todas las especies del comprender y el fingir: aquí está también el verdadero hogar de las artes imitativas y de la inteligencia superior. — Si ahora, partiendo de una teoría de la empatía como la que aquí propongo, pienso en la teoría esa, tan popular y sacralizada, de un proceso místico gracias al cual la *compasión* [Mitleid] hace de dos seres uno solo, facilitando de ese modo que el uno entienda al otro de manera inmediata: cuando recuerdo que a una cabeza tan lúcida como la de Schopenhauer le entusiasmaban esas pamemas sensibleras sin valor alguno, y cómo transplantó ese entusiasmo a otras cabezas, lúcidas y no tan lúcidas: no logro dejar de asombrarme y enternecerme. ¡Qué grandes han de ser las ganas que tenemos de absurdo inconcebible! ¡Qué cerca del loco sigue estando el hombre entero cuando presta oídos a sus deseos inte-

---

[459] *Verständnis*: si bien habitualmente se traduce por «entendimiento» o «comprensión», aquí lo sería en el sentido más íntimo de «sentir y compenetrarse con el sentir del otro»; podría verterse también por «sensibilidad».

[460] *Ausdeuten*: «interpretar, descifrar, explicar»; uno de los significados de la raíz —*deuten* es «señalar (con el dedo), indicar», «aludir, referirse a...».

[461] *Verstehen*: o de la «sensibilidad» (cfr. más arriba nota anterior). El siguiente lo traducimos, no obstante, por «comprender».

[462] Nietzsche juega aquí con la paronomasia *Verstehen-Verstellen* que «comprender-fingir» no reproduce; lo más parecido que encuentro sería *entender-pretender*: «el rápido entender se apoya en el rápido pretender».

lectuales *secretos*! — (Realmente *¿por qué* se sentía Schopenhauer tan agradecido a Kant, tan hondamente obligado con él? En cierta ocasión se descubre sin lugar a dudas: alguien había hablado de la posibilidad de quitarle al imperativo categórico su carácter de *qualitas occulta* y hacerlo así *comprensible*[463]. Ante lo cual Schopenhauer saltó con las siguientes palabras: «¡Hacer comprensible el imperativo categórico! ¡Qué disparate! ¡Tinieblas sobre Egipto![464]. ¡Que el cielo nos proteja de que llegue a ser comprensible! Precisamente la certeza de que hay algo incomprensible, de que el *lamento del entendimiento* y sus conceptos tienen sus límites, son condicionados, finitos y engañosos — esa certeza es el gran regalo de Kant.» — Uno se plantea si alguien que de antemano se siente tan feliz por la creencia en la *incomprensibilidad* de las cosas morales ¡puede tener verdadera voluntad de conocerlas! ¡Alguien que aún cree sinceramente en iluminaciones venidas de lo alto, en la magia y en las apariciones de espíritus, y en la fealdad metafísica del sapo!

143.

¡Pobres de nosotros si esa pulsión se desata! — Supongamos que la pulsión del apego al otro y el preocuparse de él (la «afección simpática») fuera el doble de fuerte de lo que es: no habría en la Tierra quien lo *aguantara*. Basta con pensar la de majaderías que por apego y por preocuparse *de sí mismo* hace cualquiera de nosotros todos los días y a todas horas, y lo insoportable que nos resulta verlo: ¡qué pasaría si nosotros fuéramos *para otros* el objeto de esas majaderías e impertinencias que hasta ahora sólo les han afectado a sí mismos! ¿Acaso no saldríamos corriendo sin pensarlo en cuanto se nos acercara un «semejante»? ¿Y no dedicaríamos a dicha afección simpática las mismas palabras de reprobación que hoy dedicamos al egoísmo?

144.

Hacer oídos sordos a los lamentos. — Si dejamos que los lamentos y el sufrimiento de los demás mortales nos ensombrezcan, cubriendo de nubes nuestro cielo, ¿quién tendrá que soportar las consecuencias de tal ensombrecimiento? ¡Los demás mortales, por supuesto, añadiéndolas a todas sus demás cargas! Si pretendemos ser el eco de su lamento, es más, sólo con que le prestemos oídos, no podremos servirles de *ayuda* ni de *alivio*, — a no ser que aprendamos el arte de los olímpicos y nos *deleitemos* con las desgracias de los hombres en vez de sentirnos infelices con ellas. Claro que eso es algo demasiado olímpico para nosotros: aun cuando con el disfrute de la tragedia hayamos avanzado un paso hacia ese ideal canibalismo de dioses.

145.

¡«No egoísta»! — Ése está vacío y quiere estar lleno, éste está rebosante y quiere vaciarse, — ambos se ven movidos a buscar a alguien que les sirva para ello. Y ese proceso, entendido en el mejor de los sentidos, se designa en ambos casos con la misma palabra: amor, — ¿cómo?, ¿que el amor tendría que ser algo no egoísta?

---

[463] *begreiflich*: en el sentido más intelectual del «entender» o el «comprender».

[464] Se trata de la novena plaga que envía Dios sobre Egipto para lograr que se deje a los judíos salir del país: *Éxodo* 10:21-23, tinieblas palpables que impiden verse los unos a los otros.

146.

Dejando aun al prójimo de lado[465]. — ¿Cómo? ¿Que la esencia de la verdadera moralidad reside en que tengamos en cuenta las consecuencias más cercanas e inmediatas que puedan tener nuestras acciones para los demás y en función de ellas decidamos? Puede que eso sea una moral, pero, en cualquier caso, una moral estrecha y pequeñoburguesa: más elevado y más libre me parece *mirar más allá de* esas consecuencias más cercanas para los demás y promover fines más lejanos, incluso *a costa del sufrimiento del otro*, — por ejemplo, promover el conocimiento, aun cuando sepamos que la libertad de nuestro espíritu en un primer momento sumirá a los demás en la duda, la preocupación o cosas aún peores. ¿Es que no podemos tratar al prójimo al menos como nos tratamos nosotros mismos? Y si en este caso no pensamos de manera tan estrecha y pequeñoburguesa en las consecuencias y el sufrimiento inmediatos: ¿por qué *habríamos de* hacerlo cuando se trata del prójimo? Supongamos que en lo que respecta a nosotros tuviéramos espíritu de sacrificio: ¿qué nos impediría sacrificar también al prójimo? — como han estado haciendo hasta ahora el Estado y los príncipes, que «por interés general», como se suele decir, sacrificaban un ciudadano a otro. Mas también nosotros tenemos intereses generales, quizá hasta más generales: ¿por qué no habrían de sacrificarse algunos individuos de las generaciones actuales en favor de las generaciones venideras?, de manera que se consideraran necesarios sus pesares, su desasosiego y desesperación, sus yerros y sus pasos amedrentados, puesto que hace falta un hierro nuevo en el arado[466] con que labrar la tierra para que ésta dé frutos para todos. — Por último: al mismo tiempo le transmitimos al prójimo una manera de pensar con la que pueda *sentirse víctima*, le convencemos para que se entregue a la tarea para la que le queremos utilizar. ¿Supone eso no tener compasión? Y cuando pretendemos vencernos a nosotros mismos *dejando de lado toda compasión*, ¿no son esta actitud y este ánimo más elevados y más libres que aquellos con los que uno se siente seguro cuando ha concluido si una acción va a *sentar bien o mal* al prójimo? Nosotros, por el contrario, por medio del sacrificio — en el que tanto nosotros *como los demás* nos hallamos incluidos — fortaleceríamos y elevaríamos el sentimiento general de *poder* del ser humano, y eso suponiendo que no lográramos aún más. Solo eso supondría ya un incremento positivo de la *dicha*. — En fin, si así fuere — — ¡ni una palabra más! Basta una mirada, me habéis entendido.

147.

Causa y razón[467] *del «altruismo»*. — Si en general se ha puesto tanto énfasis al hablar del amor y se lo ha divinizado de tal manera es *por ser algo de lo que se ha tenido poco*, un alimento de cuyo disfrute uno jamás llega a saciarse: así llegó a considerarse «manjar de dioses». Si, en el marco de una utopía, un poeta llegara a representar el amor universal entre los seres humanos: no cabe duda de que tendría que dibujar una situación tan penosa y ridícula como no se ha visto jamás en la superficie de la Tierra, — a

[465] *Auch über den Nächsten hinweg*: podría decirse también «más allá o por encima del prójimo».

[466] *Pflugschar*: no está de más recordar que el primer título pensado por Nietzsche para este libro era precisamente *Die Pflugschar*, «El hierro del arado», en vez de *Aurora*.

[467] *Ursache*: tiene el doble sentido de «causa y razón».

cada uno de nosotros le estaría rondando, importunando y deseando no un enamorado, como sucede ahora, sino miles, aún más, todos y cada uno de los demás, gracias a una pulsión insuperable, que sería denostada y reprobada como lo ha sido hasta ahora el egoísmo; y los poetas de ese momento, cuando se les dejara tranquilos para escribir poesía, no soñarían con otra cosa que con ese pasado dichoso en que no había amor, con el divino egoísmo, con aquella soledad, despreocupación, falta de simpatías, hostilidad y desprecio o como quiera llamarse toda la infamia de este querido mundo de bestias en que *nosotros* vivimos, y que alguna vez fue posible sobre la faz de la Tierra.

148.

Mirando a lo lejos. — Si sólo son morales, tal como se ha venido a definir, las acciones que se realizan por mor de los demás y sólo por mor de los demás[468], entonces ¡no hay ninguna acción que sea moral! Si sólo son morales — tal como pretende otra definición de lo moral — las acciones realizadas por una voluntad libre[469], entonces ¡tampoco hay ninguna acción que sea moral![470]. — ¿Qué es, entonces, eso que se *llama* «moral» y que, sin duda, existe y necesita ser aclarado? Es la consecuencia de algunos desatinos intelectuales. — Y suponiendo que nos liberáramos de tales errores, ¿qué pasaría entonces con las «acciones morales»? — Gracias a dichos errores hemos estado hasta ahora atribuyendo a ciertas acciones un valor superior al que poseen: las distinguíamos de las acciones «egoístas» y de las acciones «no libres». Si ahora pasamos a clasificarlas como es debido, no cabe duda de que *reduciremos* su valor (el sentimiento de su valor) por debajo del nivel justo, puesto que las acciones «egoístas» y las «no libres», debido a esa supuesta diferencia tan profunda y tan íntima, han tenido hasta ahora un valor excesivamente bajo. — ¿Pasarán, entonces, al valorarse menos, a ser menos frecuentes de ahora en adelante? —¡Inevitablemente! ¡Al menos durante una buena temporada, mientras la balanza del sentimiento del valor se encuentre sometida a la reacción provocada por los errores anteriores! Pero la contrapartida pretendida consiste en devolver a los hombres el valor para realizar esas acciones mal vistas por egoístas y en recuperar el valor de éstas, — ¡*despojándolas de la mala conciencia*! Y como hasta ahora han sido éstas las acciones más frecuentes, y en el futuro seguirán siéndolo, le quitaremos ¡toda su *apariencia de maldad*! a la imagen que se pueda tener de las acciones y de la vida. ¡Y eso será un gran logro! ¡Cuando el hombre ya no se considere malvado, dejará de serlo!

---

[468] Se refiere Nietzsche a la concepción schopenhaueriana de la compasión como fundamento de la moralidad; cfr. M 132 y nota.

[469] La referencia es en este caso a Kant, para quien la acción sólo es moral si es libre o, mejor dicho, si implica el libre sometimiento a la ley moral; en palabras del propio Kant: «el valor moral [= la *moralidad*] ha de estar puesto únicamente en que la acción tenga lugar por deber, esto es, meramente por mor de la ley». AA V 81.

[470] Que no existen «acciones morales» es el presupuesto básico y constante de Nietzsche, el que le permite plantearse la cuestión subsiguiente y proponerse la gran tarea de la genealogía, de la cual en esta época de la redacción de *Aurora* comienza a ser consciente (cfr., por ej., la carta a F. Overbeck de agosto de 1881, en la que hablando del libro, dice: «es el principio de mis comienzos», y más adelante: «He llegado al "culmen" de la vida, es decir, de las tareas que la vida me ha ido asignando año tras año, y en la medida de lo posible tengo que consagrar a estas tareas los próximos cuatro años…» (CO IV, pp. 147 s.), aun cuando no la llame por ese nombre. Así, en un largo apunte de otoño de 1887, relativo a la «historia de la moralización y la desmoralización», encontramos como «tesis primera» justamente dicho presupuesto: *no existen en absoluto acciones morales*, FP IV, 10 [57].

Libro tercero

149.

¡Hacen falta acciones corrientes que sean disidentes! — En asuntos de *moral* actuar a veces incluso en contra de lo que a uno le parezca preferible; ceder en la práctica reservándose la libertad intelectual; actuar como todos, demostrándoles de ese modo nuestra consideración y benevolencia, en compensación, como si dijéramos, por lo desviado de nuestras ideas: — muchos que son de espíritu relativamente liberal tienen el actuar así como algo no sólo irreprochable, sino también «honesto», «humano», «tolerante», «no pretencioso», y como quieran sonar esas palabras bonitas con que se arrulla la conciencia intelectual: y así éste, siendo ateo, lleva a su hijo a bautizarse, y aquél, por mucho que maldice del odio entre pueblos, hace el servicio militar como todo el mundo, y el otro corre a la iglesia con una hembra, porque ésta tiene una familia beata, y sin avergonzarse en absoluto se compromente delante de un sacerdote. «No tiene *esencial importancia* el que uno haga lo que todos hacen y siempre se ha hecho» — ¡así suena el burdo *prejuicio*, el error *burdo*! Pues no hay nada *más importante y esencial* que el que lo que ya rige, lo tradicional y reconocido irracionalmente sea confirmado una vez más por la acción de alguien reconocido como racional: ¡de ese modo obtiene a los ojos de todos los que se enteran de ello la sanción de la mismísima razón! ¡Todo mi respeto para vuestras opiniones, pero tienen más valor las *acciones corrientes que son disidentes*![471].

150[472].

El azar de los matrimonios. — Si yo fuera un dios, un dios benevolente, lo que me impacientaría más que nada en el mundo serían los *matrimonios* de los hombres. Un individuo solo en setenta, incluso en sólo treinta años puede llegar lejos, muy lejos — ¡hasta un dios se sorprendería! Pero cuando luego uno ve cómo ese individuo deja colgados la herencia y el legado de sus luchas y sus victorias, el laurel de su humanidad en el primer lugar que encuentra, donde una hembrita lo despedazará; cuando uno ve lo bien que ha sabido lograr y lo mal que sabe conservar, es más, cómo ni siquiera piensa en que por medio de la procreación podría preparar una vida que esté aún más colmada de logros: entonces, como decía, uno se impacienta y se dice: «a la larga no hay nada que hacer con la humanidad, se desaprovechan los individuos, el

[471] De los disidentes trata también M 164.
[472] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [6].

azar de los matrimonios hace imposible pensar razonablemente que a la humanidad le espere un gran progreso; — ¡dejemos de hacer el payaso siendo fervientes espectadores de este montaje sin sentido!» Con tal estado de ánimo se retiraron antaño los dioses de Epicuro a disfrutar de su calma y beatitud divinas: hastiados de los hombres y de sus enredos amorosos[473].

151.

De lo que se trata es de inventar nuevos ideales. — No debería permitirse que estando enamorado se tomara una decisión para toda la vida, estableciéndose por causa de un capricho violento quién va a ser nuestra compañía para siempre jamás: habría que declarar públicamente nulo el juramento de los enamorados, no aceptar su matrimonio: — ¡y esto, porque el matrimonio debería considerarse como algo muchísimo más importante!, ¡de tal manera que justo en los casos en que hasta ahora se ha llevado a cabo lo normal sería que no se diera! ¿Es que no son la mayoría de los matrimonios de una índole tal que no se desea un tercero de testigo? Y precisamente casi nunca falta ese tercero — el hijo — y más que testigo ¡suele ser el chivo expiatorio!

152.

Fórmula de juramento. — «Si estoy ahora mintiendo, es que no soy un hombre decente, y que cualquiera me lo pueda decir a la cara.» — Esta fórmula es la que propongo en lugar del juramento jurídico y de la habitual invocación de Dios: es más *fuerte*. Tampoco el creyente tiene motivos para rechazarla: y ya que el juramento anterior ha dejado de *tener valor* suficiente, el creyente debería obedecer el catecismo, que dice: «¡No tomarás el nombre de Dios *en vano*!»[474].

153.

Un descontento. — Es uno de esos viejos valientes: le irrita la civilización, porque le parece que su objetivo es poner todas las cosas buenas, los honores, los tesoros, las mujeres hermosas — a disposición también de los cobardes.

154.

Consuelo de los que se hallan en peligro. — Los griegos, cuya vida estaba constantemente expuesta a grandes peligros y a cambios revolucionarios, buscaban en la reflexión y el conocimiento una especie de sensación de seguridad, un último *refugium*. Nosotros, que vivimos una situación incomparablemente más segura. hemos llevado el peligro a la reflexión y el conocimiento, y es en la *vida* donde nos sosegamos, donde descansamos de él.

---

[473] Además del siguiente, M 151, tratan también del matrimonio M 206, 359 y 387.

[474] En la traducción se pierde la resonancia y contraposición que hay en el original entre «tener valor» y «en vano», *nützt* y *unnützlich*; con lo que ese «en vano» suena en realidad y claramente a «sin provecho». Se trata, como es sabido, de uno de los mandamientos de la Ley de Dios, *Éxodo* 20:7.

155.

Escepticismo ya extinto. — Las hazañas peligrosas son más raras en los tiempos modernos que en la Antigüedad y en la Edad Media, probablemente porque los tiempos modernos ya no creen en augurios u oráculos, en las estrellas o en los adivinos. Y eso significa que no somos ya capaces de *creer en un futuro* determinado *para nosotros*, como creían los antiguos, quienes — a diferencia de nosotros — eran mucho menos escépticos respecto de lo *venidero* que de lo *presente*.

156.

De tan exultante, malo. — «¡Que no nos sintamos demasiado bien!» — tal era el ansia secreta que oprimía el corazón de los griegos en los buenos tiempos. *Por eso* predicaban la mesura. ¡Y nosotros…!

157.

El culto de las «voces de la naturaleza». — ¿Qué indica el hecho de que nuestra cultura no sólo sea tolerante con las expresiones de dolor, con las lágrimas, las quejas, los reproches, los gestos de cólera o de humillación, sino que las dé por buenas y las cuente entre lo más noble de lo que es imprescindible?, — en tanto que el espíritu de la filosofía antigua las miraba con desprecio y no les reconocía en absoluto necesidad alguna. Recuérdese, por ejemplo, lo que decía Platón — que no era precisamente uno de los filósofos más inhumanos — del Filoctetes de la escena trágica[475]. ¿Será que a nuestra cultura le falta «filosofía»? ¿O será acaso que, tal y como lo entendían aquellos viejos filósofos, formamos todos sin excepción parte de la «plebe»?

158.

El clima del adulador. — A los aduladores cínicos y serviles[476] ya no hay que buscarlos en las cercanías de los príncipes, — éstos tienen todos ellos un gusto militar que repugna al adulador. Es en la cercanía de banqueros y artistas donde sigue creciendo hoy esa flor.

159.

Los resucita-muertos[477]. — Las personas vanidosas valoran más un fragmento del pasado desde el momento en que son capaces de volver a sentirlo (sobre todo cuando es difícil), y hasta pretenden en lo posible resucitarlo de entre los muertos. Y como los vanidosos siempre son legión, el peligro que corren los estudios históricos en cuanto una época entera cae en sus manos no es precisamente insignificante: se desperdicia

---

[475] Probablemente se refiera Nietzsche a *República* X, 605 c-e, donde la expresión del lamento se considera cosa de mujeres, aunque allí no se nombra expresamente a Filoctetes; la historia de éste figura narrada en el canto II de la *Ilíada*, vv. 718-725.

[476] *hündisch*: posee el doble sentido de «servil» y «cínico», que en origen significaba «como un perro».

[477] *Die Todtenerwecker*: el término figura en el Dicc. de los Grimm con este significado de «resucita-muertos».

demasiada energía en toda clase de resurrecciones posibles. Quizá sea éste el punto de vista desde el que mejor se entiende el movimiento entero del romanticismo.

160.

Vanidosos, ávidos y poco sabios. — Vuestros deseos son más grandes que vuestra razón, y vuestra vanidad, aún más grande que vuestros deseos, — ¡a gentes así como sois vosotros hay que recomendarles una cura drástica a base de *muchísimo* de práctica cristiana con un poco de teoría schopenhaueriana!

161.

Belleza conforme a la época. — Si nuestros escultores, pintores y músicos quieren dar con la sensibilidad de la época, tendrán que representar una belleza abotagada, gigantesca, nerviosa: de igual modo que los griegos, fascinados por la mesura, vieron y representaron la belleza en el Apolo de Belvedere — ¡que nosotros deberíamos encontrar realmente *horrible*! Sólo que los majaderos de los «clasicistas» han acabado con la última pizca de sinceridad que había en nosotros!

162.

La ironía de los contemporáneos. — Actualmente es propio de los europeos tratar con ironía todos los intereses de gran importancia, pues es tal el ajetreo que conlleva servirlos que no queda tiempo para tomarlos en serio.

163.

Contra Rousseau[478]. — Si es cierto que nuestra civilización tiene en sí algo de deplorable: podéis concluir con Rousseau que «la culpa de que nuestra moralidad sea *mala* se halla en lo deplorable de esta civilización», o, contra Rousseau, darle la vuelta al argumento, diciendo que «la culpa de que nuestra civilización sea deplorable se halla en lo *bueno* de nuestra moralidad. Son nuestros conceptos sociales de "bueno" y "malo", poco viriles y flojos, y la preponderancia extraordinaria que tienen sobre cuerpo y alma los que han hecho que los cuerpos y las almas acaben debilitándose, y los hombres autónomos, independientes y sin prejuicios, que son los pilares de una civilización *fuerte*, acaben fracasando: cuando ahora nos encontramos con lo moralmente *malo*, ahí tenemos las ruinas de dichos pilares.» Lo que hay es, pues, ¡una paradoja frente a otra! No es posible que la verdad esté a ambos lados: ¿está siquiera en alguno de ellos? Compruébese.

164.

Tal vez prematuro. — Parece que actualmente, bajo todo tipo de nombres engañosos y equívocos y en la mayoría de los casos con gran confusión por su parte, quienes no se consideran atados a las normas y leyes establecidas están haciendo los primeros

---

[478] Se queja É. Blondel en su versión de *Aurora* (*op. cit.*, pp. 355 s.) de que Nietzsche, sin haber leído a Rousseau, se atiene al cliché de las ideas recibidas. Recomienda al respecto su artículo «Nietzsche contra Rousseau: Goethe *versus* Catilina», en *History of European Ideas* 11 (1989), pp. 673-683; y el libro de K. Ansell-Pearson, *Nietzsche* contra *Rousseau. A Study of Nietzsche»s Moral and Political Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.

intentos de organizarse para lograr así un *derecho*: mientras que hasta ahora han vivido con la mala fama de transgresores[479], librepensadores, inmorales o malvados, bajo proscripción o el peso de la mala conciencia, corrompidos y corruptores. Esto es algo que en general habría que considerar *justo y bueno*, aun cuando haga del próximo siglo un siglo peligroso y obligue a que todos lleven el fusil al hombro: con eso hay ya un contra-poder que nos hará recordar en todo momento que no hay moral alguna que posea la patente de la moralidad y que cualquier moralidad que se afirme en exclusiva elimina demasiadas fuerzas positivas y acaba resultándole demasiado cara a la humanidad. No se debe seguir sacrificando a los disidentes, que tan a menudo son los que tienen inventiva y fecundidad; no puede seguir siendo infame el disentir de la moral, sea de hecho o de pensamiento; hay que hacer ensayos y más ensayos[480] con nuevas formas de vida y de sociedad; se ha de arrojar de este mundo una carga inmensa de mala conciencia, — ¡estos objetivos de lo más generales son algo que todos los hombres honestos que buscan la verdad deberían reconocer y promover!

165.

La moral que no aburre. — Los principales preceptos morales que una y otra vez, sermoneándolo, se enseñan a un pueblo suelen estar en relación con sus principales faltas, y es por eso por lo que no les aburren. Los griegos, que con excesiva frecuencia solían perder la mesura, la sangre fría, el sentido de la justicia y sobre todo la sensatez, prestaron oídos a las cuatro virtudes socráticas, — ¡que tan necesarias les eran y para las que, sin embargo, tan poco talento tenían!

166.

En la encrucijada. — ¡Pfff! Queréis entrar en un sistema en el que ¡bien ha de ser uno engranaje de medio a medio, o bien ha de caer bajo las ruedas![481], ¡en el que se da por sobrentendido que cada uno *es* aquello que desde arriba se *hace* de él! ¡En el que la busca de «contactos» figura entre las obligaciones naturales!, ¡en el que nadie se siente ofendido cuando, señalando a alguien, le advierten que «puede serle en algún momento de utilidad»; en el que nadie se avergüenza de hacer visitas para solicitar la intercesión de una persona!, en el que ni siquiera se sospecha que acomodándose adrede a tales costumbres morales demuestra uno ser no más que un simple cacharro de barro de la naturaleza que los demás pueden emplear y romper sin sentirse por ello demasiado responsables; como si uno estuviera diciendo: «de los de mi clase nunca faltará: ¡tómeme! ¡Sin ningún problema!» —

167.

Adhesiones incondicionales. — Cuando pienso en el filósofo alemán más leído, en el músico alemán al que más se escucha y en el estadista alemán mejor considerado,

---

[479] *Verbrecher*: cfr. nota a M 98.

[480] *Versuche*: «ensayo», comporta el doble sentido de «intento, tentativa» y «experiencia, experimento (científico)». Es central en Nietzsche la idea esta del *experimento* (suele valerse también de la voz *Experiment*): puede entenderse su propia filosofía como un experimento pero también son experimentos lo que propone. Cfr. M 187, 453, 501 y 547.

[481] «Engranaje» y «rueda» corresponden a la misma palabra alemana, *Rad*, con lo que en el original la cosa suena algo así: «ser rueda o caer bajo las ruedas».

he de confesar que a los alemanes, ese pueblo de sentimientos *incondicionales*, se lo están poniendo realmente difícil — precisamente esos grandes hombres. Ahí tenemos, en los tres casos, tres espectáculos soberbios para la vista: en cada caso un raudal que corre por el lecho que él mismo ha ido excavando y con tanta fuerza se mueve que a veces parece que quisiera fluir monte arriba. ¡Y, sin embargo, por muy lejos que uno desee llevar su respeto y admiración: quién no preferiría pensar en general de una manera *distinta* que Schopenhauer! — ¿Quién podría estar ahora de acuerdo con Richard Wagner, en general y en particular?, por muy cierto que sea, como ha dicho alguien[482], que siempre que él se escandaliza o pone algo en marcha es que hay *encerrado* un problema, — eso es todo, él mismo nunca lo sacará a la luz. — Y, por último, cuántos desearían de todo corazón estar de acuerdo en todo con Bismarck, ¡si él mismo estuviera de acuerdo consigo mismo o mostrara la intención de estarlo en el futuro! En fin: *sin principios mas con pulsiones básicas*[483], un espíritu ágil al servicio de fuertes pulsiones básicas, y por eso mismo sin principios, — eso es algo que en un estadista no debería sorprendernos, es más bien lo justo y lo natural; ¡pero por desgracia hasta ahora eso ha sido tan poco alemán! Así como tampoco debería sorprendernos el ruido en la música, o la disonancia y el mal humor en los músicos; ni la posición nueva y extraordinaria que Schopenhauer eligió: esto es, ni *por encima de* las cosas ni arrodillado ante las cosas — ambas hubieran podido seguir llamándose alemanas —, ¡sino *contra* las cosas! ¡Increíble! ¡Y desagradable! Alinearse con las cosas y, no obstante, enfrentarse a ellas, para al final acabar enfrentándose a sí mismo! — ¿Qué puede hacer un admirador incondicional con un modelo así? ¿Y con los tres juntos, que entre sí no están dispuestos a hacer las paces? ¡He ahí a Schopenhauer, opuesto a la música de Wagner, y Wagner, adversario de la política de Bismarck, y Bismarck, contrario a todo lo que sea wagneriano y schopenhaueriano! ¡Qué se puede hacer! ¡Dónde refugiarnos con nuestra sed de «adhesión total»! ¿Podríamos acaso elegir de la música de un músico unos cien compases de buena música que nos llegan al corazón y a los que nos entregamos de corazón, puesto que ellos también tienen corazón, — podría uno apartarse con ese pequeño botín y el resto — olvidarlo? ¿Y llegar a un acuerdo semejante con el filósofo y el estadista, — elegir algo, entregarnos a ello de corazón y *el resto, olvidarlo*? ¡Por supuesto, siempre que el olvidar no fuera tan difícil! Había una vez un hombre tan orgulloso que únicamente estaba dispuesto a admitir algo, fuera bueno o malo, si venía de sí mismo: mas cuando tuvo necesidad de *olvidar*, no fue capaz de lograrlo y tuvo que conjurar tres veces a los espíritus: éstos vinieron, escucharon su deseo y le respondieron: «¡eso es lo único que no está en nuestro poder!» ¿No sería conveniente que los alemanes aprovecharan la experiencia de *Manfred*?[484]. ¡Por qué comenzar por conjurar a los espíritus! Es inútil, uno no olvida cuando quiere olvidar. ¡Y qué enorme sería ese «resto» que habría que olvidar de esos tres grandes de la época para poder

---

[482] Ese «alguien» es el propio Nietzsche en su «Exhortación a los alemanes» (KSA I, p. 895; OC I, p. 623), texto que Wagner le encargó con la intención de recaudar dinero para sus proyectos; su radicalidad llevó a que no se publicara.

[483] *ohne Grundsätze, aber mit Grundtrieben*: como se ve, en el original «principios» contiene el radical *Grund-*, es decir, suena algo así como «nociones o normas básicas», y la frase completa, «sin normas básicas mas sí con pulsiones básicas...».

[484] Se trata del héroe que da nombre al poema dramático de Byron (1816-17), a quien seguramente hacen referencia las líneas anteriores, pues fue Manfred quien acosado por los remordimientos en relación a la muerte de su amada, en vez de pedir perdón a Dios, solicitó de los espíritus demoníacos el olvido, lo único que éstos no pudieron concederle.

seguir admirándolos plenamente! De ahí que sea más aconsejable en este caso aprovechar esta buena ocasión e intentar algo diferente: ganar en *honestidad con uno mismo*[485], y de un pueblo que repite crédulo lo que que oye y practica hostilidades ciegas y rabiosas hacer un pueblo que dé su consentimiento con condiciones y cuya oposición sea benevolente; antes que nada, no obstante, hay que aprender que las adhesiones incondicionales a personas tienen algo de ridículo, que en esto el cambiar no tendría nada de deshonroso para los alemanes, y que hay un dicho profundo, digno de tenerse en consideración que es: «*Ce qui importe, ce ne sont point les personnes: mais les choses*»[486]. Este dicho es como quien lo pronunció, grande, cabal, sencillo y conciso, — así era Carnot, soldado y republicano. — Pero ¿se puede hablar ahora a los alemanes de un francés, que además es republicano? Tal vez no; quizá ni siquera se pueda recordar lo que Niebuhr se permitió decir a los alemanes de su tiempo: que nadie le había dado tanto la sensación de *verdadera grandeza* como Carnot[487].

168.

Un modelo. — ¿Qué es lo me atrae tanto de Tucídides, lo que hace que le tenga en mayor consideración que a Platón? Tucídides muestra la satisfación más cándida y total que se puede mostrar por todo lo que es típico del hombre y los acontecimientos, y entiende que en cada tipo hay una porción de *buen sentido*: que es lo que él trata de descubrir. Su justicia práctica es mayor que la de Platón; no se dedica a difamar ni a empequeñecer a los hombres que no le gustan o que le han hecho daño en la vida. Al contrario: al ver sólo tipos, en todas las cosas y en todas las personas percibe algo grande, y les añade algo grande; por otro lado, ¡qué iba a hacer la posteridad, a la que dedica su obra, con lo que *no* fuera típico! En él, el pensador de lo humano, alcanza un último y espléndido florecer[488] esa *cultura del más natural conocimiento del mundo*, que tuvo en Sófocles su poeta, en Pericles su estadista, en Hipócrates su médico y en Demócrito su investigador de la naturaleza: esa cultura que merece bautizarse con el nombre de sus maestros, los *sofistas*, y que por desgracia desde el mismo momento en que la bautizamos comienza a resultarnos de golpe pálida e inaprehensible, — pues nos entra la sospecha de que ¡tuvo que ser una cultura muy inmoral para que Platón, junto con todas las escuelas socráticas, luchara contra ella! La verdad es en este caso tan enrevesada y confusa que quita las ganas de desenredarla: ¡que siga, pues, su curso el viejo error (*error veritate simplicior*)[489]!

169.

Lo griego nos resulta muy ajeno. — Oriental o moderno, asiático o europeo: en comparación con los griegos todos esos encuentran el lenguaje de lo sublime en lo ma-

---

[485] *Redlichkeit gegen sich selber*: cfr. la nota correspondiente en M 84.

[486] «Lo que importa no son para nada las personas, sino las cosas.» Lazare Carnot (1753-1823) sirvió a la República Francesa tras la revolución de 1789, retirándose de la política en 1800; es también uno de los creadores de la geometría analítica. No se sabe de dónde sacó Nietzsche la cita; cfr. FP II, 2.ª, 10 [B32].

[487] Cfr. B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution* [Historia del siglo de la revolución], Hamburgo, 1845, t. I, pp. 334-339.

[488] *Ausblühen*: el propio término, en su prefijo *aus-*, a más de «florecer», indica ya un acabarse, un no dar más de sí.

[489] «El error es más simple que la verdad».

sivo y en el gusto por la gran cantidad, mientras que lo que nos admira en Paestum, Pompeya y Atenas y en toda la arquitectura griega es cómo sabían los griegos expresar algo sublime *con masas pequeñas*, y cómo les *gustaba* hacerlo. — Asimismo: ¡qué sencillos eran los hombres en Grecia *en la imagen que de sí mismos tenían*! ¡Cuánto más no sabemos nosotros del hombre! ¡Mas cuán laberínticas resultan nuestras almas y la imagen que tenemos de ellas comparadas con las suyas! Si quisiéramos tener una arquitectura a imagen de *nuestras* almas, y nos atreviéramos (somos demasiado cobardes para ello), — ¡el laberinto tendría que ser nuestro modelo! ¡La música que nos es característica y que realmente nos expresa ya permite adivinarlo! (Y es que la gente se deja ir en la música, al suponer erróneamente que *debajo de* ella nadie es capaz de verles.)

170.

Otra manera de ver el sentimiento. — ¡A qué tanta palabrería sobre los griegos! ¡Qué entendemos nosotros de su arte, de su alma — que es pasión por la belleza del *hombre* desnudo![490]. — Sólo *a partir de ella* concebían la belleza femenina. Así pues, tenían una manera de ver la belleza femenina totalmente distinta de la nuestra. Y lo mismo sucedía con el amor a la mujer: tenían otra manera de admirar, otra manera de despreciar.

171.

La alimentación del hombre moderno. — Es capaz de digerir muchas cosas, como quien dice casi todo, — es su manera de ser ambicioso: pero sería de orden superior si *no* tuviera esa capacidad; el *homo pamphagus*[491] no es la especie más refinada. Vivimos entre un pasado que tenía un gusto más extravagante y caprichoso que el nuestro y un futuro que quizá tenga un gusto más escogido, — estamos demasiado entre medio.

172.

Tragedia y música[492]. — Los hombres cuyo ánimo básico es guerrero, como por ejemplo los griegos en la época de Esquilo, son *difíciles de conmover*, y, cuando alguna vez la compasión vence a su dureza, se apodera de ellos hasta el paroxismo, como si se tratara de una «fuerza demoníaca»[493], — y entonces se sienten faltos de libertad, agitados por un estremecimiento religioso. Más tarde tendrán sus dudas acerca de ese estado; pero mientras están en él disfrutan el arrobo del estar-fuera-de-sí, de esa maravilla, mezclado con el más amargo ajenjo del sufrir: es un brebaje tan propio de guerreros, algo tan especial, peligroso y agridulce que difícilmente se le llega a deparar a uno. — La tragedia va dirigida a almas que sienten así la com-

---

[490] *männlich*: en este caso se trata de «hombre» en sentido restringido, «de sexo masculino».

[491] *homo pamphagus*: «hombre que todo lo traga, omnívoro», calcado del griego παμφάγος; es el nombre de uno de los perros que acompañan a Acteón en *Las metamorfosis* de Ovidio, l. III, v. 10.

[492] El título de este parágrafo recuerda inevitablemente al de la primera obra conocida de Nietzsche, que en las primeras ediciones (1872, 1874) rezaba *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música]; su contenido viene a ser una revocación de la tesis utópica de dicha primera obra. La tercera edición, de 1886, cambiará el título, que pasará a ser *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, y añadirá un ensayo de autocrítica. Cfr. OC I, pp. 323 ss.

[493] *«dämonische Gewalt»*: veáse la nota correspondiente en M 33.

pasión, a almas duras y guerreras que difícilmente se dejan vencer por el miedo o por la compasión[494], a las que, sin embargo, les viene bien *ablandarse* de vez en cuando: a quienes, en cambio, están abiertos a las «afecciones simpáticas» como velas al viento, ¡de qué les sirve la tragedia! Cuando, en los tiempos de Platón, los atenienses eran ya más blandos y sensibles,— ¡y cuán lejos estaban todavía de la sensiblería de nuestros conciudadanos! — se quejaban ya los filósofos de lo *nociva* que era la tragedia[495]. Unos tiempos tan llenos de peligro como los que están ahora comenzando, en los que la valentía y la virilidad están en alza, acaso vayan endureciendo las almas de tal manera que vuelvan a ser necesarios los poetas trágicos: por ahora, no obstante, son un tanto *superfluos*, — por emplear el término más delicado. — Quizá vuelvan así tiempos mejores para la música (¡seguro que serán *peores*!), cuando los artistas tengan que dirigirse con ella a hombres duros, absolutamente peculiares, dominados por la grave seriedad de una pasión propia: mas a todas esas almas exiguas de hoy en día, una época que se está acabando, almas volubles, inmaduras, sin personalidad, curiosas, de todo ávidas, ¿de qué les sirve la música?

173.

Los apologistas del trabajo. — En el enaltecimiento del «trabajo», en la incansable palabrería de la «bendición del trabajo» veo la misma intención oculta que en el elogio de las acciones impersonales y de utilidad general: el miedo a todo lo individual. En el fondo, a la vista de lo que es el trabajo — por «trabajo» se entiende siempre esa ímproba actividad que va desde las primeras horas del día hasta las últimas — se comprende que sea la mejor policía, la que mantiene a todos bien sujetos y logra evitar que se desarrollen la razón, el deseo y el afán de independencia. Pues consume una cantidad extraordinaria de energía psíquica, robándosela a la reflexión, las cavilaciones, el soñar, las preocupaciones, el amor y el odio, y pone siempre a la vista una meta pequeña, garantizando satisfacciones fáciles y regulares. De ese modo, una sociedad en la que se trabaje duro en todo momento será más segura: y hoy en día se adora la seguridad como si fuera la divinidad suprema. — ¡Y resulta que ahora, qué horror, se ha vuelto *peligroso* justo el «trabajador»! ¡Pululan los «individuos peligrosos! ¡Y tras ellos, el peligro de los peligros — *el individuum*!

174.

La moda moral de una sociedad dedicada al comercio[496]. — Detrás del principio de la moda moral actual: «actos morales son los que se hacen por simpatía[497] con el

---

[494] *Furcht... Mitleid*: con «miedo y compasión» o «terror y piedad» alude Nietzsche a la caracterización que Aristóteles hace de la tragedia en la *Poética*, I, VI: «La tragedia es la imitación de una acción elevada y completa [...], imitación que se efectúa con personajes que obran, y no narrativamente, y que con el recurso a la piedad y el terror, logra la expurgación de tales pasiones.» [Cito de la versión de J. Alcina Cota, Barcelona, Bosch, 1996, p. 237].

[495] Cfr., por ej., Platón, *República*, libros III y X.

[496] *einer handeltreibenden Gesellschaft*: podría decirse también «mercantilista» o, si seguimos a Montinari, aun «capitalista» (cfr. M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1999, p. 110).

[497] *Sympathie*: valga «simpatía» en el sentido más fuerte del término, en que aún resuena la significación originaria de «comunidad de sentimientos».

otro», veo que rige la pulsión social del miedo, disfrazada intelectualmente de la siguiente manera: dicha pulsión desea, como cosa primera, principal e inmediata, que desaparezca de la vida *toda la peligrosidad* que antes había y que *todos y cada uno* contribuyan a ello con todas sus fuerzas: ¡por eso sólo se permiten y reciben el predicado de «buenas» las acciones que tengan por objetivo la seguridad general y la sensación de seguridad de la sociedad! ¡Qué poca alegría deben tener hoy en día los hombres consigo mismos cuando lo que les prescribe la ley moral[498] suprema es esa tiranía del miedo, y permiten sin rechistar que se les ordene apartar la mirada de sí mismos, de lo suyo propio, pero tener vista de lince para las necesidades y el sufrimiento de cualquier otro! Esa pretensión desmedida de limar todas las aristas y asperezas de la vida, ¿no es la mejor manera de convertir a toda la humanidad en *arena*?[499]. ¡Arena! ¡Arena pequeña, blanda, redonda, infinita! ¿Es ése vuestro ideal, heraldos de las afecciones simpáticas? — Entretanto sigue sin darse respuesta a la pregunta de si se le es *más útil* al otro ayudándole y *socorriéndole* en todo momento — cosa que sólo de modo muy somero puede darse cuando no se pretende intervenir y transformar al otro de manera tiránica — o *haciendo* uno mismo algo que el otro vea con gusto, por ejemplo, un jardín retirado, tranquilo y hermoso, cuyos altos muros protejan de las tempestades y del polvo del camino y tenga también una puerta abierta a la hospitalidad.

175.

La idea básica en la cultura de los comerciantes[500]. — Por diversos lados se ve surgir hoy en día la cultura de una sociedad en la que el alma es el *comercio*, del mismo modo que para los antiguos griegos lo era la competición[501] personal o para los romanos lo fueron la guerra, la victoria y el derecho. Quien se dedica al comercio sabe tasarlo todo sin crearlo, y además lo tasa en función de las *necesidades del consumidor*, no según sus propias necesidades personales: «¿quién y cuántos consumen esto?» es la pregunta de las preguntas. Y en todo momento aplica instintivamente este

[498] *Sittengesetz*: como es habitual se trata de la moral consuetudinaria, *Sitten*.

[499] Un fragmento de *L'Ombra di Venezia* (primavera de 1880) permite entender mejor el uso que Nietzsche hace de la metáfora de la arena: «Cuanta más preponderancia adquiera el sentimiento de unidad con los semejantes, tanto más uniformados estarán los hombres y con tanto mayor rigor considerarán inmoral toda diferencia. Así surge necesariamente la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy tolerables, muy aburridos. El cristianismo y la democracia son los que hasta ahora han llevado a la humanidad lo más lejos posible en el proceso de convertirla en arena. [...] Es necesario reflexionar a fondo, quizá la humanidad deba poner punto final a su pasado, quizá deba proponer a todos los particulares la nueva norma: sé distinto de todos los demás y alégrate si cada uno es distinto del otro», FP II, 2.ª, 3 [98]. De manera más condensada: «*La moral altruista tiende a la papilla suave, a la arena blanda de la humanidad.*» FP II, 2.ª, 6 [163]. Alude de nuevo a la arena M 429.

El origen de la expresión parece estar en A. de Tocqueville, que en *La democracia en América* advertía de sus peligros con estas palabras: «Die Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens gleichen den Sandkörnern am Meeresufer, deren jedes sehr klein ist und an keinem andern haftet» [Los miembros de un Estado democrático semejan a los granos de arena que hay a la orilla del mar, todos ellos muy pequeños y ninguno responsable de ningún otro»]. Nietzsche lo habría leído en una recensión que J. S. Mill escribió en 1840 y figura en la edición alemana de sus obras completas, que Nietzsche poseía y anotó; toda esta información proviene del magnífico artículo de M. C. Fornari, «Die Spur Spencers in Nietzsches "moralischem Bergwerke"» [La huella de Spencer en «la minería moral» de Nietzsche], *Nietzsche-Studien* 34 (2005), p. 326, n. 56.

[500] *der Handeltreibenden*: cfr. la nota correspondiente de M 174.

[501] *Wettkampf*: puede verse en M 29 la nota correspondiente a *Wettstreit*, voz equivalente.

tipo de tasación: a todo, y así también a las producciones de las artes y de las ciencias, de los pensadores, eruditos, artistas, estadistas, del pueblo y de los partidos, de la época entera: de todo lo que se crea pregunta por la oferta y la demanda, para así poder *determinar para sí el precio de cada cosa*. Esto, convertido en carácter de toda una cultura, metódicamente elaborado hasta lo infinito y hasta lo más sutil, forjando todo querer y poder: de esto es de lo que vosotros, hombres del próximo siglo, estaréis orgullosos: ¡si tienen razón los profetas de la clase comerciante al poner esto en vuestras manos! Pero yo tengo poca fe en tales profetas. *Credat Judaeus Apella* — por decirlo con palabras de Horacio[502].

176.

La crítica a los padres. — ¿Por qué ahora toleramos la verdad incluso acerca del pasado más reciente? Porque ahora hay siempre una nueva generación que se siente *en contra* de dicho pasado y que con dicha crítica saborea las primicias del sentimiento de poder. Antes, en cambio, lo que la nueva generación quería era *fundar*se en la de los mayores, y para comenzar a *sentir*se ella misma no le bastaba adquirir las opiniones de los padres, sino que si era posible se las tomaba aún más en serio. La crítica a los padres era entonces un defecto moral: ahora los jóvenes idealistas *empiezan* por ahí.

177.

Aprender a estar solo[503]. — ¡Ay de vosotros, pobres granujas de las grandes ciudades de la política mundial, jóvenes talentosos atormentados por la ambición, que creéis que es vuestro deber ante todo lo que pasa — y siempre pasa algo — dar vuestra opinión! ¡Que, haciendo ruido y levantando de ese manera polvo, os creéis ser el carro de la historia! ¡Que, como estáis siempre a la escucha, siempre pendientes del momento en que poder meter baza, carecéis de verdadera productividad! Por más que anhelen hacer grandes obras: ¡el hondo silencio de la gestación jamás les visitará! Mientras que ellos creen estar a la caza del suceso del día, es el suceso del día el que los persigue, como paja llevada por el viento — ¡pobres granujas! Si uno pretende ser el héroe sobre el escenario, no puede pensar en hacer de coro, es más, ni siquiera necesita saber cómo se hace.

178.

Los que se desgastan a diario. — A esos jóvenes no es que les falte carácter ni talento ni empeño: es que no se les ha dado tiempo para que ellos mismos se orienten,

---

502 «Que se lo crea Apela, el judío». *Sátiras*, I, V, v. 100.

503 *Einsamkeit lernen*: literalmente, «aprender soledad». La soledad es uno de los temas centrales de Nietzsche: condición y destino del pensador y en general de las almas fuertes; es un asunto que le preocupa en la época en que prepara *Aurora* (cfr. FP II, 2.ª, 7 [19]: «plan» para un texto sobre la *passio nova* de la honestidad [*Redlichkeit*], que trae la soledad; 7 [180]: «claudico ante esa inclinación mía a la soledad...»; asimismo 4 [45], 5 [6], 6 [170, 205 y 380]), así como también posteriormente (puede verse, por ej., Za I, «Del camino del creador», en KSA IV 80 ss., donde la soledad es el camino hacia uno mismo.). En fin, como anota el invierno de 1880-81, en soledad liberamos nuestra plena naturaleza para que pueda centrarse en lo principal (cfr. FP II, 2.ª, 8 [90]). Cfr. también M 249, 255, 323, 440, 491, 524, 554, 566.

desde su más tierna edad se les ha acostumbrado a seguir indicaciones. En el momento en que estuvieron lo bastante maduros para «ponerlos de patitas en la calle»[504], se hizo algo totalmente distinto, — se les utilizó, se los enajenó de sí mismos, se los educó para *desgastarse a diario*, haciendo de ello una doctrina del deber — y ahora ya no lo pueden evitar, no desean otra cosa. Lo que no se les puede negar a esas pobres bestias de tiro son sus «vacaciones» — como se les llama, ese ideal de ocio en un siglo que trabaja en demasía: ese tiempo en que se puede holgazanear a placer, soltar disparates y actuar como un niño.

179.

¡Cuanto menos Estado, tanto mejor! — Ninguna situación política o económica vale tanto como para que los espíritus más dotados puedan y deban ocuparse de ella: tal desgaste del espíritu es en el fondo peor que la carencia absoluta [de espíritu][505]. Son y serán ámbitos de trabajo para las mentes menos dotadas, y nadie que no tenga una de esas mentes menos dotadas debería servir en tales puestos: ¡mejor sería que la máquina vuelva a descomponerse! Pero tal como están ahora las cosas, cuando no sólo todos creen que tienen que *estar al tanto* de ella a diario, sino que además todo el mundo pretende dedicarse en todo momento a ello, dejando su propio trabajo en la estacada, es una gran locura, una locura ridícula. A ese precio acaba pagándose demasiado cara la «seguridad general»: y lo más demencial, además, es que lo que con eso se consigue es todo lo contrario de la seguridad general, como nuestro querido siglo se está encargando de demostrar: ¡como si nunca antes se hubiera demostrado! Lograr que la sociedad esté segura frente a ladrones e incendios, e infinitamente cómoda para todo tipo de comercio, y que el Estado pase a ser la providencia, lo mismo en el buen sentido que en el malo, — son objetivos vulgares, mediocres y para nada imprescindibles que no debieran perseguirse con los recursos e instrumentos mejores *que pueda haber*, — ¡esos recursos que habría que *reservar* para fines más elevados y excepcionales! Nuestra época, que tanto habla de economía, es una derrochadora: derrocha lo más preciado de todo, el espíritu.

180.

Las guerras. — Las grandes guerras del presente[506] son consecuencia del estudio de la historia.

181.

Gobernar. — Los unos gobiernan por el placer de gobernar; los otros, para no ser gobernados: — para éstos, es sólo el menor de los males.

---

[504] *in die Wüste geschickt zu werden*: literalmente, «enviarlos al desierto», expresión que tiene su importancia en la Biblia; cfr., por ej., *Mat*. 4:1, *Luc*. 4:1 y *Marc*. 1:12, relativos todos ellos a la estancia de Jesús en el desierto, lugar este de experiencias vitales íntimas.

[505] *ein Nothstand*: es aquí «la falta, la carencia» se sobreentiende que «de espíritu»; no «una situación de emergencia» (¿?).

[506] Es posible que Nietzsche esté pensando, entres otras, en las tres guerras recientes que, ganadas por Prusia, condujeron a la unificación de Alemania: 1) la guerra de los Ducados, contra Dinamarca (1864), 2) la guerra austro-prusiana (1866), 3) la guerra franco-prusiana (1871), tras la cual se proclama el II Imperio Alemán.

182.

La más ruda consecuencia. — Se suele decir con gran reconocimiento: «¡es todo un carácter!» — ¡por supuesto!, cuando con rudeza muestra ser consecuente, cuando ese ser consecuente salta a la vista hasta para un ciego! Ahora bien, en cuanto el que actúa es un espíritu más delicado y más profundo y resulta consecuente a su manera, superior, entonces los observadores le niegan la presencia de carácter. Por eso los estadistas astutos suelen representar su comedia bajo capa de la más ruda consecuencia.

183.

Los viejos y los jóvenes. — «¡Hay algo inmoral en el parlamento — siguen pensando todavía éste y aquél —, pues en él cabe tener pareceres contrarios al gobierno!» — «En cualquier asunto ha de tenerse siempre el parecer que ordene el Señor» — tal es el undécimo mandamiento metido en la cabeza de más de uno de esos viejos cabales, sobre todo del norte de Alemania. Nos reímos de ello por considerarlo una moda anticuada: pero antes ¡eso era la moral! Tal vez llegue el momento en que nos ríamos de lo que ahora consideran moral las generaciones más jóvenes, educadas en el parlamentarismo: es decir, el poner la política del partido por encima del propio saber y responder a cualquier pregunta acerca del bien público siempre de manera que favorezca la buena marcha del partido. «En cualquier asunto ha de tenerse siempre el parecer que exija el partido» — tal sería la norma. Al servicio de tal moral se dan todo tipo de sacrificios, la negación de uno mismo y hasta el martirio.

184.

El Estado que engendren los anarquistas. — En los países de los hombres domesticados quedan todavía bastantes de los de antes, sin domesticar: actualmente se reúnen, más que en ningún otro sitio, en los grupos socialistas. Si se diera el caso de que llegaran a dictar *leyes*, podemos contar con que se pondrán cadenas de hierro y ejercerán una disciplina terrible: — ¡*es lo suyo*![507]. Y aguantarán esas leyes en la conciencia de haberlas dictado ellos mismos — el sentimiento de poder, y *ese* poder, es demasiado reciente y fascinante para ellos como para no pasar por cualquier cosa con tal de gozarlo.

185.

Mendigos. — Hay que acabar con los mendigos: nos fastidia darles y nos fastidia no darles.

186.

Hombres de negocios. — Vuestro negocio — que es vuestra principal preocupación[508], os ata a vuestro lugar, a vuestra sociedad, a vuestras inclinaciones. Diligentes en el negocio, — mas perezosos de espíritu, satisfechos con esa vuestra poquedad, el

---

[507] *sie kennen sich!*: no significa «conocerse» sino «saber de (algo)», «estar en su salsa (con algo)», como figura en el diccionario de los hermanos Grimm.

[508] *Vorurtheil*: no es sólo «prejuicio», sino también, como en este caso, «preocupación».

mandil del deber por encima de vuestra satisfacción: ¡así vivís, y así queréis que vivan vuestros hijos!

187.

De un posible futuro. — ¿Es impensable una situación en la que el malhechor confiese él mismo su culpa y se imponga públicamente una pena, sintiéndose orgulloso de respetar así la ley que él mismo ha dictado, de ejercer el poder, el poder del legislador, al castigarse?[509]: Puede que haya cometido un delito, pero al imponerse una pena se eleva por encima de su delito; gracias a su franqueza, a su grandeza y serenidad no sólo borra el delito cometido: hace además un buen servicio a la sociedad. — Tal sería el malhechor en un posible futuro, lo que ciertamente presupone también que se legisle el futuro sobre una idea básica: «yo sólo me someteré a la ley que yo mismo haya dictado[510], tanto en lo grande como en lo pequeño.» ¡Quedan tantos ensayos por hacer! ¡Y unos cuantos futuros por descubrirse!

188[511].

Embriaguez y alimento. — Se engaña tanto a los pueblos, porque ellos siempre *buscan* alguien que les engañe, esto es, un vino que sea excitante para los sentidos. Cuando logran tener*lo*, suelen darse por satisfechos con un mal pedazo de pan. Les interesa más embriagarse que alimentarse, — ¡he aquí el cebo del que siempre picarán! ¡Qué son para ellos los hombres elegidos de su medio — aunque sean los expertos más competentes — al lado de los gloriosos conquistadores o las dinastías principescas de rancio abolengo! El hombre del pueblo al menos ha de entrever en ellos conquistas o abolengo: quizá así halle confianza. Obedecen siempre, y están dispuestos a más que obedecer ¡con tal de poder embriagarse! No se les debe ofrecer paz y placeres si no van acompañados de la corona de laureles y de su fuerza enloquecedora. Ese gusto plebeyo, que *da más importancia a la embriaguez que al alimento*, no ha surgido en absoluto de lo profundo de la plebe: ha sido llevado y transplantado allí, y es allí donde más se espiga, con retraso pero exuberante, aun cuando tenga su origen en las inteligencias más elevadas y haya florecido en ellas durante milenios. El pueblo es el último *terreno inculto* en que esa mala hierba gloriosa aún puede prosperar. — ¡Vaya! ¿Y justo a él habría que confiarle la política? ¿Para que de ahí saque su dosis de embriaguez diaria?

189.

De la gran política[512]. — Por mucho que en la *gran política* también intervengan la utilidad y la vanidad de individuos y de pueblos: la corriente que con mayor fuerza

---

[509] En el manuscrito no hay interrogación (recuerde el lector que en alemán tendría que haber un único signo, aquí, al final), pero la frase sólo tiene sentido si se entiende como tal; de ahí el que consideremos que se trata de un lapsus.

[510] Esta vendría a ser una versión del principio del derecho *patere legem, quam ipse tulisti* [soporta la ley que tú mismo promulgaste], para Nietzsche consustancial a «todas las cosas grandes», «ley de la vida», como señalará en GM III 27 (KSA V 410); ley, por otro lado, que aparece expuesta en la noción de «superación, por sí misma, de la moral [cristiana]» (cfr. M, prólogo, 4), gracias al florecimiento de la honestidad, que acaba imponiéndose, y desmintiendo, las condiciones que la hicieron nacer: prohibiéndose a sí misma la *mentira* de creer en Dios (cfr. M 456).

[511] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [197].

[512] *Von der grossen Politik*: si bien es cierto que yo diría más bien «de la alta política», se trata de lo que en Nietzsche ha venido a llamarse «la gran política», a la que dedica el primero de los frag-

la impulsa es la *necesidad de sentir poder*[513], que no sólo puja en las almas de príncipes y poderosos, sino que de vez en cuando, de fuentes inextinguibles, lo hace también en las capas inferiores del pueblo, y no en escasa medida. Siempre acaba llegando la hora en que la masa *está dispuesta* a jugarse la vida, la fortuna, la conciencia y la virtud para lograr ese su placer supremo y, en cuanto nación victoriosa y tiránica, disponer a su arbitrio sobre otras naciones (o creer que dispone). En esos casos brotan con tal profusión las sensaciones de derroche, sacrificio, esperanza, confianza, aventura y fantasía que el príncipe ambicioso o prudente y previsor puede desencadenar una guerra y endosar el desafuero a la buena conciencia del pueblo. Los grandes conquistadores han llevado siempre en la boca el lenguaje patético de la virtud: en derredor suyo siempre tenían masas que se hallaban en estado de exaltación y sólo querían escuchar el más exaltado de los lenguajes. ¡Extraña locura la de los juicios morales! Cuando un hombre vive esa sensación de poder[514], se siente y se llama a sí mismo *bueno*: ¡mientras que aquellos sobre los que tiene que *descargar* su poder, lo sentirán y le llamarán *malo*![515]. — En la fábula de las edades de la humanidad pinta Hesíodo la época de los héroes homéricos dos veces, haciendo de una dos: vista por quienes se hallaron bajo la opresión férrea y terrible de esos hombres violentos y aventureros u oyeron hablar de ella a sus antepasados, resultaba *mala*: los descendientes, sin embargo, de esas estirpes caballerescas veneraban en ella un *buen* pasado, tiempos felices o casi felices. ¡No supo el poeta hacer otra cosa que la que hizo, — probablemente tenía a su alrededor oyentes de ambos tipos![516].

190.

La cultura[517] *alemana de antes*. — Cuando los alemanes comenzaron a suscitar interés en los demás pueblos de Europa — no hace mucho de ello — fue gracias a una cultura que ahora ya no poseen, de la que incluso se han deshecho con una pasión ciega, como si de una enfermedad se tratara: y no se les ocurrió nada mejor que sustituirla por el delirio político y nacionalista. De este modo, no cabe duda, han logrado suscitar en los demás pueblos un interés aún mucho mayor que el de antes, cuando era por su cultura: ¡pueden estar, pues, satisfechos! No hay que negar que entretanto dicha cultura alemana se ha burlado de los europeos; no se merecía tal interés ni que se la imitara de ese modo y se pusiera tanto empeño en apropiarse de ella. Si hoy día volvemos la mira-

---

mentos del último cuaderno de éstos (cfr. FP IV, 25 [1]), respuesta a la «gran política» de Bismarck, en la que probablemente esté pensando al escribir este parágrafo. Puede verse al respecto Y. Constantinidès, «Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde», en P. Wotling (ed.), *Lectures de Nietzsche*, París LGF, 2000, pp. 208-282; G. Portales, «Fragmentaria del nihilismo europeo y gran política», *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación de la política*, Santiago de Chile, Arcis, 2002, pp. 115-215.

[513] *Machtgefühl*: literalmente es «sensación o sentimiento de poder»; en castellano me parece, no obstante, más poderosa, y precisa, la frase de infinitivo: *sentir poder*.

[514] *im Gefühle der Macht ist*: literalmente, «está en la sensación de poder»; no es una construcción habitual, ésta con el verbo *sein*, «estar», lo que lleva a pensar que Nietzsche está buscando una formulación expresiva.

[515] Idea esta que constituirá el núcleo de *La genealogía de la moral* (cfr. en particular el tratado primero): cómo la moral se sustenta en la creación de un lenguaje particular que acaba imponiéndose.

[516] Cfr. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 140-173.

[517] *Bildung*: se trata de la «formación o educación» que da lugar a un «bagaje cultural», a una «cultura»; aquí incide claramente en este segundo aspecto.

da hacia Schiller, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling, leemos su correspondencia y nos adentramos en el gran círculo de sus seguidores: ¿qué es lo que tienen en común, qué es lo que nos afecta a nosotros, tal como somos hoy, tan pronto insoportables, tan pronto conmovedores y dignos de compasión? En primer lugar, el afán de resultar a cualquier precio moralmente *impresionados*; luego, el anhelo de universalidades mondas[518] y relucientes, acompañado del ánimo de querer-verlo-todo-más-bello (caracteres, pasiones, épocas, costumbres), — «bello», por desgracia, según un difuso mal gusto que, sin embargo, se jactaba de ser de origen griego. Se trata de un idealismo blando, bonachón, con destellos plateados, que lo que ante todo desea tener son gestos y voces que finjan nobleza, cosa tan pretenciosa como inofensiva, animada por la más cordial aversión hacia la «fría» y «seca» realidad, la anatomía, las pasiones absolutas, todo tipo de contención filosófica y escepticismo, pero sobre todo hacia el conocimiento de la naturaleza siempre que no se deje utilizar en pro de algún simbolismo religioso. Goethe, a su manera, observó este trajín de la cultura alemana: situado al margen, con ligero disgusto, callando, cada vez más reafirmado en su camino, que era mejor. Algo más tarde lo observó también Schopenhauer, — ante él se mostraba de nuevo mucho del mundo real y de lo diabólico del mundo, y habló de ello tanto con grosería como con entusiasmo: pues ¡lo diabólico tiene también su *belleza*! — ¿Y qué es lo que sedujo en el fondo a los extranjeros, que no llegaron a ver lo que Goethe y Schopenhauer habían observado, o simplemente prescindieron de ello? Fue ese brillo lánguido, esa enigmática luz de vía láctea que relucía en torno a esa cultura; al respecto se decía el extranjero: «Nos queda lejos, lejísimos, no llegamos hasta ahí con la vista y el oído, ni logramos entender ni disfrutar ni valorar; aun así, ¡podrían ser estrellas! ¿Será que los alemanes, sin que nadie se entere, han descubierto un rincón en el cielo y se han establecido allí? Habrá que procurar acercarse más a los alemanes.» Y se acercaron más a ellos: mientras los propios alemanes apenas poco después comenzaron a hacer todo lo posible por quitarse el brillo de vía láctea; sabían demasiado bien que no habían estado en el cielo, — ¡sino en una nube!

191.

¡Mejores personas![519]. — Me dicen que nuestro arte se dirige a las gentes ávidas, insaciables, indómitas, asqueadas, atormentadas del presente, ofreciéndoles, junto a la imagen de su desolación, una imagen de beatitud, de elevación y desprendimiento del mundo: de tal manera que por un momento olviden y puedan recuperar el aliento, quizá hasta vuelvan de ese olvido con impulso para huir y cambiar las cosas. ¡Pobres artistas, con un público así! ¡Con tales intenciones, medio de cura, medio de alienista! ¡Cuánto más feliz fue Corneille — «nuestro gran Corneille», como decía Madame de Sévigné, con ese tono que pone una mujer ante un gran *hombre*, — y cuán superior *su* público, al que él sabía beneficiar con escenas de virtudes caballerescas, deber estricto, generosa entrega y heroica contención de uno mismo! ¡De qué modo tan distinto amaban, él y ellos, la vida, no a partir de una «voluntad» ciega y caótica, de la que uno maldice porque no es capaz de matarla, sino como un lugar en el que son

[518] *knochenlos*: literalmente, «sin hueso», bien que en el sentido de «limpias»; por eso, «mondas».

[519] *Bessere Menschen!*: «personas» en el sentido más general y neutro de «individuos de la especie humana», «seres humanos».

posibles la grandeza y la humanidad juntas, y donde incluso la imposición más rigurosa de las formas, la sumisión a la arbitrariedad del Rey o de la Iglesia no logran reprimir ni el orgullo ni la caballerosidad ni la gracia ni el espíritu de cada particular, sino que se perciben más bien como *aliciente y acicate para oponerse* a la soberanía y la aristocracia de nacimiento, al poder del querer y de la pasión heredado!

192.

Desear para sí adversarios perfectos. — No se les puede negar a los franceses el haber sido el pueblo *más cristiano* de la Tierra: no en el sentido de que la fe de las masas haya sido en ellos mayor que en otros lugares, sino porque entre ellos ha habido personas concretas que han encarnado los ideales cristianos más difíciles, y no se han quedado en simples ideas, en el arranque o a medias. Ahí está Pascal, en ardor, espíritu y honestidad reunidos, el primero de todos los cristianos — ¡y téngase en cuenta lo que tenía que reunir! Ahí está Fénelon, expresión perfecta y fascinante de la *cultura eclesiástica* en toda su plenitud: un *aurea mediocritas* que uno en cuanto historiador estaría tentado de señalar como imposible, cuando se trata sólo de algo extraordinariamente difícil, de algo muy poco probable. Ahí está Madame de Guyon[520], entre sus iguales, los quietistas franceses: y todo lo que la elocuencia y el celo[521] del apóstol Pablo procuraron descubrir de la condición casi divina del cristiano, la más sublime, amorosa, calma y arrobadora, se hizo verdad en ella, deshaciéndose de la impertinencia judía que Pablo tiene frente a Dios, y todo ello gracias a una ingenuidad auténtica, femenina, delicada, elegante y muy francesa en la palabra y el ademán. Ahí está el fundador de los conventos trapenses[522], que ha dado al ideal cristiano del ascetismo su rigor extremo, y no en cuanto excepción entre los franceses, sino justamente siendo francés: pues hasta este momento sólo entre los franceses se ha mantenido fuerte como en casa su triste creación, y los ha seguido a la Alsacia[523] y hasta Argelia. No nos olvidemos de los hugonotes: no se había dado hasta ahora una unión más hermosa del espíritu belicoso y el laborioso, de las costumbres morales más delicadas y el rigor cristiano. Y en Port Royal floreció por última vez la gran erudición cristiana: y en Francia los grandes hombres entienden el florecer mejor que en ningún otro lugar. Lejos de ser superficial, un francés de los grandes siempre tiene, no obstante, su superficie, una piel natural para su contenido y su profundidad, — en tanto que la profundidad del gran alemán se halla en la mayoría de los casos escondida en una especie de cápsula retorcida, como un elixir que pretendiera protegerse de la luz y de las manos torpes gracias a una envoltura dura y extraña. — ¡Y ahora, adivínese por qué ese pueblo que es el tipo perfecto del cristianismo tenía que dar lugar

---

[520] Se trata de Jeanne Marie Bouvier de la Motte, conocida por su nombre de casada, Madame Guyon (1648-1717); mística inspiradora del quietismo francés, perseguida por la iglesia católica, que la juzgó y encarceló varias veces; dejó una vasta obra de carácter religioso, así como una conocida autobiografía.

[521] *Brunst*: «pasión salvaje», «ardor sexual de los animales» son dos de los significados que el término parece tener aquí.

[522] Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626-1700) introdujo en el monasterio de la Trapa (Orne, Baja Normandía) en 1664 una reforma cuya intención era volver a la estricta observancia de la regla de San Benito, relajada en exceso en algunos monasterios cistercienses; deriva de ella la orden de los trapenses (u *Ordo Cisterciensis Strictioris Observantiae*).

[523] Que en la época en que Nietzsche escribe esto era alemana.

también el tipo contrario perfecto, el del librepensador no cristiano! El librepensador francés siempre tuvo que luchar contra grandes hombres y no sólo contra dogmas y engendros sublimes, como los librepensadores de otros países.

193.

Esprit[524] *y moral.* — El alemán, que conoce el secreto de ser aburrido con ingenio, saber y cordialidad, y se ha acostumbrado a considerar moral el aburrimiento, — tiene miedo de que el *esprit* francés le saque los ojos a la moral — miedo y cierto gusto, como el pajarillo ante la serpiente de cascabel. De entre los alemanes conocidos probablemente ninguno haya tenido más *esprit* que *Hegel*, — pero, sin embargo, le tenía un miedo tan grande y tan alemán que fue éste el que dio forma a su peculiar mal estilo[525]. Cuya esencia consiste en tomar algo esencial, nuclear, y envolverlo y volver a envolverlo una y otra vez hasta que apenas puede verse, avergonzado y curioso, — como «miran las jovencitas a través del velo», para decirlo con palabras del viejo misógino Esquilo[526] —: ese algo esencial suele ser, no obstante, una ocurrencia ingeniosa, a menudo impertinente acerca de las cuestiones más sutiles, un engarce de palabras atrevido y fino, como corresponde a la *sociedad de pensadores*, guarnición para el plato de la ciencia[527], — mas con tales envoltorios se presenta ¡como si él mismo fuera ciencia abstrusa y el colmo del aburrimiento moral! Ahí tienen los alemanes una variante del *esprit* que ellos sí *se permiten* y disfrutan con tan alegre entusiasmo que a Schopenhauer, mucho más razonable él, le resultaba inconcebible[528], — se pasó toda su vida despotricando contra el espectáculo que los alemanes le ofrecían pero nunca logró entenderlo.

194.

La fatuidad de los maestros de moral. — El poco éxito que en general han tenido los maestros de moral tiene su explicación en el hecho de haber pretendido demasiado de una sola vez, es decir, de haber sido demasiado ambiciosos: pretendían muy alegremente dar preceptos *para todos*. Pero eso supone perderse en vaguedades y arengar a las fieras para que se conviertan en hombres: ¡no es de extrañar que las fieras se aburrieran! Habría que escoger círculos restringidos y buscar y promover la moral adecuada para ellos, así, por ejemplo, arengar a los lobos para que se conviertan en perros. Pero, sobre todo, el gran éxito le espera siempre a quien pretenda edu-

---

[524] *Esprit*, en francés: viene aquí a referirse en particular a la vivacidad del espíritu, a la agudeza y el ingenio.

[525] Es posible que aquí Nietzsche se esté dejando llevar por el dictamen de Schopenhauer, para quien Hegel habría llevado el método de la pseudofilosofía, inventado por Fichte, a «una auténtica charlatanería» (WWV II, p. 15).

[526] Figuran en *Agamenón*, vv. 1178-79; tomo la referencia de la edición de É. Blondel, *op. cit.*, p. 363, n. 64. La versión de J. Alcina Clota dice: «Mi profética voz, cual una novia, no mirará ya más entre sus velos»; es el comienzo del parlamento de Casandra en que anuncia que no hablará ya más por medio de enigmas, y a esto viene el «no mirar más entre los velos» (cito de Esquilo, *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 284).

[527] *Wissenschaft*: aquí y en la frase siguiente, «ciencia» en el amplio sentido de «saber» (…conviene recordar en estos tiempos).

[528] *Schopenhauer»s […] Verstand davor stille stand*: se trata de una frase hecha que significa «era inconcebible», aunque literalmente sea: «la razón de Schopenhauer ante eso se quedaba paralizada».

car no a todos ni a un círculo restringido, sino sólo a uno sin tener que mirar ni a izquierda ni a derecha. El siglo pasado supera al nuestro precisamente en que en él se encuentran muchos hombres educados en particular, junto a muchos educadores que encontraron en ello la *misión* de su vida — y con esa misión también la *dignidad*, ante sí mismos y ante toda la «buena sociedad».

195.

La así llamada «educación clásica». — Descubrir que nuestra vida está *consagrada* al conocimiento; que la desperdiciaríamos, ¡no!, que la habríamos desperdiciado si esa dedicación no nos protegiera de nosotros mismos; recitarse estos versos a menudo y con emoción:

> «¡Destino, a ti te *sigo*! ¡Y aunque no lo quisiera,
> *que* hacerlo *tendría*, aunque entre suspiros fuera!»[529].

— Y ahora, volviendo la vista atrás sobre el camino de la vida, ¡descubrir también que no hay modo de arreglar ya ciertas cosas: el haber despilfarrado la juventud, que nuestros educadores no aprovecharan aquellos años vehementes, sedientos y hambrientos de saber para llevarnos hasta el *conocimiento* de las cosas, sino para la llamada «formación clásica»! El haber despilfarrado la juventud, mientras se nos transmitía un saber pobre sobre los griegos y los romanos con tanta torpeza como saña, en contra del principio supremo de toda formación: ¡dar de comer sólo a *quien tenga hambre*! Al imponérsenos las matemáticas y la física a la fuerza, *en vez de* hacer que desesperáramos primero por nuestra ignorancia, y que nuestra vida cotidiana, nuestras actividades y todo lo que se daba de la mañana a la noche en casa, en el taller, en el cielo y en el paisaje se viera descompuesto en miles de problemas que nos torturarían, avergonzarían y exasperarían, — para hacerle ver así a nuestro deseo la *necesidad* inmediata de aprender matemáticas y mecánica, y transmitirnos entonces el primer *entusiasmo* científico por la coherencia absoluta de dicho saber! ¡Sólo con que nos hubiera enseñado a *respetar* esas ciencias, con que hubieran hecho que nos estremeciéramos siquiera una sola vez con las luchas y las derrotas y la vuelta a la lucha de los grandes, con el martirio que es la historia de la ciencia *rigurosa*...! En vez de eso, se nos inculcó cierto desprecio por las ciencias de verdad en favor de la historia, la «cultura formal»[530] y los «clásicos». ¡Y nos dejamos engañar con tanta facilidad! ¡Cultura formal! ¿No deberíamos haber señalado a los mejores profesores de instituto, y preguntar riendo: «¿Dónde está su cultura formal? Y si no la tienen, ¿cómo nos la van a enseñar?» ¡Y los «clásicos»! ¿Acaso aprendimos algo de aquello en lo que los antiguos educaban a los jóvenes? ¿Aprendimos a hablar como ellos, a escribir como ellos? ¿Practicamos con asiduidad el arte de la conversación, de la dialéctica? ¿Aprendimos a movernos con elegancia y majestuo-

---

[529] Se trata de dos versos del *Himno a Zeus* del estoico Cleantes, que aparecen citados, entre otros lugares, al final del *Enquiridión*, de Epicteto, obra que figuraba en la biblioteca personal de Nietzsche. BN, 214. (Es lo que nos dice la KGA, V/3, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 2003, p. 690; tanto E. Blondel como B. Smith entienden que son del propio Nietzsche: como tales figuran en la edición de bolsillo de las *Sämtliche Werke*: *Götzendämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Gedichte*, Stuttgart, Kröner, 1964, p. 506, con el título de *Epiktetischer Spruch* [Sentencia de Epicteto]).

[530] *Bildung*: aquí, «cultura», aunque antes lo haya vertido por «formación»; la amplitud del término hace inevitables dichas variantes.

sidad, a luchar, a lanzar, a combatir con los puños? ¿Aprendimos algo del ascetismo práctico de todos los filósofos griegos? ¿Se nos hizo ejercitar una sola de las virtudes de los antiguos, y de la manera como los antiguos las ejercitaban? ¿No faltó por completo en nuestra educación la más mínima reflexión acerca de la moral, y aún más cualquier crítica posible de ella, cualquier intento serio y valeroso de *vivir* en esta o en otra moral? ¿Se promovió en nosotros algún sentimiento, cualquiera, que los antiguos consideraran más elevado que los modernos? ¿Se nos enseñó cómo se dividía el día y la vida y cuáles eran las metas que para el espíritu antiguo estaban por encima de la vida? Las lenguas antiguas, ¿las aprendimos tal y como aprendemos las vivas, — esto es, para hablar, y hablarlas bien y con fluidez? ¡Por ningún lado un saber real, una capacidad nueva como resultado de años de esfuerzo! Sino ¡cierto conocimiento acerca de lo que antaño sabían y eran capaces de hacer los hombres! ¡Y menudo conocimiento! Nada tengo más claro cada año que pasa, y es que todo lo antiguo y lo griego, por más simple y conocido que pueda parecer, es muy difícil de entender, es más, apenas resulta accesible, y que esa facilidad con que se suele hablar de los antiguos es o bien frivolidad o bien petulancia, la tradicional petulancia de la irreflexión. Nos engaña el que las palabras y los conceptos sean semejantes: pero tras ellos se esconde una sensibilidad que a la sensibilidad moderna *debería resultar*le extraña, incomprensible o desagradable. ¡Y ésos son los lugares por que se deja corretear a los niños! ¡Basta, lo hicimos cuando éramos niños y nos entró una aversión a la antigüedad que casi nos dura de por vida, la aversión derivada de una confianza en apariencia excesiva! Pues la soberbia presunción de nuestros educadores clásicos, de creerse como quien dice *propietarios de los antiguos*, llega tan lejos que logran que su petulancia se desborde sobre los educandos, junto con la sospecha de que tal posesión no puede hacer feliz a nadie, sino que sólo sirve para los típicos dragones de biblioteca[531], honrados, pobres, un poco chiflados: «¡Que empollen su tesoro! ¡Acabará siendo digno de ellos!» — Con esta inconfesada intención de fondo se completó nuestra educación clásica. — ¡En nuestro caso esto ya no tiene remedio! Pero ¡no pensemos sólo en nosotros!

196.

Preguntas más personales por la verdad. — «¿Qué es realmente lo que *estoy haciendo*? Y ¿qué pretendo *yo* con ello?» — esa es la pregunta por la verdad que hoy en día con la formación que tenemos no se enseña y, por lo tanto, no se hace, no hay tiempo para hacerla. En cambio, para hablar con los niños de tonterías y no de la verdad, para echar piropos a las mujeres que luego serán madres y no hablar de la verdad, para hablar con los jóvenes de su futuro y sus placeres y no de la verdad, para eso ¡siempre hay tiempo y ganas! — Mas ¡qué son setenta años! — Pasan corriendo y pronto terminan; ¡importa tan poco que la ola sepa a dónde va! Sí, es posible que sea de sabios el *no saberlo*. — «Conforme: pero no es para enorgullecerse el no haber *preguntado* por ello ni una sola vez; la formación que recibimos no hace a los hombres orgullosos»[532]. — ¡Tanto mejor! — «¿De verdad?»

---

[531] Podría haber aquí una referencia al *Anillo del nibelungo*, la tetralogía operística de R. Wagner, en que aparece un gigante, llamado Fafner, que roba el oro del nibelungo Alberich (*El oro del Rin*) y, convertido en dragón, avaricioso lo custodia, hasta que Sigfrido lo mata (*Sigfrido*).

[532] *macht... stolz*: Nietzsche está jugando con el doble sentido de «estar satisfecho (de algo)» y «ser soberbio».

197.

La hostilidad de los alemanes para con la Ilustración[533]. — Echemos una ojeada a la aportación que los alemanes de la primera mitad de este siglo han hecho con su trabajo intelectual a la cultura general, comenzando por los filósofos: los filósofos han retrocedido al nivel primero y más antiguo de la especulación, pues, en vez de buscar explicaciones, se han conformado con los conceptos, igual que los pensadores de épocas soñadoras y fantásticas[534], — volviendo a dar vida a una filosofía de carácter precientífico. Segundo, los historiadores y los románticos alemanes[535]: su ocupación general ha consistido en glorificar los sentimientos primitivos del pasado, y en particular el cristianismo, el alma del pueblo, las leyendas y la lengua del pueblo, la Edad Media, el ascetismo oriental, el hinduismo. Tercero, los naturalistas: contra el espíritu de Voltaire y de Newton, pretendían, al igual que Goethe o Schopenhauer, restablecer la idea de una naturaleza divinizada o demonizada dotada de significación ética y simbólica absoluta. La tendencia principal de los alemanes ha sido enfrentarse a la Ilustración, y a la revolución social, que, burdamente entendida, se consideraba consecuencia de aquella: la piedad para con todo lo que aún subsistía pretendió convertirse en piedad para con todo lo que alguna vez hubo existido, sólo para que corazón e intelecto volvieran a estar *completos* y no quedara sitio en el futuro para ningún objetivo nuevo. En lugar del culto a la razón se instituyó el culto al sentimiento, y los músicos alemanes, artistas de lo invisible, lo soñado, lo fabuloso, lo anhelado, trabajaron en la construcción del nuevo templo con mayor éxito que los artistas de la palabra y del pensamiento. Aun reconociendo que se ha dicho y se ha estudiado un sinnúmero de cosas concretas que son positivas, y que desde entonces algunas cosas se juzgan de manera más justa que antes: del conjunto hay que decir, no obstante, que no constituye *un riesgo general nada pequeño* el hecho de, bajo la apariencia de estar logrando un conocimiento pleno y definitivo del pasado, rebajar el conocimiento poniéndolo por debajo del sentimiento, y — por decirlo con palabras de Kant, quien caracterizaba así su propia intención — «hacer sitio a la fe, señalando los límites del saber»[536]. ¡Volvamos a respirar aire fresco: la hora del peligro ha pasado! Y cosa extraña: justo los espíritus que con tanta elocuencia habían conjurado los alemanes han sido a la larga los más perjudiciales para las intenciones de quienes los conjuraban, — la historia, la comprensión del origen y el desarrollo, la empatía con el pasado, la pasión reciente por el sentimiento y el conocimiento, tras haber parecido durante al-

---

[533] Es este un asunto que reaparecerá unas cuantas veces más en los años siguientes; por ej., en los últimos parágrafos del libro II de FW (1882; KSA III 453-462) o en el §357 del libro V (1887; KSA III 597-602); en 1886 en el § 11 de JGB, donde critica la «filosofía alemana», poniéndola entre comillas, por su afición, desde Kant, a buscar, *finden* (o a inventar, *erfinden*) facultades (KSA V 24-26); en la famosa sentencia de la GD, de 1888: «"Espíritu alemán": desde hace dieciocho años [1870: la guerra franco-prusiana, origen de la creación del Imperio Alemán] una *contradictio in adjecto*» (KSA VI 62).

[534] *träumerisch*: lo desdoblo en «soñadoras y fantásticas».

[535] Cfr. M 159; también FW 370, KSA III 619-622.

[536] *dem Glauben…*: «a la fe» o «a la creencia»; se trata de una cita aproximada de la famosa aclaración de Kant hecha en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B XXX = AA III, p. 19), realmente sacada un tanto de contexto, pues lo que Kant está diciendo es que niega a la metafísica dogmática la posibilidad de *saber* acerca de «Dios, la libertad y la inmortalidad»: «Tuve, pues, que suprimir el saber [el de la metafísica dogmática] para dejar sitio a la creencia»; cito de la versión de P. Ribas, *op. cit.*, p. 27.

gún tiempo ayudantes del espíritu oscurantista, entusiasta y retrógrado, han adquirido de pronto otra condición y vuelan ahora alejándose con alas veloces de sus viejos conjurados, convertidos en genios nuevos y más fuertes de *esa misma Ilustración* contra la que se habían conjurado. Esa Ilustración es la que ahora debemos continuar[537] — olvidándonos de que haya habido una «gran revolución» y luego una «gran reacción» contra ella, es más, de que sigue habiéndolas: en realidad, si las comparamos con el flujo verdaderamente grande que nos arrastra y que *nosotros* queremos que nos arrastre[538], ¡no son sino el vaivén de unas olas!

198.

Dar categoría a su país. — Tener muchas y grandes experiencias interiores, y atenderlas y entenderlas con el ojo del espíritu, — eso es lo que hace a los hombres de cultura que dan *categoría* a su país. En Francia y en Italia es el aristócrata el que lo hace; en Alemania, donde hasta ahora el aristócrata ha formado parte de los pobres de espíritu (quizá no por mucho tiempo), eran los clérigos, los maestros y sus descendientes.

199.

Nosotros somos más distinguidos[539]. — Lealtad, generosidad, el pundonor de la buena fama: las tres reunidas en una manera de ser — eso es lo que llamamos *aristocrático, distinguido, noble*, y en eso superamos a los griegos. Y aunque notamos que el aprecio por los que antes eran los objetos de dichas virtudes ha disminuido (y con razón), no queremos renunciar a ello, sino asignarles con mucho cuidado nuevos objetos a esas pulsiones heredadas tan exquisitas. — Para que se entienda que el modo de ser de los griegos más distinguidos se consideraría poco decente en medio de esa distinción aún caballeresca y feudal que es la nuestra[540], recuérdese aquella frase de consuelo que Odiseo tenía en la boca en situaciones penosas: «¡Aguanta, corazón mío, que ya has soportado cosas mucho peores!»[541]. Y como ejemplo práctico del modelo mítico, la historia de aquel oficial ateniense que, amenazado con el bastón por otro oficial delante de todo el estado mayor, se sacudió la afrenta diciendo: «¡Golpéame, pero no dejes de escucharme!» (Esto lo hizo Temístocles[542], el polifacético Odiseo de la época clásica, que era precisamente el hombre que en esos momentos penosos diría a su «corazón» aquel verso de apuro y de consuelo.) A los griegos les quedaba muy lejos eso de tomarse por una ofensa la vida y la muerte tan a la ligera como nosotros hacemos, bajo la influencia del espíritu de aventuras y el afán de sa-

---

537 Al respecto puede verse el artículo así titulado de G. Wohlfart, «"Die Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen [...]"», en R. Reschke, *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Berlín, Akademie Verlag, 2004, pp. 123-132.

538 *in welcher* wir *treiben*: puede entenderse de manera pasiva y también activa; de ahí la precisión de Nietzsche: «nos arrastra y queremos que nos arrastre», puesto que, el significado activo: *en él nos movemos y queremos movernos*.

539 *vornehm*: puede ser «noble, aristocrático, de alcurnia», pero también (con independencia de la extracción social) «distinguido, de calidad»; me parece que es a esto a lo que apunta Nietzsche, y a veces lo hará incluso cuando emplee términos cuyo significado sea estrictamente el de «aristocrático» o «noble».

540 Cfr. Schopenhauer, PP I, «Aphorismen zur Lebensweisheit», pp. 398, 400 s.

541 Cfr. Horacio, *Odisea*, XX, v. 18.

542 Cfr. Plutarco, *Vidas paralelas*, «Temístocles», 11.

crificio heredado de tiempos caballerescos; o el buscar ocasiones en que jugarse ambas de manera honrosa, como hacemos nosotros en los duelos; o el valorar la conservación del buen nombre (el honor) más que el logro del mal nombre, cuando este va asociado a la fama y el sentimiento de poder; o el ser fiel a los prejuicios y los dogmas de fe de la clase social, cuando éstos podrían impedir que uno se convierta en un tirano. Pues éste es el secreto innoble de todo buen aristócrata griego: considera en pie de igualdad a todos los miembros de su clase por puros celos, pero está en todo momento dispuesto a saltar como un tigre sobre su presa, la tiranía: ¡qué va a importarle entonces mentir, asesinar, traicionar, vender la patria! Para un hombre así la justicia resultaba algo tremendamente difícil, se tenía por algo casi increíble; «el justo» — sonaba entre los griegos como «el santo» entre los cristianos. Por eso, cuando Sócrates dijo que «el virtuoso es el más feliz»[543], no podían dar crédito a sus oídos, pensando que lo que habían oído era un absurdo. Pues la imagen que «el más feliz» convocaba en todos los hombres de origen distinguido era la de la absoluta falta de escrúpulos y la perversidad diabólica del tirano, que sacrificaba todo y a todos en aras de sus juergas y sus placeres. Entre hombres que fantaseaban en secreto con una dicha tal el respeto al Estado nunca podía estar implantado de modo lo bastante profundo, — pero yo creo que cuando el ansia de poder no es tan devastadora y ciega como lo era entre los griegos distinguidos, tampoco hace falta ya esa idolatrización del concepto de Estado con la que entonces se ponía freno a dicha ansia.

200.

Soportar la pobreza. — La gran ventaja de tener un origen aristocrático[544] es que permite soportar mejor la pobreza.

201.

El porvenir de la aristocracia. — En los ademanes de la gente distinguida[545] se deja ver que la conciencia del poder no deja en ningún momento de jugar su apasionante juego. Así, quien es de costumbres aristocráticas, sea hombre o mujer, no se deja caer en un sillón con aspecto de estar agotado, evita apoyar la espalda, por ejemplo, en el tren, donde todo el mundo se pone cómodo, parece no cansarse nunca aun cuando lleve horas de pie en la corte, no arregla su casa pensando en la comodidad, sino con espaciosidad y dignidad, como para acoger a seres más grandes (y más longevos), responde a las palabras provocativas con serenidad y claridad intelectual, y no como si estuviera asustado, aplastado, humillado y sin aliento, a la manera del plebeyo. Así como sabe guardar la apariencia de tener en todo momento una gran fuerza física, así también desea, incluso en situaciones penosas, gracias a su buen humor[546] y una amabilidad permanentes mantener viva la impresión de que su alma y su espíritu están a la altura de cualesquiera peligros y sorpresas. La cultura de la distinción

[543] Cfr. Platón, *Gorgias*, 478 d: «… el más feliz es el que no tiene maldad en el alma»; cito de *Diálogos II*, tr. de J. Calonge, Madrid, Gredos, 2000, p. 73.

[544] *adelig*: aquí se trata de «aristocrático» en sentido estricto.

[545] *der vornehmen Welt*: «el mundo elegante», «el gran mundo»; cfr. la nota correspondiente de M 199.

[546] *Heiterkeit*: se traduce en ocasiones por «jovialidad» y «serenidad», pero significa también «el contento, la alegría, el buen humor» y aun «las risas».

puede parecerse en lo que hace a las pasiones al jinete que siente placer haciendo trotar a paso español a un animal orgulloso y apasionado — imaginémonos la época de Luis XIV — o al jinete que nota bajo sí a su caballo lanzado como una fuerza de la naturaleza, justo a punto caballo y jinete de perder la cabeza, mas gozando del placer de seguir teniéndola en su sitio: en ambos casos esa *cultura* distinguida respira poder, y si muy a menudo sus costumbres sólo demandan un sentimiento de poder aparente, de esa manera, sin embargo, gracias a la impresión que dicho juego produce en los no distinguidos y al espectáculo de dicha impresión, no deja de crecer el sentimiento real de superioridad. — Esa felicidad indiscutible de la cultura de la distinción, basada en el sentimiento de superioridad, comienza ahora a ascender a un nivel aún superior, ya que a partir de ahora, gracias a todos los espíritus libres, le estará permitido y ya no le resultará deshonroso a quien haya nacido y haya sido educado como aristócrata penetrar en la orden del conocimiento y recibir en ella órdenes más intelectuales[547], aprender servicios de caballero[548] más elevados que nunca, y alzar la mirada hacia el ideal de la *sabiduría triunfante* que ninguna otra época como la que ahora mismo está punto de comenzar se había permitido poner ante sí con tan buena conciencia. Y para finalizar: ¿a qué va a dedicarse de ahora en adelante la aristocracia si cada día parece ser más *indecoroso* ocuparse de política? — —

202.

Sobre el cuidado de la salud. — Apenas se ha comenzado a reflexionar acerca de la fisiología del criminal y, sin embargo, se tiene ya la evidencia incontestable de que entre criminales y enfermos mentales no hay diferencia esencial: siempre que se *crea* que la manera de pensar moral *ordinaria* sea la manera de pensar propia de la *salud mental*. No hay creencia, empero, que goce ahora de tanto crédito como ésta, así que no hay por qué asustarse a la hora de sacar conclusiones y tratar al criminal como si fuera un enfermo mental: sobre todo, no con conmiseración y desdén, sino con la discreción[549] y la buena voluntad de un médico. Lo que necesita es un cambio de aires, la compañía de otros, desaparecer por un tiempo, tal vez estar solo o una nueva ocupación — ¡conforme! Quizá vea él mismo el beneficio de vivir una temporada recluido para así protegerse de sí mismo y de alguna pulsión que le hostiga y le tiraniza, — ¡perfecto! Debe presentársele de manera clara la posibilidad y los medios para que se cure (erradique, reforme o sublime esa pulsión), así como, en los casos peores, lo poco probable de dicha curación; y ofrecérsele al criminal incurable que haya llegado a sentir horror de sí mismo la oportunidad de suicidarse. Reservando ésta como último recurso de alivio: no hay que escatimar esfuerzo alguno para devolver al criminal ante todo el ánimo y la libertad de espíritu; hay que limpiar de su conciencia los remordimientos, como si fueran algo sucio, y aconsejarle cómo compensar y sobrepujar el daño hecho a uno haciendo el bien a otro o incluso a la sociedad. ¡Todo ello con sumo tacto! Y principalmente en el anonimato o con nombre nuevo y frecuentes cambios de domicilio para que su reputación sin tacha y su vida futura corran el menor riesgo posible. Es verdad que todavía hoy en día quien ha sufrido algún daño, con

[547] *geistigere Weihen*: modifica aquí Nietzsche la expresión *geistliche Weihen [zu holen]*, «ordenarse o [recibir] órdenes sagradas».

[548] O de jinete…: *Ritterdienste*.

[549] *Klugheit*: valdrían también «inteligencia» o «sensatez».

total independencia de si se puede reparar o no dicho daño, desea tomarse *venganza* y para ello se dirige a los tribunales, — y es esto lo que hace que siga manteniéndose ese horrible sistema penal que es el nuestro, con su balanza de tendero y su *pretensión de equilibrar la culpa con el castigo*: ¿es que no es posible dejar esto atrás? ¡Cómo se aligeraría el sentimiento general de la vida si junto con la creencia en la culpa pudiéramos liberarnos del atávico instinto de venganza y viéramos como una muestra de la delicada sabiduría de quien es dichoso, como hace el cristianismo, el bendecir a los enemigos y el *hacer el bien* a quien nos haya agraviado! ¡Acabemos con la noción de *pecado* — y luego con la de *castigo*! ¡Que esos monstruos proscritos vivan en adelante donde quieran pero no entre hombres, suponiendo que quieran seguir viviendo y no hayan sucumbido de asco a sí mismos! — Entretanto habrá que pensar que los perjuicios que la sociedad y los particulares sufren por causa de los criminales son del mismo tipo que los que se sufren por causa de los enfermos: los enfermos transmiten preocupación, malestar, no producen nada, consumen de las ganancias de otros, necesitan cuidadores, médicos, mantenimiento y viven a expensas del tiempo y las energías de los sanos. Así y todo, se calificaría de inhumano a quien por ello pretendiera *vengarse* de los enfermos. En otros tiempos, desde luego, se hacía; en estadios primitivos de la cultura e incluso ahora en ciertos pueblos salvajes se trata de hecho al enfermo como a un criminal, por considerársele un peligro para la comunidad y ser morada de algún ser demoníaco que a consecuencia de alguna culpa suya se le ha metido en el cuerpo, — lo que significa que ¡todo enfermo es culpable! Y nosotros — ¿no tendríamos que estar ya maduros para ver las cosas de manera opuesta?, ¿no deberíamos ser capaces de decir que todo «culpable» es un enfermo? — No, aún no ha llegado la hora. Todavía faltan sobre todo los médicos para quienes lo que hasta ahora se ha llamado moral práctica haya pasado a ser parte de su arte y su ciencia de la curación; en general todavía falta el interés y las ganas por estas cosas que acaso un día no resulte muy diferente del entusiasmo y la intensidad[550] de las exaltaciones religiosas de antes; todavía carecen las iglesias de cuidadores de la salud; todavía la enseñanza del cuerpo y de la dieta no figura entre las materias obligatorias de escuelas primarias y secundarias; todavía no hay asociaciones de personas que se hayan comprometido a renunciar a los tribunales y a castigar y vengarse de los malhechores; no ha habido todavía ningún pensador que haya tenido el valor de medir la salud de una sociedad y de los particulares según el número de parásitos que pueda soportar, ni se ha visto ningún fundador de Estados que haya dirigido el arado[551] del espíritu a palabras generosas y caritativas: «si queréis cultivar la tierra, hacedlo con el arado: así aprovecharán el ave y el lobo que tras él van, — *y todas las criaturas se beneficiarán*»[552].

---

[550] *dem Sturm und Drang*: se vale aquí Nietzsche de la expresión que dio nombre al movimiento literario (y artístico), previo al romanticismo, que en respuesta al neoclasicismo ilustrado nació en Alemania alrededor de 1770, inspirado por Hamann y Herder, y cuya obra más representativa sería el *Werther* de Goethe.

[551] *die Pflugschar*: «el hierro del arado»; era el nombre que en un principio iba a tener *Aurora* (cfr. la «Introducción»).

[552] Se trata de los versos 544-550 de *Meier Helmbrecht*, obra de Wernher der Gartenaere, de finales del siglo XIII, citados por L. Uhland, *Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder mit Abhandlung und Anmerkungen* [Antiguas canciones populares alemanas. Tratado y anotaciones], Stuttgart, Cotta, 1866, t. II, p. 72. Ya en 1869 anota Nietzsche al respecto que se trata de «la más bella expresión alemana con que definir al hombre de honor», FP I, 1 [30]. Vuelve a recoger la cita en septiembre de 1876, FP II, 2.ª, 18 [1]: se trata de una epopeya popular de corte realista cuyo héroe, Meier

203.

Contra la mala dieta. — ¡Qué asco[553] las comidas que hace ahora la gente, tanto en los restaurantes como allí donde vive la clase acomodada de la sociedad! Aun cuando los reunidos sean respetados eruditos, la mesa la surte la misma costumbre que surte la mesa de los banqueros: siguiendo las normas del «que haya de todo» y «de todo, demasiado», — de lo que se sigue que los platos se preparen pensando en producir buen efecto y no en los efectos que vayan a producir, y hacen falta bebidas excitantes que ayuden a remover la pesadez de estómago y de cabeza. ¡Qué asco la vida desordenada y la hipersensibilidad que por fuerza serán la consecuencia general de todo esto! ¡Y los sueños que les asaltarán! ¡Y el arte y los libros que ocuparán la sobremesa de tales comilonas! Y hagan lo que hagan: ¡en su hacer regirá la pimienta y la contradicción o el hastío del mundo! (Las clases pudientes de Inglaterra necesitan del cristianismo para poder aguantar las indigestiones y los dolores de cabeza.) Por último, para hablar de lo divertido del asunto y no sólo de lo repugnante: esa gente no tiene nada de gourmet; nuestro siglo y el ajetreo que le es propio tienen más poder sobre sus miembros que el propio estómago: ¿a qué vienen, entonces, esas comilonas? — ¡*Representan*! ¡Pero ¿qué?, por todos los santos! ¿El estatus social? — No, el dinero: ¡ya no se tiene estatus! ¡Se es «individuo»! Mas el dinero es poder, fama, dignidad, supremacía, influencia; ¡el dinero, según cuánto se tenga, es lo que ahora configura el prejuicio, pequeño o grande, a favor de un hombre! Nadie quiere ocultarlo, nadie quiere ponerlo sobre la mesa; por eso ha de tener un representante que sí se pueda poner sobre la mesa: ¡y ahí están nuestras comilonas!

204.

Dánae y el dios de oro[554]. — ¿De dónde esa exagerada impaciencia que lleva hoy en día a los hombres a delinquir, en condiciones que harían entender mejor la tendencia contraria? Pues, si uno utiliza pesas falsas, el otro incendia su casa tras haberla asegurado por una buena cantidad, un tercero participa en la falsificación de dinero; cuando tres cuartas partes de la buena sociedad se dedica al fraude permitido y tiene que arrastrar la mala conciencia de jugar en la Bolsa y de especular: ¿qué es lo que les mueve? No es una necesidad verdadera, no les va tan mal, seguramente comen y beben con despreocupación, — sino que lo que les empuja día y noche es una impaciencia terrible por que el dinero vaya acumulándose demasiado lentamente y un deseo y un amor igualmente terribles por ese dinero acumulado. Mas lo que en ese amor y en esa impaciencia se manifiesta es el fanatismo del *ansia de poder*, que antes se encendía con la creencia de estar en posesión de la verdad y que llevaba nombres tan hermosos que, en vista de ello, uno se podía permitir ser inhumano con buena conciencia (quemar judíos, herejes y buenos libros o exterminar por entero culturas su-

---

Helmbrecht, hijo de campesinos, cansado de las penurias de la vida rústica, se convierte en bandido y termina ahorcado.

553 *Pfui*: se trata de una interjección equivalente a nuestro *¡pfff...!*, expresión de asco o de repugnancia, sólo que funciona a manera de adjetivo o adverbio; de ahí nuestra versión.

554 Advertido por un oráculo, Acrisio, rey de Argos, para que no tuviera descendencia, encerró a su hija en una torre de bronce; Zeus, convertido en lluvia dorada, penetró en ella y engendró a Perseo, el cual, como había advertido el oráculo, a la larga acabaría matando a su abuelo. Conviene saber que *Danáe* significa «sedienta» en griego.

periores como las de Méjico y Perú). Han cambiado los recursos del ansia de poder, pero sigue encendido el mismo volcán, la impaciencia y el amor desmedido exigen su sacrificio: y lo que antes se hacía «por el amor de Dios» se hace hoy día por el amor del dinero, es decir, por lo que *ahora* proporciona el máximo sentimiento de poder y buena conciencia.

205.

Acerca del pueblo de Israel. — Entre los espectáculos a que el próximo siglo nos invita está la decisión sobre el destino de los judíos europeos. Que ellos ya han lanzado los dados, que han atravesado el Rubicón, es algo que resulta palpable: sólo les queda o hacerse los amos de Europa o abandonar Europa, como hace mucho tiempo tuvieron que abandonar Egipto, donde se habían visto ante una alternativa semejante. En Europa, sin embargo, han pasado por una escuela de dieciocho siglos, algo que ningún otro pueblo puede decir, y de tal manera que las experiencias de esa época terrible de entrenamiento no sólo ha favorecido a la comunidad sino tanto más a los particulares. Fruto de ello son las extraordinarias reservas anímicas y espirituales de que disponen los judíos de hoy en día; en caso de necesidad, para escapar de una situación de verdad apurada, son entre los europeos los que menos recurren a la bebida o al suicidio, — los recursos más fáciles de quien está peor dotado. Todo judío dispone en la historia de sus padres o de sus abuelos de un pozo sin fondo de ejemplos de gran frialdad en el juicio y de perseverancia en las situaciones más terribles, de cómo superar y aprovechar de la mejor manera la desgracia y el azar; la valentía que esconden so capa del más vil servilismo, el heroísmo que hay en el *spernere se sperni*[555] exceden en mucho las virtudes de cualquier santo. Se ha pretendido hacerlos despreciables tratándolos con desprecio durante dos mil años y negándoles el acceso a todos los honores y todo lo que fuera honorable, hundiéndolos en cambio lo más bajo posible, relegados a los oficios más sórdidos, — y la verdad es que sometidos a tal procedimiento más limpios no se han vuelto. Pero ¿despreciables? Jamás han dejado de considerarse llamados a los más altos designios ni tampoco han dejado de adornarles las virtudes de los que sufren. El modo como honran a sus padres y a sus hijos, lo sensato de sus matrimonios y de las leyes matrimoniales los distingue entre todos los europeos. Han sabido, además, lograr incluso de los oficios que se les dejaron (o a los que se les entregó) un sentimiento de poder y de venganza eterna; hay que decir en disculpa incluso de su carácter usurero que sin esa tortura ocasional, agradable y provechosa de aquellos que los despreciaban difícilmente hubiera soportado respetarse durante tanto tiempo. Pues el respeto que sentimos por nosotros mismos está vinculado al hecho de poder tomarnos el desquite, sea en lo bueno, sea en lo malo. Al mismo tiempo no llevan demasiado lejos su venganza: pues todos ellos poseen la liberalidad, también de espíritu, en la que el continuo cambio de emplazamiento, de clima, de costumbres en el entorno y de opresores educa a los hombres, son los que poseen con mucho la más amplia experiencia en el trato humano de todo tipo, e incluso en la pasión practican la prudencia que tal experiencia da. Están tan seguros de su agilidad intelectual y de su ingenio que jamás tienen necesidad, ni siquiera en las situaciones más difíciles, de ganarse el pan por medio del esfuerzo físico, en trabajo rudos, de cargadores o como siervos en el campo. En sus maneras aún se nota que nunca se les

[555] Cfr. la nota correspondiente en M 56.

han inculcado en el alma sentimientos de nobleza caballeresca ni han envuelto sus cuerpos bellas armas: en ellos alterna cierta impertinencia con una sumisión a menudo tierna, casi siempre embarazosa. Mas ahora, cuando año tras año van emparentando cada vez más de manera imparable con la mejor aristocracia de Europa, pronto habrán logrado una buena herencia de maneras tanto intelectuales como físicas: de tal modo que en cien años resultarán lo suficientemente nobles y distinguidos[556] como para, siendo los señores, no *avergonzar* a los que estén a ellos sometidos. ¡Y eso es lo que importa! ¡Por eso todavía es pronto para que se tome una decisión en el asunto que les concierne! Saben mejor que nadie que para ellos el conquistar Europa o el ejercer algún tipo de violencia es algo impensable: pero que, sin embargo, en algún momento Europa caerá como fruta ya madura y sólo tendrán que alargar ligeramente la mano. Entretanto lo que les conviene hacer es distinguirse en todos los terrenos en que puede uno distinguirse en Europa y figurar entre los primeros: hasta que sean ellos mismos quienes decidan qué es lo que va a distinguir y lo que no. Entonces se les considerará inventores y descubridores de nuevas vías para los europeos, y ya no herirán su pudor. Y todo ese cúmulo importante de vestigios que constituye la historia judía para cada una de las familias judías, ese acervo de pasiones, virtudes, decisiones, renuncias, luchas y triunfos de todo tipo — ¡en qué ha de desembocar, sino en grandes intelectuales y en grandes obras! Entonces, cuando los judíos puedan mostrar como obra suya piedras preciosas y vasos dorados que los pueblos europeos que tienen una experiencia más breve y menos profunda son y han sido incapaces de producir, cuando Israel haya convertido su venganza eterna en la eterna bendición de Europa: ¡entonces llegará ese séptimo día en que el viejo Dios de los judíos podrá *regocijarse* consigo mismo, con su creación y con el pueblo elegido, — y todos, todos nosotros nos regocijaremos con él![557].

206.

La clase imposible[558]. — ¡Pobre, contento e independiente! — son cosas que se pueden dar juntas; ¡pobre, contento y esclavo! — también es posible, — y no sabría decirles nada mejor a los trabajadores esclavos de la fábrica: ¡dando por supuesto que no vivan como una *afrenta* el ser *utilizados*, tal como sucede, a modo de piezas de una máquina, como quien dice, de tapagujeros de la inventiva humana! ¡Qué vergüenza creer que con un salario mayor se vaya a compensar lo *esencial* de su miseria, esa servidumbre impersonal! ¡Y que se dejen convencer de que potenciando la impersonalidad dentro del mecanismo maquinal de una sociedad nueva la afrenta de la esclavitud se convertirá en una virtud! ¡Qué vergüenza tener un precio a cambio del cual

---

556 *vornehm*: lo desdoblo en «nobles y distinguidos».

557 Este parágrafo es un buen ejemplo de lo que Nietzsche pensaba de los judíos, del pueblo judío; como se puede apreciar, nada que ver con el a veces supuesto antisemitismo que aún se le atribuye. Cosa distinta es que vea en la tradición judía una de las fuentes del resentimiento (cfr. JGB 195, KSA V 116 s.), lo que no empece para que sus referencias sean siempre bien matizadas y, tantas veces, admirativas; cfr., por ej., FW 348: «no es poco el agradecimiento que Europa le debe a los judíos; [...] han enseñado a distinguir de modo más sutil, a inferir de modo más preciso, a escribir de modo más claro y más nítido: su tarea ha sido siempre la de conducir un pueblo "a la *raison*"» (KSA III 584 s.); JGB 250 y 251, KSA V 192-195. Al respecto es recomendable el magnífico estudio de Y. Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*, University Park, Pennsylvania State UP, 1998.

558 *Der unmögliche Stand*: también «la situación imposible».

se deja de ser persona para pasar a ser tornillo! ¿Sois cómplices de la actual locura de las naciones, que lo que quieren sobre todo es producir y enriquecerse lo máximo posible? Lo vuestro sería hacerles ver la contrapartida: ¡cómo para lograr ese objetivo exterior y superficial se derrochan grandes cantidades de valor *interior*! Mas *¿dónde* está vuestro valor interior si ya no sabéis lo que significa respirar en libertad, ni tenéis el más mínimo poder sobre vosotros mismos, y os soléis hartar tan a menudo de vosotros mismos como de una bebida rancia; si prestáis oídos al periódico y miráis de reojo al vecino rico, y el rápido ascenso y caída del poder, el dinero y las opiniones os vuelve codiciosos; cuando ya no creéis en la filosofía, que va vestida de harapos, ni en la generosidad de quienes nada necesitan; cuando la pobreza, la renuncia a un oficio y al matrimonio libremente elegidas e idílicas, que tan bien sentarían a los más espirituales de entre vosotros, son ya para vosotros motivo de irrisión? Por el contrario, en todo momento os llena los oídos la flauta de los cazarratas socialistas, que pretenden encelaros con absurdas expectativas, que os ordenan estar *preparados* y sólo eso, preparados de hoy para mañana, para que así estéis a la espera de algo que viene de fuera y por lo demás viváis como siempre habéis vivido, — ¿hasta que esa espera traiga el hambre y la sed, la fiebre y la locura, y por fin amanezca el día de la *bestia triumphans* en todo su esplendor? — Ante esto cada uno podría pensar entre sí: «mejor emigrar, intentar ser *señor* en parajes que sean vírgenes y estén limpios, sobre todo, dueño de uno mismo[559]; cambiar de lugar en cuanto se vea algún indicio de esclavitud; no evitar la aventura ni la guerra y estar dispuesto para, en el peor de los casos, morir: cualquier cosa antes que esta servidumbre tan indecente, antes que este ir agriándose y envenenándose dedicándose a conspirar!» Ésta sería la actitud adecuada: los trabajadores europeos deberían presentarse *en cuanto clase* como una imposibilidad de lo humano, y no simplemente, como suele suceder, como una institución resistente e inoportuna; deberían iniciar en la colmena europea una época de gran dispersión, algo como nunca se había vivido hasta ahora, y por medio de ese acto de desprendimiento de gran estilo protestar contra la máquina, el capital y la alternativa que actualmente les acucia, *tener que* ser o esclavos del Estado o esclavos de un partido revolucionario.¡Ojalá se librara Europa de una cuarte parte de sus habitantes! ¡Ella y ellos se sentirían aliviados! Luego, cuando estén lejos, en lo que hagan las caravanas de colonizadores dispersos se reconocerá cuánto buen juicio y cuánta ecuanimidad, cuánta sana desconfianza ha transmitido la madre Europa a sus hijos, — a esos hijos que ya no podían aguantar junto a ella, esa vieja chocha, y corrían el riesgo de acabar como ella, huraños, irritables y viciosos. Con esos trabajadores las virtudes de Europa verán mundo fuera de Europa; y lo que estando en casa comienza a degenerar en un peligroso descontento y la tendencia a delinquir, adquirirá fuera una naturalidad indómita y hermosa y será considerado heroísmo. — ¡Y así volvería a respirarse por fin un aire más puro en la vieja Europa, en la actualidad demasiado poblada y encerrada en sí misma! ¡Ojalá escaseen algún día las «fuerzas productivas»! ¡Quizá sirva para darnos cuenta de que hay muchas necesidades a las que nos hemos acostumbrado sólo porque eran fáciles de satisfacer, — y se desaprendan algunas! Quizá también haya que traer *chinos*: y éstos traerían consigo su manera de pensar y de vivir, que es muy adecuada para hormigas hacendosas. Sí, en conjunto podrían aportar a la sangre europea, inquieta y extenuada, algo de la calma y serenidad asiáticas y — lo que seguramente más falta le hace — de su *estabilidad*.

---

[559] Aunque traducido por «señor» y «dueño», se trata de un único término: *Herr*.

207[560].

La actitud de los alemanes para con la moral. — Un alemán es capaz de hacer grandes cosas, pero es improbable que las haga: ya que obedece *siempre que puede*, cosa que le sienta bien a un espíritu apático como el suyo. Si se ve en el aprieto de encontrarse solo y tener que dejar su apatía, cuando ya no le es posible sumirse en el conjunto siendo uno más (en este aspecto no vale ni remotamente lo que un inglés o un francés) — entonces es cuando descubre sus fuerzas: se vuelve peligroso, malvado, profundo, audaz, y saca a la luz el tesoro de energía latente que lleva dentro y en el que, por otro lado, nadie (ni siquiera él mismo) creía. Cuando en tales casos un alemán se obedece a sí mismo — es la gran excepción — lo hace con la misma torpeza, la misma inflexibilidad y firmeza que cuando obedece al príncipe o cumple sus obligaciones administrativas: de tal modo, como decía, que resulta capaz de hacer grandes cosas que no guardan relación alguna con el «carácter débil» que él mismo se suponía. Normalmente, sin embargo, teme depender *sólo de sí mismo*, *improvisar*: por eso consume Alemania tanta tinta, tanto funcionario. — Le es ajena la despreocupación, es demasiado pusilánime para permitírsela; mas en situaciones por completo nuevas que le sacan de su modorra, llega a resultar casi frívolo; disfruta entonces de la rareza de la situación como embriagado, ¡y con la embriaguez sabe arreglarse! Así, en la actualidad el alemán resulta casi frívolo en política: si bien aquí cuenta también con el prejuicio del perfeccionismo y la seriedad, y lo emplea con profusión en su trato con otros poderes políticos, no obstante, en secreto se halla eufórico por poder mostrarse soñador, caprichoso e innovador y cambiar de personas, partidos y esperanzas como se cambia de máscara. — Los sabios alemanes, que hasta ahora tenían la reputación de ser los más alemanes de entre los alemanes, eran y siguen siendo probablemente tan buenos como los soldados alemanes gracias a esa tendencia profunda, casi infantil, a obedecer en todas las cosas externas y a la obligación que la ciencia impone de estar mucho solo y ser responsable de muchas cosas; si logran preservar su manera noble, sencilla[561] y paciente y su libertad frente a la locura política en tiempos en que el viento sopla en otra dirección, habrá que esperar de ellas aún grandes cosas: tal como son (o fueron), constituyen el estado embrionario de algo *superior*. — Hasta ahora la ventaja y la desventaja de los alemanes, y también de sus sabios, era que andaban más cerca que otros pueblos de la superstición y del afán de creer; sus vicios son, ahora y antes, la bebida y la tendencia al suicidio (un signo de la torpeza de espíritu, que rápidamente puede verse llevado a soltar las riendas); el peligro radica para ellos en todo lo que sujeta las fuerzas del entendimiento y desata los afectos (como, por ejemplo, el consumo excesivo de música y bebidas espirituosas): pues el afecto alemán actúa contra el provecho propio y es autodestructivo como el de quien está ebrio. El propio entusiasmo tiene en Alemania menos valor que en otras partes, puesto que es improductivo. Siempre que un alemán ha hecho algo grande, ha sido por necesidad, en un momento de coraje, los dientes apretados, la prudencia tensada hasta el límite y, con frecuencia, de generosidad. — Sería recomendable el trato con ellos, — pues casi todos los alemanes tienen algo que dar si se sabe llevarles a que lo *encuentren*, o lo *vuelvan a encontrar* (es esencialmente desordenado). — — Ahora bien, cuando un pueblo así se ocupa con la moral: ¿qué moral

[560] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [68], 7 [216] y 10 [D74].
[561] *schlicht*: cfr. M 231, aunque allí traduzcamos el mismo término por «simple».

será la que le satisfaga? Con toda seguridad, lo primero que querrá es que en ella aparezca idealizada esa íntima tendencia suya a obedecer. «El hombre ha de tener algo a lo que *de manera incondicional* poder *obedecer*» — tal es la mentalidad alemana, la lógica alemana: lo que se halla en el fondo de cualquier doctrina moral alemana. ¡Qué diferente es la sensación que tenemos ante la moral antigua! Todos esos pensadores griegos, por muy diversa que sea la imagen que de ellos nos llegue, se parecen en cuanto moralistas al profesor de gimnasia que le dice a un muchacho: «¡Ven! ¡Sígueme! ¡Entrégate a mis enseñanzas! Puede que así llegues a conseguir un premio delante de todos los griegos.» La distinción personal, — esa es la virtud antigua. Someterse, acatar públicamente o a escondidas, — esa es la alemana. Mucho antes que Kant con su imperativo categórico, ya había hablado Lutero de lo mismo: ha de haber un ser en quien el hombre pueda confiar ciegamente, — era su *prueba de la existencia de Dios*, de una manera más burda y popular que Kant, lo que pretendía era que se obedeciera ciegamente no un concepto sino a una persona; y, a fin de cuentas, si Kant dio su rodeo por la moral fue también para llegar a la *obediencia a la persona*: a eso es a lo que rinde culto el alemán, cuanto menos le queda de culto religioso. Los griegos y los romanos lo vivían de otro modo, y se habrían burlado de ese «*ha de*[562] haber un ser»: propio de su libertad de sentimiento meridional era preservarse de esa «confianza ciega» y conservar en el último rincón de su corazón un ligero escepticismo ante todo y ante todos, fuera Dios, el hombre o los conceptos. ¡Y no digamos el filósofo de la Antigüedad! *Nil admirari*[563] — en esta expresión ve él toda la filosofía. Y un alemán, en concreto, Schopenhauer, llega a decir justo lo contrario: *admirari id est philosophari*[564]. — Mas ¿qué pasa cuando el alemán, como sucede a veces, se encuentra en esa situación en que es capaz de hacer *grandes cosas*? ¿Cuando llega la hora de la *excepción*, la hora de no obedecer? — No creo que tenga razón Schopenhauer al decir que lo único en que sobresalen los alemanes es que entre ellos hay más ateos que en otras partes, — pero sí sé que cuando el alemán se encuentra en esa situación en que es capaz de hacer grandes cosas, ¡*se eleva siempre por encima de la moral*! ¿Cómo no iba a hacerlo?, si tiene que hacer algo que es nuevo, a saber, ¡mandar — a otros o a sí mismo! ¡Y mandar no es nada que la moral alemana le haya enseñado! ¡Es algo en ella olvidado!

---

562 *es muss*: lo virtamos por «ha de...», «tiene que...» o «debe...», es el verbo modal de *necesidad*.

563 *Nil admirari, prope res est una, Numici, / Solaque, quæ possit facere et servare beatum*: son los dos primeros versos de la epístola de Horacio a Numicio: «No admirarse de nada [no asombrarse de nada], oh Numicio, es lo único casi que puede hacernos y conservarnos dichosos».

564 En WWV, II, cap. 17, p. 176, cita Schopenhauer de Aristóteles, *Metafísica* I, 982b 12 s., cómo los hombres comenzaron a filosofar por causa de la admiración, y lo vierte en latín: *Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homine philosophari*; Nietzsche condensa dicha traducción latina en ese «admirarse es filosofar».

Libro cuarto

208.

Examen de conciencia[565]. — «Y en definitiva: ¿qué es lo realmente nuevo de lo que pretendéis?» — Queremos que se deje de hacer de las causas pecadores, y de la consecuencias verdugos.

209.

La utilidad de las teorías más rigurosas. — A una persona cualquiera se le pasan por alto muchas debilidades morales y para ello se emplea un cedazo poco tupido, eso sí, ¡*siempre que* se declare en favor de la *teoría moral* más rigurosa! La vida de los moralistas librepensadores, en cambio, es algo que siempre se ha observado con microscopio: en el sobreentendido de que un paso en falso en su vida será sin duda el argumento más sólido frente a cualquier conocimiento que resulte inoportuno.

210.

Lo «en sí». — Antaño se preguntaba: ¿qué es lo ridículo?, como si fuera de nosotros hubiera cosas que tuvieran la propiedad de lo ridículo, y todo se quedaba en ocurrencias (un teólogo llegó a decir que era «la ingenuidad del pecado»[566]). Ahora se pregunta: ¿qué es la risa? ¿Cómo surge la risa? Se ha recapacitado y por fin se ha constatado que no hay nada bueno, nada bello, nada sublime y nada malo en sí, sino, más bien, estados de ánimo en los que recubrimos con tales palabras las cosas que están fuera de nosotros o las que están dentro. Hemos *retirado* de las cosas los predicados, o al menos hemos recordado que se los habíamos *prestado* nosotros: — procuremos que este descubrimiento no nos haga perder la *capacidad* de conferirlos y que no nos haya hecho al mismo tiempo *más ricos* y *más avaros*.

211[567].

A quienes sueñan con la inmortalidad. — Así que ¿deseáis que *dure eternamente* esa bella conciencia que de vosotros tenéis? ¿No es un poco indecente? ¿No se os ocurre pensar en todas las demás cosas que en ese caso tendrían que *soportaros* eter-

---

565 *Gewissensfrage*: literalmente, «cuestión de conciencia».

566 Se trata de Alexandre Rodolphe Vinet, (1797-1847), teólogo suizo, a quien Nietzsche cita en un fragmento de la época de *Aurora*: «Hay una definición cómica de lo cómico: según Vinet, debe de ser la ingenuidad del pecado», FP II, 2.ª, 3 [67].

567 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [84].

namente, como lo han hecho hasta ahora con una paciencia más que cristiana? ¿O es que os creéis capaces de procurarles un sentimiento de bienestar eterno? El que hubiera un solo hombre inmortal sobre la Tierra sería ya suficiente para provocar en todo lo demás, por *aburrimiento*, ¡unas ganas furiosas de colgarse y de morir! ¡Y vosotros, habitantes de la Tierra, con esas entendederas que duran unos pocos miles de minutillos de tiempo pretendéis estar fastidiando eternamente la eterna existencia universal! ¡Más pesado no se puede ser! — En fin: seamos indulgentes con un ser que sólo vive setenta años! — No ha podido ejercitar su fantasía pintándose el «eterno aburrimiento» que *le tocaría*, — ¡le ha faltado tiempo!

212.

Cómo nos conocemos. — En cuanto un animal ve a otro, se mide imaginariamente con él; y lo mismo hacían los hombres de épocas más salvajes. De ello resulta el que prácticamente todas las personas aprendan a conocerse sólo en función de las fuerzas que tienen para atacar y defenderse.

213.

Vidas malogradas. — Unos están hechos de un *material* tal que le permite a la sociedad *hacer de* ellos esto o lo otro: en cualesquiera circunstancias se encuentran bien y no tendrán que quejarse de llevar una vida malograda o inútil[568]. Otro son de un material demasiado especial — no hace falta que sea especialmente más noble, basta con que sea más raro — como para no encontrarse mal, si no logran vivir según sus propios objetivos: — en caso contrario será la sociedad la que sufra los daños. Pues todo lo que al particular le parezca una vida fracasada, malograda, inútil, toda la carga que lleve de descontento, parálisis, enfermedad, irritabilidad, insatisfacción la volcará en la sociedad — dando lugar así a que a su alrededor se forme una atmósfera enrarecida y pesada y, en el mejor de los casos, nubes de tormenta.

214.

¡Cómo que indulgencia![569]. — Sufrís, ¡y pretendéis que porque sufrís seamos indulgentes con vosotros cuando sois injustos con las cosas y las personas! Mas ¡qué importa nuestra indulgencia! Lo que deberíais hacer es ser *más prudentes* ¡por vuestro propio bien! ¡Bonita manera de resarcirse del sufrimiento, *dañando* además el *propio juicio*! Cuando denigráis algo, la venganza recae sobre vosotros mismos; son vuestros ojos los que se enturbian, no los de los demás: ¡os acostumbráis a *ver mal, distorsionado*!

215.

La moral de las víctimas. — «Entregarse con entusiasmo», «sacrificarse»[570] — son los lemas de vuestra moral, y quiero creer que, como decís, «lo creéis sincera-

---

[568] *verfehltes Leben*: se desdobla aquí *verfehlt* en «malograda o inútil». No así en el título, por simple eufonía.

[569] *Was Nachsicht!*: Nietzsche va a jugar aquí, precisamente hablando del ver, con dos voces cuya raíz es *-sicht*, «vista»; se trata de *Nachsicht*, «indulgencia», y *vorsichtig*, «prudente»

[570] *sich selber zum Opfer bringen*: literalmente, «convertirse en víctima»; de ahí que en el sacrificarse, como se verá a continuación, haya necesariamente víctima: uno mismo.

mente»: sólo que yo os conozco mejor de lo que vosotros os conocéis, si vuestra sinceridad es capaz de ir de la mano de dicha moral. Esa otra moral más sobria que exige dominio de uno mismo, rigor, obediencia, la miráis desde la cima de la vuestra e incluso la llamáis egoísta, ¡y no cabe duda! — *sois* sinceros en que os disgusta, — ¡os *tiene que* disgustar! Pues al entregaros con entusiasmo y al sacrificaros gozáis del éxtasis de imaginaros uno con el poderoso, sea Dios, sea un hombre a quien adoréis: os deleitáis en el sentimiento de su poder, que la existencia de una víctima viene una vez más a corroborar. En realidad, sólo *aparentáis* sacrificaros, en vuestra imaginación os convertís en dioses y os complacéis en ello como si lo fuerais. En comparación con ese placer, — ¡qué pobre y qué débil os parece esa moral «egoísta» del obedecer, el deber, la sensatez: os disgusta puesto que ahí sí que hay que sacrificarse y que entregarse de verdad, *sin* que el sacrificante se imagine convertido en dios, como vosotros hacéis. En una palabra, *vosotros* queréis el éxtasis y el exceso, y esa moral que despreciáis denuncia *ambos*, — ¡ya lo creo que os desagrade!

216.

Los ruines[571] *y la música*. — ¿Será posible que la dicha plena del amor, que consiste en la *confianza absoluta*, jamás haya sido concedida a personas que no sean profundamente desconfiadas, ruines y amargadas? Y es que en el amor éstas disfrutan de lo que para su alma es una ¡*excepción* extraordinaria, jamás pensada ni pensable! El día menos pensado les invade ese sentimiento ilimitado, maravilloso, sobre el cual el resto de su vida, secreta o visible, se recorta: como un enigma y un milagro exquisitos, plenos de brillo dorado, inalcanzables con palabras o imágenes. Esa confianza absoluta hace enmudecer; hay incluso cierto sufrimiento y cierta pesadez en ese dichoso enmudecer, que es por lo que dichas almas oprimidas por la dicha suelen ser más agradecidas con la *música* que todas las demás, y mejores: pues a través de la música, como si fuera un humo de color, ven y oyen su amor como si dijéramos más lejos, más conmovedor, menos pesado; la música es para ellos el único medio de *observar* lo extraordinario de su condición y de participar, gracias a una suerte de alejamiento y aligeramiento, de tal visión. Escuchando música todo el que ama piensa: «¡habla de mí, habla por mí, *lo sabe todo*!» —

217.

El artista. — A través del artista, los alemanes pretenden alcanzar una especie de pasión soñada; los italianos desean descansar de sus pasiones reales; los franceses, lo que quieren de él es la oportunidad de demostrar su buen juicio, un pretexto para hablar. ¡Seamos, pues, ecuánimes!

218.

Manejarse con las flaquezas como un artista. — Puesto que inevitablemente tendremos nuestras flaquezas y habremos de acabar reconociendo que actúan sobre nosotros como leyes, lo que yo deseo a cualquiera es que tenga al menos fuerza artística

[571] *Bösen*: si bien generalmente se vierte por «malos», aquí nos ha parecido «ruines» más adecuado.

suficiente para saber dar relieve a sus virtudes sobre el fondo de sus flaquezas y para hacernos anhelar a través de éstas aquéllas: algo que los grandes músicos han sabido hacer de modo tan extraordinario. Cuántas veces aparece en la música de Beethoven un sonido áspero, impaciente, insolente; en la de Mozart una jovialidad de buenos camaradas, con que cabeza y corazón deben darse por satisfechos[572]; en Richard Wagner una intranquilidad tornadiza e insistente, capaz de hacer perder el buen humor hasta al más paciente: mas entonces, al igual que los otros, vuelve a lo que es su fuerte; con sus flaquezas logran todos ellos que sintamos auténtica avidez por sus virtudes y que nuestro gusto[573] sea diez veces más sensible a cada gota de espíritu, de belleza o de bien sonoros.

219.

El engaño en la humillación. — Con tu insensatez has causado un dolor profundo a un semejante, has destruido una felicidad que no se puede recuperar — y ahora, venciendo tu vanidad, vas a verlo, te humillas ante él, ante él expones al desprecio tu imprudencia, y crees que tras una escena así de dura, tan en extremo penosa para ti, en el fondo todo volverá a estar en orden, — que la pérdida voluntaria de tu honor compensará la pérdida involuntaria de felicidad del otro: esa sensación hace que te marches de allí satisfecho de ti mismo, restablecida tu virtud. Mas el otro sigue sintiendo el mismo dolor profundo de antes, no hay nada consolador en que hayas sido imprudente y lo hayas dicho, es más, el aspecto penoso que le has dado al despreciarte delante de él lo recuerda como una nueva herida que debe agradecerte, — mas tampoco piensa en la venganza y no ve cómo podría *compensar*se entre vosotros nada. En el fondo, la escena la has representado para ti mismo: habías invitado a un testigo, pero por ti, no por él, — ¡no te engañes!

220.

Dignidad y cobardía. — Las ceremonias, la indumentaria oficial o de clase, los rostros graves, la expresión solemne, el paso lento, el discurso alambicado, en fin, todo lo que se llama «dignidad»: no es sino la manera de disimular de los que en el fondo son unos cobardes, — lo que pretenden con ello es hacer que se tenga miedo (de ellos o de lo que ellos representan). Quienes no tienen miedo, y eso originariamente quiere decir: los que en todo momento y sin la menor duda son temibles, no necesitan ni dignidad ni ceremonias, hacen notorio ese su consciente ser temibles en la franqueza, en lo directo de sus palabras y sus gestos, y aún más en su mala fama.

221.

La moralidad del sacrificio. — La moralidad que se mide en función del sacrificio[574] es propia de un estadio semisalvaje. Ahí la razón no ha logrado sino una victoria difícil y sangrienta dentro del alma, las pulsiones contrarias que hay que aplastar son

---

[572] Pueden verse al respecto las acotaciones sobre compositores de WS, en particular 152, 154 y 165 (KSA II 615 s., y 620).

[573] *Zunge*: literalmente «lengua», se refiere aquí al «gusto» o «paladar».

[574] *Aufopferung*: además de «sacrificio», significa también «abnegación, altruismo».

poderosas; sin cierta crueldad, como en los sacrificios que los dioses caníbales demandan, la cosa no marcha.

222.

Cuándo es de desear el fanatismo. — Sólo se puede entusiasmar a una naturaleza flemática si se la fanatiza.

223.

El ojo temido. — Nada temen más artistas, poetas y escritores que ese ojo que descubre su *pequeño fraude*, que percibe cuántas veces han estado en esa encrucijada del camino que conduce bien al goce inocente bien al efectismo; que les repasa la cuenta cuando pretenden dar poco a cambio de mucho, cuando pretenden entusiasmar o embellecer sin estar ellos mismos entusiasmados; el ojo que a través de todas las triquiñuelas del arte ve la idea tal como surgió en el primer momento, tal vez como una forma luminosa que encandila, pero acaso también como algo que se ha robado a los demás, una idea corriente y moliente que tuvieron que extender, recortar, colorear, desplegar o especiar para hacer algo de ella, en lugar de que fuera la idea la que hiciera algo de ellos, — ¡ay, ese ojo que advierte en vuestra obra toda vuestra inquietud, vuestra vigilia y vuestra codicia, cómo imitáis y pujáis más alto (lo que no es sino un imitar envidioso), que conoce tan bien vuestro rubor, así como el arte que os dais para esconderlo e interpretarlo de otra manera!

224.

Lo que «exalta» en la desgracia del prójimo. — Tiene alguna desgracia y entonces vienen los que le «compadecen» y le describen su desgracia, — luego se van satisfechos y exaltados[575]: se han regodeado en la consternación del que sufre la desgracia como en la suya propia, y han pasado así una buena tarde.

225.

Cómo ser rápidamente despreciado. — Alguien que habla mucho y deprisa, por breve que sea nuestro trato con él y aun cuando hable razonablemente, cae muy bajo en nuestro aprecio, — no sólo por lo pesado que resulta, sino mucho más bajo. Pues imaginamos a cuántas personas habrá resultado pesado y sumamos al desagrado que nos causa el desprecio que suponemos habrá causado.

226.

Del trato con celebridades. — A: Pero ¿por qué evitas a ese gran hombre? — B: ¡No quisiera juzgarle mal! Nuestros defectos son incompatibles: yo soy miope y desconfiado, y él lleva sus diamantes falsos tan a gusto como los verdaderos[576].

---

575 *erhoben*: podríamos decir también «reconfortados» o «animados».

576 Parece tratarse de una referencia a Wagner: «Para mí Richard Wagner lleva — demasiados diamantes falsos», dice FP II, 2.ª, 4 [49].

227.

Quienes llevan cadenas. — ¡Cuidado con los espíritus que llevan cadenas! Por ejemplo, las mujeres inteligentes a las que el destino ha confinado a un entorno mísero y sórdido, en el cual envejecen. Aparentemente sestean al sol, amodorradas y casi ciegas: pero ante cualquier paso en falso, en cuanto surge algo inesperado, saltan para morder; se vengan de todo lo que ha logrado escapar de su caseta de perro.

228.

La venganza en el elogio. — Tenemos aquí un escrito de una página que es todo elogio, y lo llamáis superficial: mas si adivináis que tras los elogios se oculta la venganza, entonces lo encontráis como quien dice de primera y disfrutáis de la riqueza de las pinceladas y las figuras sutiles e inteligentes. No es el hombre lo que resulta tan delicado, tan rico, tan ocurrente, sino su venganza; él apenas se da cuenta de ello.

229.

Orgullo. — ¡Ay, no sabéis cuál es la sensación que el torturado siente tras la tortura, una vez lo devuelven a su celda con su secreto! — Sigue con los dientes apretados. ¡Qué sabéis vosotros del júbilo que hay en el orgullo humano!

230.

«Utilitario». — De tal manera andan hoy revueltas las sensibilidades en las cuestiones morales que para unos queda acreditada una moral por su utilidad, mientras que para otros es su utilidad lo que la desvirtúa.

231.

De la virtud alemana. — ¡Qué degenerado en su gusto, qué servil ante las dignidades, la clase, los uniformes, la pompa y el boato ha tenido que ser un pueblo para que considerara lo *simple* como *malo*, y al hombre simple un hombre malo![577]. ¡Con esa palabrita, «malo», es con lo que hay que responder a la soberbia moral de los alemanes, no hace falta más!

232.

De una discusión. — A: Amigo mío, ¡se ha quedado usted ronco de tanto hablar! — B: En ese caso me declaro vencido. No hablemos más de ello.

233.

Los «escrupulosos». — ¿Os habéis fijado en qué tipo de personas son las que conceden la mayor importancia a los escrúpulos? Los que son conscientes de tener

[577] «Simple» y «malo» se dicen en alemán *schlicht* y *schlecht*; los distingue, pues, una simple —¿mala?—vocal. Dicha observación es uno de los puntos de arranque de la «genealogía de la moral»; cfr. el respecto KSA V 261.

muchas sensaciones infames, los que piensan en sí mismos con miedo y tienen miedo de los demás, los que desean esconder su intimidad tanto como sea posible, — son ésos los que tratan de *infundirse respeto a sí mismos* con el rigor de los escrúpulos y la dureza del deber, a través de la impresión de dureza y de rigor que los demás han de recibir de ellos (especialmente los subordinados).

234.

Recelo ante la fama. — A: Que uno esquive la fama, que uno ofenda adrede a quien lo elogia, que uno tema oír opiniones acerca de sí por recelo ante el elogio, — eso es algo *que se da, que existe*, — ¡creedlo o no! — B: ¡Sí que se da, que existe! ¡Pero un poco de paciencia, Señor Arrogante![578].

235.

Rechazar el agradecimiento. — Se puede rechazar una petición, pero lo que nunca se debe rechazar es el agradecimiento (o, lo que es lo mismo, recibirlo con frialdad, formalmente). Eso es algo que hiere profundamente — y ¿para qué hacerlo?

236.

Castigo[579]. — ¡Cosa curiosa, el castigo! No purifica al delincuente, no supone una *ex*piación[580]: al contrario, mancha más que el propio delito.

237.

Riesgo de partido. — En casi todos los partidos hay una preocupación ridícula pero que no carece de riesgo: de ella sufren todos los que durante años fueron fieles y honorables defensores de la opinión del partido y de pronto un día se dan cuenta de que es alguien mucho más poderoso quien tiene en sus manos la corneta. ¡Cómo van a soportar el verse silenciados! ¡Así que se ponen a gritar, y a veces lo hacen en un registro diferente!

238.

Tendencia a ser afable. — Cuando una naturaleza fuerte no es propensa a la crueldad y no está ocupándose en todo momento de sí misma, suele tender instintivamente a ser *afable*[581], — eso es lo que las distingue. Los caracteres débiles, por el contra-

---

578 *Junker Hochmuth!*: Nietzsche está aquí aludiendo a la escena 4.ª del acto II de la ópera de Wagner *Los maestros cantores de Núremberg*, en la que Hans Sachs se refiere con ese mote a Walter von Stolzing: *Junker* viene a señalar origen aristocrático o aires de señor, *Hochmuth* es «arrogante», de igual modo que *von Stolzing* vendría a ser un nombre de la nobleza que quiere decir algo así como «del orgullo».

579 Cfr. M 202; Nietzsche desarrollará sus tesis sobre el castigo en el segundo tratado de GM (KSA V 291 ss.).

580 El original destaca sólo el prefijo perfectivo, equivalente a nuestro *ex*-: Ab*büssen*.

581 *Anmuth*: el diccionario de los Grimm apunta dos acepciones, *amabilitas* y *venustas*; entiendo que aquí se trata de la primera de ellas, esto es, de «tener encanto», de «ser afable».

rio, prefieren los juicios acres, — se unen a los héroes de la misantropía, a los que, religiosos o filósofos, denigran la existencia o se repliegan tras normas morales rigurosas o «vocaciones» penosas: pretendiendo de esa manera forjarse un carácter, algún tipo de fortaleza. Y eso también lo hacen instintivamente.

239.

Aviso para moralistas. — Nuestros músicos han hecho un gran descubrimiento: en su arte cabe también ¡la *fealdad interesante*! Y se lanzan así, como borrachos, al océano recién descubierto de lo feo, y jamás había sido tan fácil hacer música. Es ahora cuando se ha alcanzado ese fondo universal de color oscuro sobre el cual cualquier vislumbre de música bella, por pequeño que sea, adquiere el esplendor del oro y la esmeralda; ahora se atreve el compositor a levantar en el oyente una tempestad, a provocarle indignación, a dejarlo sin resuello, para luego, gracias a un instante de calma, hacerle sentir una dicha que favorezca la valoración que de la música se hace. Se ha descubierto el contraste: ahora son por primera vez posibles — y *a buen precio* — los efectos más fuertes: ya nadie pregunta por la buena música. Pero ¡tendréis que daros prisa! Una vez que se ha hecho ese descubrimiento, no le queda a cada arte sino un breve lapso de tiempo. — ¡Ay, si nuestros pensadores tuvieran oído para, a través de la música, auscultar el alma de nuestros músicos! ¡Cuánto habrá que esperar para que se vuelva a dar una oportunidad semejante, la de sorprender al hombre interior cometiendo, e inocentemente, una mala acción! Pues nuestros músicos no tienen ni la más leve sospecha de que lo que están poniendo en música es su propia historia, la historia de la desfiguración de su alma. Antaño el buen músico casi tenía que convertirse en un buen hombre por mor de su arte —. ¡Ahora…![582].

240.

De la moralidad del teatro[583]. — Quien piensa que el teatro de Shakespeare tiene efectos moralizantes y que la visión de Macbeth aparta inevitablemente del mal de la ambición, se confunde: y vuelve a confundirse si cree que el propio Shakespeare así lo consideraba. Quien está realmente poseído por una ambición furiosa contempla con *deleite* esa imagen de sí mismo; y el que el héroe perezca por causa de su pasión no es sino el ingrediente más picante de la ardiente bebida que tal deleite supone. ¿Acaso lo sintió el poeta de otra manera? ¡Con qué majestuosidad, para nada infamante, sigue su camino desde el momento en que su ambicioso comete el gran crimen! Sólo a partir de entonces atrae de modo «demoníaco»[584] e incita a algunas naturaleza similares a imitarle; — «demoníaco» significa aquí: en *contra* de lo conveniente y de la vida, a favor de una idea y una pulsión. ¿O es que creéis que Tristán e Isolda nos estarían dando una lección en *contra* del adulterio por morir ambos al cometerlo? Eso sería darle la vuelta a lo que hacen los poetas: quienes, como en el caso concreto de Shakespeare,

[582] Cfr. M 216-218.

[583] *Von der Moralität der Schaubühne*: posible referencia a Schiller, quien en 1784 había presentado en Mannheim ante la *Deutsche Gesellschaft* un texto titulado *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* [El teatro considerado como institución moral] en el que defendía apasionadamente las posibilidades educativas del teatro, escuela de sabiduría práctica, instrumento de la Ilustración y del sentido estético.

[584] *dämonisch*: cfr. la nota correspondiente en M 33.

están enamorados de las propias pasiones y en cierta medida no irrelevante de las emociones *lúgubres* que las acompañan: — aquellas en las que el corazón se adhiere a la vida con no mayor firmeza que una gota al cristal. Lo que les interesa, lo mismo a Shakespeare que a Sófocles (en *Ajax*, *Filoctetes*, *Edipo*), no es la culpa ni su terrible desenlace: con lo fácil que habría sido en los casos citados hacer de la culpa el motor del drama, eso es algo que decididamente se ha evitado. ¡Igualmente, con sus imágenes de la vida tampoco pretende el poeta trágico ponerse en *contra* de la vida! Mas bien proclama: «¡Esta existencia agitada, tornadiza, arriesgada, sombría y a veces asoleada es el mayor de todos los alicientes! ¡Vivir es una *aventura*, — toméis el partido que toméis en ella, conservará siempre ese carácter!»[585]. — Así habla el poeta de una época inquieta y vigorosa, medio embriagada y aturdida por el exceso de sangre y de energía, — desde una época que es peor que la nuestra: por eso tenemos la necesidad de *corregir* y *adaptar* la finalidad de cualquier drama shakespeariano a nosotros, es decir, de no entenderlo.

241.

Miedo e inteligencia. — Si es cierto, como ahora se afirma categóricamente, que la causa del pigmento negro de la piel *no* reside en la luz: ¿no podría ser tal vez el resultado final, fruto de la acumulación a lo largo de miles de años de frecuentes ataques de furia (y de la afluencia de sangre a la piel)? ¿Mientras que en tribus *más inteligentes* el asustarse y palidecer asimismo frecuentes habrían acabado produciendo el color blanco de la piel? — Pues el grado de miedo es un indicador del grado de inteligencia: y el entregarse con frecuencia a una furia ciega, la señal de que se está cerca de la animalidad, que trataría de imponerse de nuevo. — Así pues, el color originario del hombre sería gris pardo, entre el mono y el oso, como debe ser.

242[586].

Independencia. — La independencia (en su grado más débil, llamada «libertad de pensamiento») es la forma de renuncia que acaba por adoptar quien desea dominar — tras haber buscado durante largo tiempo algo que poder dominar y no haber encontrado nada, salvo a sí mismo.

243.

Las dos direcciones. — Si intentamos contemplar el espejo en sí mismo, lo único que al final descubrimos no son sino las cosas que se reflejan en él. Si pretendemos captar las cosas, en última instancia volvemos a encontrarnos con que no hay nada sino el espejo. — Esta es la historia universal del conocimiento.

---

[585] Esta es la gran lección que Nietzsche extrae de los trágicos griegos y que mantendrá constante a lo largo de toda su existencia, aun cuando en otros aspectos pueda desentenderse y criticar el tono de *El nacimiento de la tragedia*; es lo que vendría aún a recordar la última frase de EH: *Dioniso contra el crucificado* (KSA VI 374).

[586] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [13].

244.

El gusto por lo real. — La tendencia actual al gusto por lo real — casi todos lo tenemos — sólo se entiende por haber tenido durante tanto tiempo y hasta la saciedad el gusto por lo irreal. Tal como dicha tendencia se presenta ahora, sin selección ni delicadeza, no es inofensiva: — la falta de gusto, el mal gusto[587] es el menor de los peligros.

245.

La sutileza del sentimiento de poder. — A Napoleón le enfadaba el hablar mal, y no se engañaba al respecto: mas su afán de dominio, que no perdía ocasión alguna y era más sutil que su sutil espíritu, le llevaba a hablar peor *de lo que sabía*. Así que se vengaba de su propio enfado (estaba celoso de todos sus afectos, puesto que tenían *poder*) y gozaba de su *capricho* despótico. Después, en los oídos y en el juicio de los que le escuchaban, gozaba una vez más de ese capricho: como si el hablarles a ellos de esa manera fuera más que suficiente. Es más, en secreto se regocijaba con la idea de, con los rayos y truenos de la máxima autoridad, — que radica en la unión de poder y genialidad, — aturdir el juicio y confundir el gusto; al tiempo que en él ambos, con frialdad y orgullo, habían de atenerse a la verdad de que hablaba *mal*. — Napoleón, en cuanto prototipo perfectamente pensado y elaborado de una pulsión única, forma parte de la humanidad antigua: sus rasgos — la estructura sencilla y la formación y el despliegue creativos de un único motivo o de unos pocos motivos — son bastante fáciles de reconocer.

246.

Aristóteles y el matrimonio. — Entre los hijos de los grandes genios irrumpe la locura, entre los de los muy virtuosos, la apatía — observa Aristóteles[588]. ¿Pretendía con ello invitar a casarse a los hombres de excepción?

247.

Origen del mal temperamento. — Lo injusto e inconstante del carácter de algunas personas, su desorden y su falta de mesura son la consecuencia última de innumerables imprecisiones lógicas, insustancialidades y conclusiones apresuradas de las que son culpables sus antepasados. Las personas que, por el contrario, poseen un buen temperamento provienen de familias reflexivas y concienzudas en las que la razón ha contado mucho, — si con fines loables o con fines malignos, eso no importa demasiado.

248.

El deber de fingir[589]. — La bondad se ha desarrollado sobre todo por medio del fingir con el que se pretendía parecer bueno: allí donde había establecido un gran po-

---

587 *Geschmacklosigkeit*: posee ambos sentidos, «falta de gusto», «falta de buen gusto».

588 Cfr. *Retórica* II, 15, 1390 b, 28-31: «Las estirpes brillantes degeneran hacia caracteres exaltados [...]; las estirpes reposadas se desvían hacia la insignificancia y la pereza», dice la versión de A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 131.

589 *Verstellung*: puede verse la nota correspondiente en M 104, bien que allí se traducía por «simulación».

der se reconocía la necesidad de fingir tal cosa, — inspiraba seguridad y confianza y centuplicaba la suma real de poder físico. La mentira es, si no madre, sí, desde luego, nodriza de la bondad. Asimismo la honradez se ha criado sobre todo gracias a la exigencia de parecer honrado y decente: de las aristocracias hereditarias. Por medio de la práctica continua del fingir acaba surgiendo una *naturaleza*: a la postre el fingir acaba por neutralizarse, y en el jardín de la hipocresía aparecen órganos e instintos, frutos casi inesperados.

249.

¡Quién está jamás solo! — Quien es miedoso no sabe lo que es estar solo: a sus espaldas hay siempre un enemigo. — ¡Ah, quién podría contarnos la historia de ese sentimiento delicado que se llama soledad!

250.

Noche y música. — El oído, que es el órgano del miedo, sólo en la noche ha podido desarrollarse tanto, y en la penumbra de oscuros bosques y cuevas, tal como se vivía en la época del miedo, es decir, la época más larga por la que el ser humano ha pasado: a la luz el oído es menos necesario. De ahí el carácter de la música, arte de la noche y la penumbra.

251.

Estoico. — Hay un buen humor[590] que es el del estoico cuando se siente limitado por el ceremonial que él mismo ha prescrito a sus costumbres, disfruta entonces del placer de quien domina.

252.

¡Téngase en cuenta! — Aquel a quien se castiga no es ya el que ha cometido el delito. Es siempre el chivo expiatorio[591].

253.

Lo que se ve[592]. — ¡Muy mal! ¡Muy mal! Lo que hay que demostrar lo mejor que se pueda y con ahínco es lo que se ve. Pues hay muchos a quienes les faltan ojos para verlo. Pero ¡es tan aburrido!

254.

Quienes lo anticipan todo. — Lo característico pero también lo malo de las naturalezas poéticas es lo *agotador* de su fantasía: que anticipa lo que pasará o podría pa-

---

590 *Heiterkeit*: cfr. la nota correspondiente en M 201.

591 *Sündenbock*: literalmente, «chivo de los pecados»; es el que los antiguos judíos, en la Fiesta de la Expiación (*Yom Kipur*), enviaban al desierto con todos los pecados de Israel, quedando así éste libre de pecado (cfr. *Lev.*, 16:20 ss.).

592 *Augenschein*: podría decirse también «la apariencia», siempre que se entienda que es la que se ofrece a la vista.

sar, disfrutándolo o sufriéndolo por anticipado, y que, cuando por fin llega el momento en que sucede o se hace algo, está ya *cansada*. Lord Byron, que conocía demasiado bien todo esto, escribió en su diario: «Si tengo un hijo, que sea algo del todo prosaico — jurista o pirata»[593].

255.

Diálogo sobre la música. — A: ¿Qué me dice usted de esta música? — B: Me ha dejado subyugado, no tengo nada en absoluto que decir. ¡Escuche! ¡Vuelve a empezar! — A: ¡Tanto mejor! A ver si esta vez somos nosotros quienes la subyugamos. ¿Me permite ponerle unas palabras a esta música? ¿Y hacerle ver a usted un drama que tal vez al oírla por primera vez no quiso usted ver? — B: ¡Como usted desee! Tengo dos orejas y, si hace falta, más. ¡Acérquese usted a mí! — A: — Esto no es aún lo que *él* quiere decirnos, hasta ahora sólo nos promete que nos dirá algo, algo inaudito, como nos da a entender con esos gestos. Pues se trata de gestos. ¡Cómo nos hace señas, cómo se pone de pie y lanza los brazos! Y ahora parece haber llegado al momento de máxima tensión: dos fanfarrias más, y presenta el tema, soberbio y lucido, como un tintirintín de piedras preciosas. ¿Es una mujer hermosa? ¿O un hermoso caballo? Basta, mira entusiasmado a su alrededor, pues tiene que recoger las miradas de entusiasmo, — y es ahora cuando le gusta el tema del todo, ahora se pone inventivo, se atreve con pinceladas nuevas y audaces. ¡Cómo exprime el tema! ¡Ah! ¡Fíjese, — no sólo sabe adornarlo, sino también *maquillarlo*![594]. Sí, sabe lo que es el color de la salud, sabe cómo hacer que aparezca, — se conoce mejor a sí mismo de lo que yo pensaba. Y ahora está convencido de haber convencido a la audiencia, presenta sus ocurrencias como si fueran lo más importante que hay bajo el sol, hace a su tema desvergonzadas alusiones, como si fuera demasiado bueno para este mundo. — ¡Ay, qué desconfiado es! ¡Con tal que no nos cansemos! Por eso entierra sus melodías entre dulces, — ahora apela a nuestros sentidos más primarios, ¡a fin de excitarnos y volver a tenernos bajo su poder! ¿Oye usted cómo evoca lo elemental con esos ritmos atronantes y tempestuosos? Y ahora que se da cuenta de que nos han enganchado y nos están estrangulando, y casi nos aplastan, se atreve a introducir el tema en el juego de los elementos, para *convencer*nos de que si estamos profundamente conmovidos y casi estupefactos[595] es por causa de la maravilla de su tema. Y a partir de ahí la audiencia le cree: en cuanto el tema vuelve a sonar, surge en ellos el recuerdo de esa conmoción provocada por los elementos — ese recuerdo favorece ahora al tema —, ¡se ha vuelto «demoníaco»! ¡Qué gran conocedor del alma humana! Nos maneja con el arte del orador. — Pero ¡la música calla! — B: ¡Y está bien que lo haga, porque ya no soporto seguir escuchándola! ¡Prefiero *que me engañen* diez veces a descubrir la verdad de esa manera una sola vez! — A: Eso es lo que quería oírle decir. Así, como usted, son hoy en día los mejores: ¡estáis conformes con que os engañen! ¡Os acercáis con orejas ávidas y vulgares, escucháis sin conciencia del arte, habéis arrojado por el camino vuestra *más delicada honestidad*[596], y así echáis a perder el arte y a los artis-

---

[593] La cita proviene de los *Vermischte Schriften*, t. II, p. 108. BN, 165.

[594] El paso del «adornar» al «maquillar» es en alemán sutil pero harto expresivo: *schmucken... schminken*, retorciéndose la «u» en «i» con un toque nasal.

[595] *Halbbetäubte*: significa también «medio sordos», «medio aturdidos».

[596] *Redlichkeit*: cfr. la nota correspondiente en M 84.

tas! Cada vez que aplaudís y ovacionáis tenéis la conciencia del artista en vuestras manos, — ¡y pobres de ellos si se dan cuenta de que no sois capaces de distinguir la música inocente de la música culpable! ¡Y ciertamente no me refiero a la música «buena» o «mala», — de esta y de aquella hay en ambos casos! Lo que yo llamo *música inocente* es la que piensa única y exclusivamente en sí misma, y cree en sí misma, y así se ha olvidado del mundo, — el sonido propio de la soledad más profunda, que habla consigo de sí misma y que ya no sabe que ahí fuera hay una audiencia, gente que escucha, efectos, malentendidos y fracasos. — Por último: la música que acabamos de oír *es* de esta especie rara y noble, y todo lo que he dicho de ella era mentira, — ¡discúlpeme usted mi maldad, si le parece! — B: ¡Ah, o sea, que a usted también le gusta *esta* música! ¡En ese caso se le pueden perdonar muchos pecados!

256.

La dicha de los malvados[597]. — Esos hombres callados, sombríos, malvados tienen algo que no se les puede discutir, un goce raro y singular en el *dolce far niente*, una calma de atardecer, de ocaso, como sólo la conoce un corazón que se ha visto muy a menudo consumido, desgarrado, envenenado por los afectos.

257.

Las palabras de que disponemos. — Nuestros pensamientos los expresamos siempre con las palabras que tenemos a mano. O, para expresar al completo mi sospecha: tenemos en cada momento sólo el pensamiento que las palabras de que disponemos nos permiten mal que bien expresar[598].

258.

Hacerle fiestas al perro. — A este perro basta con acariciarle una vez el lomo: en seguida se estremece y echa chispas como cualquier otro zalamero[599] — y es ingenioso a su manera. ¡Por qué no habríamos de soportarlo!

259.

El que antes elogiaba. — «Ya no habla de mí, aun cuando ahora sabe la verdad y podría decirla. Mas sonaría a venganza — ¡y él, tan respetable, respeta tanto la verdad!»

260.

El amuleto de los que dependen de alguien. — Quien inevitablemente depende de alguien que manda ha de tener algo con que inspirarle miedo y mantenerlo a raya, por ejemplo, su honradez o sinceridad o una lengua afilada.

---

597 «Malvados» traduce aquí *Bösen*.

598 Cfr. FP II, 2.ª, 2 [31]: «Gracias a las palabras que flotan a nuestro alrededor, llegamos a tener ideas».

599 Lo que se ha traducido por «hacerle fiestas» es el verbo correspondiente a lo que aquí llamamos «zalamero», pero también podría ser, en alemán, «adulador», aunque en castellano resulte excesivo: *schmeicheln*.

261.

¡Por qué tan sublime! — ¡Sí, claro que conozco a esa bestia! Por supuesto, se siente mejor cuando camina a dos patas «como un dios», — pero a mí me gusta más cuando vuelve a ponerse a cuatro patas: ¡resulta muchísimo más natural!

262.

El demonio del poder. — No es la necesidad ni el deseo, — el demonio[600] de los hombres es el amor al poder. Dales de todo, salud, alimento, vivienda, distracción, — no dejarán de sentirse desdichados y malhumorados: pues el demonio espera y espera y desea satisfacción. Quítales todo pero satisface a éste: serán casi dichosos, — todo lo dichosos que hombres y demonios puedan llegar a ser. Pero ¿por qué añado esto? Lutero ya lo dijo, y mejor que yo, en estos versos: «¡Que nos quitan el cuerpo, los bienes, el honor, la mujer y los hijos: olvidadlo, — siempre nos quedará el Reino!»[601]. ¡Sí! ¡Claro que sí! ¡El «Reino»![602].

263.

La contradicción hecha cuerpo y alma. — En el así llamado genio se da una contradicción fisiológica: posee, por un lado, mucha emoción revuelta, desordenada, instintiva pero, por otro, también una gran actividad orientada a un fin[603], — tiene además un espejo que le muestra ambos movimientos juntos y conjugados, aunque también con bastante frecuencia enfrentados. Como consecuencia de dicho espectáculo suele ser desdichado, y cuando mejor le va, cuando está creando algo, es porque se olvida de que está haciendo — de que tiene que hacer — algo fantástico e irracional (eso es todo arte) con una actividad de lo más orientada a un fin.

264.

Querer engañarse. — Los envidiosos que tienen un olfato más fino procuran no conocer mejor a sus rivales, para así poder sentirse superiores a ellos.

265.

El teatro tiene su momento. — Cuando decae la fantasía de un pueblo, nace en él la afición a hacerse representar en el escenario sus leyendas, *soporta* ahora los burdos sucedáneos de la fantasía, — mas para esa época a que pertenece el rapsoda épico, el teatro y el actor disfrazado de héroe son, para la fantasía, una rémora, y no alas: son

---

[600] *Dämon*: «demonio» en el sentido que tenía para los griegos, espíritu (bueno o malo) que regía la vida de cada hombre.

[601] Cita Nietzsche los últimos versos del himno de Lutero «Ein feste Burg ist unser Gott» [Firme fortaleza es mi Dios], de gran importancia simbólica en el mundo evangélico.

[602] *Das "Reich"*: en principio, «el Reino (de los cielos)»; en los tiempos de Nietzsche, también «el Imperio (alemán)».

[603] *Zweckthätigkeit*: no he hallado una forma más ágil de verter esta «simple» palabra que la torpe «locución» «actividad orientada a un fin»... Desde luego, *Zweckthätigkeit* no significa aquí «eficacia» ni sólo «actividad», como he visto por ahí; y «actividad final» es demasiado ambiguo.

algo demasiado cercano y concreto, algo muy pesado, que tiene muy poco de ensueño y de vuelo de pájaros.

266.

Sin gracia. — Le falta gracia y lo sabe: ¡Ah, qué bien sabe enmascararlo! Con virtud severa y mirada sombría, con desconfianza fingida de los hombres y la existencia, con bromas groseras y despreciando la vida refinada, con patetismo y exigencias, con una filosofía cínica, — así, consciente siempre de su carencia, se ha convertido en todo un carácter.

267.

¡A qué tanto orgullo! — El carácter noble se distingue del vulgar en que *no tiene a mano*, como este, toda una serie de hábitos y opiniones: por un azar no los ha heredado ni se los han inculcado.

268.

Escila y Caribdis[604] *del orador.* — ¡Qué difícil era en Atenas hablar de tal manera que se ganara a los oyentes *para* una causa, sin que *la forma* los repeliera o los distrajera *de* dicha causa! ¡Y qué difícil sigue siendo en Francia escribir de esa manera!

269.

Los enfermos y el arte. — Ante cualquier tipo de aflicción o de desgracia lo primero que se debe intentar es: cambiar la dieta y realizar un trabajo físico duro. En tales casos, sin embargo, la gente está acostumbrada a recurrir a remedios embriagadores: por ejemplo, el arte, — ¡para desgracia suya y del arte! ¿Es que no os dais cuenta de que cuando solicitáis arte estando enfermos, enfermáis a los artistas?

270[605]

Tolerancia aparente. — Son éstas palabras positivas, benevolentes y comprensivas acerca de la ciencia, a favor de ella, pero, ¡ay, *tras* ellas veo vuestra tolerancia para con la ciencia! Así y todo, en el fondo de vuestro corazón pensáis que *no tenéis necesidad de ella*, que es generosidad por vuestra parte el dejarla estar, es más, el mostraros a favor de ella, ¡sobre todo teniendo en cuenta que ella no practica la misma generosidad con vuestras opiniones! ¿Sabéis que no tenéis el más mínimo derecho a mostrar esa tolerancia?, ¿que ese gesto condescendiente es una afrenta a la ciencia aún más fuerte que el desprecio abierto que algunos clérigos y artistas insolentes se permiten? Os falta esa conciencia estricta para lo que es real y verdadero, no os atormenta ni martiriza descubrir que la ciencia se halla en contradicción con vuestras impresiones, el anhelo intenso de conocimiento no es una ley que rija en vosotros, no

---

[604] No es una expresión en alemán tan coloquial como en castellano, es más una referencia culta, a la *Odisea* (XII, vv. 201-259).

[605] Cfr. FP, II, 2.ª, 6 [260].

sentís obligación alguna de desear estar presentes con los ojos allí *donde* se conoce, de no dejar que se os escape nada de *lo que* es conocido. ¡No *sabéis nada de eso* con lo que os mostráis tolerantes! Y sólo *porque* no lo conocéis lográis adoptar ese gesto tan indulgente! Si la ciencia pretendiera algún día iluminar, con *sus* ojos, vuestro rostro, ¡aparecería entonces en vosotros, sí, en vosotros una mirada enfurecida y fanática! — ¡Qué más nos da que ejerzáis la tolerancia — con un *fantasma*! ¡Y ni siquiera con nosotros! Nosotros, ¡qué importamos nosotros![606].

271.

El ánimo de fiesta. — ¡El sentirse *vencidos* es algo que resulta indescriptiblemente agradable justo para aquellos hombres que más vehementemente persiguen el poder! ¡Hundirse de repente hasta el fondo en un sentimiento, como en un remolino! ¡Dejar que le arranquen las riendas de la mano, y quedarse mirando el movimiento ¿quién sabe adonde?! Sea quien sea, sea lo que sea que nos haga este favor, — es un gran favor: estamos tan dichosos, tan sorprendidos, sentimos en derredor nuestro una calma tan excepcional como si estuviéramos en el centro mismo de la Tierra. ¡Por una vez sin poder alguno! ¡Una bola de fuerzas primigenias! Es tal el relajo que hay en esa dicha, deshacerse de la gran carga, rodar hacia abajo sin esfuerzo, dejándose llevar por la inercia ciega. Es el sueño del escalador que, aunque tiene su meta en lo alto, por el camino se duerme de puro cansancio y sueña con la *dicha del contraste* — con rodar hacia abajo sin el menor esfuerzo. — Estoy describiendo la dicha tal como la imagino en la actual sociedad de Europa y América, atormentada y ansiosa de poder. De vez en cuando pretenden volver tambaleándose a la *impotencia*[607], — dicho goce se lo ofrecen las guerras, las artes, las religiones, los genios. Cuando uno se ha abandonado por momentos a una impresión que todo lo engulle y lo aplasta — ¡es el *ánimo de fiesta* moderno! — entonces vuelve a sentirse más libre, recuperado, más frío y más fuerte, y a perseguir de nuevo incansable lo contrario: el *poder*. —

272.

La purificación de la raza. — Probablemente no haya ninguna raza pura, sino únicamente razas purificadas, y esto en muy escasa medida. Lo habitual son las razas cruzadas, en las que siempre se encontrarán, además de disarmonía en las formas corporales (por ejemplo, cuando los ojos no se corresponden con la boca), también disarmonía en los hábitos y en los conceptos de valor. (Livingstone le oyó decir a alguien: «Dios creó a los blancos y a los negros, y el diablo creó las razas intermedias».) El cruce de razas supone siempre al mismo tiempo un cruce de culturas, de moralidades: suelen ser más malvadas, más crueles, más inquietas. La pureza es el resultado final de innumerables adaptaciones, absorciones y expulsiones, y el progreso hacia la pureza se manifiesta en cómo paulatinamente se *va restringiendo* la fuer-

[606] *was liegt an uns!*: en el cuaderno de anotaciones de finales de 1880 figura varias veces esta expresión, bien que en primera persona del singular: «es la expresión de la pasión verdadera, el modo extremo de ver algo fuera de sí» (FP II, 2.ª, 7 [45]); «"¡Qué importo yo!", ésa es la única voz de consuelo que deseo oír» (7 [126]); «Ahora es posible perder ese interés apasionado por nosotros y volcar la pasión fuera de nosotros, hacia las cosas (ciencia). ¡Qué importo yo!» (7 [158]). Puede verse también FP II, 2.ª, 7 [102, 181]; M 494 y 547.

[607] *Ohnmacht*: «falta de poder».

za de que dispone una raza a funciones selectas particulares, cuando antes tenía que hacerse cargo de muchas funciones que a veces resultaban contradictorias: tal restricción suele considerarse un *empobrecimiento* mas debe juzgarse con tacto y delicadeza. Al final, sin embargo, una vez que el proceso de purificación se ha completado, toda esa fuerza que antes se dedicaba a la lucha de propiedades disarmónicas, se halla ahora a disposición del organismo entero: por lo que las razas purificadas siempre son *más fuertes* y *más hermosas*. — Los griegos nos ofrecen el modelo de una raza y una cultura purificadas: y esperemos que se logre algún día una raza y una cultura europeas puras[608].

273.

El elogio. — Hay ahí alguien a quien le notas que desea *elogiarte*: te muerdes los labios, se te encoge el corazón: ¡ah, que pase *este* cáliz! ¡Mas él no se va, se acerca! ¡Bebamos, pues, la dulce desvergüenza de quien elogia, superemos el asco y el desprecio profundo que nos provoca la esencia de su elogio, frunzamos el rostro de satisfacción y agradecimiento!, — ¡él sólo quería ser agradable con nosotros! Y ahora, una vez que ha pasado, sabemos que se siente muy por encima, que ha obtenido un triunfo sobre nosotros, — ¡sí!, ¡y también sobre sí mismo, el muy canalla! — ya que no le resultó fácil arrancarse ese elogio.

274.

Derechos y privilegios humanos[609]. — Nosotros, los seres humanos, somos las únicas criaturas que, cuando se malogran, pueden tacharse como se tacha una frase, — lo hagamos en honor de la humanidad o por que nos compadezcamos de ella o por disgusto con nosotros mismos.

275.

El transformado.— Ahora se he vuelto virtuoso, con el único fin de hacer daño a los demás. ¡No le miréis tanto!

276.

¡Qué frecuente, y qué sorprendente![610] .— ¡Cuántos hombres casados han vivido esa mañana en que se les hace patente que su joven esposa es aburrida y se cree lo contrario! ¡Por no hablar de esas mujeres cuya carne es obsequiosa y su espíritu, débil!

---

[608] Como se ve, Nietzsche no emplea el término «raza» en un sentido biologicista, ni el de «pureza» en el sentido racista habitual: la pureza es algo a que las mezclas y la cultura pueden dar lugar. (Puede complementarse este curioso parágrafo con JGB 251, KSA V 192-195.)

[609] *Menschenrecht und -vorrecht*: como puede verse, en alemán «privilegios», *Recht*, viene a ser como «derechos previos», *Vorrecht*, con lo que se establece una relación dinámica entre ambos términos que en castellano no.

[610] *Wie oft! Wie unverhofft!*: Nietzsche juega en el título, una vez más, con una aliteración, en este caso sardónica; la nuestra es más ligera, pero reproduce algo de la original.

277.

Virtudes frías y virtudes calientes. — El valor entendido en cuanto fría resolución e imperturbabilidad y el valor entendido en cuanto bravura apasionada y medio ciega, — ¡ambos se nombran con la misma palabra! Sin embargo, ¡qué distintas son las *virtudes frías* y las *virtudes calientes*! ¡Y sería un necio el que pensara que el «ser bueno» sólo se logra gracias al calor: y no menos necio sería el que pretendiera atribuirlo al frío! La verdad es que la humanidad ha encontrado muy útiles tanto el valor frío como el valor caliente, pero no se los ha encontrado tan abundantemente como para no contarlos, en ambos colores, entre las piedras preciosas.

278.

La memoria complaciente. — Quien tenga una posición elevada hará bien en adquirir una memoria complaciente, es decir, en recordar todo lo bueno que pueda de la gente, y detrás hacer una marca: así la tendrá sujeta de manera grata. También puede proceder así consigo mismo: el que tenga o no una memoria complaciente es lo que en última instancia decidirá cuál sea su actitud para consigo mismo, la elegancia, bondad o desconfianza que muestre respecto a lo que observe de sus inclinaciones e intenciones y, en definitiva, cuáles sean asimismo esas inclinaciones e intenciones.

279.

En eso llegamos a ser artistas. — Quien hace de otro su ídolo, intenta justificarse elevándolo a ideal; en eso, para tener buena conciencia, llega a ser un artista. Cuando sufre, no sufre por *no saber*, sino por engañarse haciendo como si no supiera. — La angustia y el placer íntimos de una persona así — y todos los amantes apasionados son de ese tipo — no pueden achicarse con un balde normal.

280.

Como un niño. — Quien vive como los niños — y, por lo tanto, no lucha por ganarse el pan ni cree que a sus acciones les corresponda un significado definitivo — no deja de ser un niño.

281.

El yo quiere haberlo todo[611]. — Parece que el hombre actúa sólo *para* poseer: esta idea al menos es la nos sugieren las lenguas que contemplan toda acción pasada como si por ella poseyéramos algo («*he* hablado, *he* luchado, *he* vencido»: esto es, estoy en posesión de mi hablar, luchar, vencer). ¡Qué codicioso[612] resulta en esto el hombre! ¡No querer desprenderse ni siquiera del pasado, querer *haber* también hasta el mismísimo pasado!

---

[611] *Das Ich will alles haben*: *haben* significa tanto «haber» como «tener»; de ahí la reflexión nietzscheana, un poquito forzada en el castellano actual, en que «haber» y «tener» no suelen confundirse.

[612] *habsüchtig*: literalmente sería «ávido de haber», *hab-süchtig*.

282.

El peligro que hay en la hermosura. — Esa mujer es hermosa e inteligente: ¡ay, cuánto más inteligente hubiera sido de no ser hermosa!

283.

Paz doméstica y paz anímica. — El ánimo [*Stimmung*] que usualmente tenemos depende del ambiente [*Stimmung*] que sabemos conservar a nuestro alrededor[613].

284.

Presentar lo nuevo como viejo. — Muchos parecen irritarse cuando se les habla de alguna novedad, acusan la preponderancia que la novedad confiere a quien la conoce primero.

285.

¿Dónde acaba el yo? — La mayoría toma bajo su protección lo que *saben* como si el saberlo lo convirtiera ya en algo de su propiedad. Ese afán de posesión del sentimiento del yo no tiene límites: los grandes hombres hablan como si el tiempo entero estuviera detrás de ellos y ellos fueran la cabeza de ese gran cuerpo, y las buenas mujeres se atribuyen la belleza de sus hijos, de su ropa, de su perro, de su médico, de su ciudad como mérito suyo, aunque no se atrevan a decir: «todo eso soy yo». *Chi non ha, non è*[614] — dicen en Italia.

286.

Animales domésticos, animales falderos y semejantes. — ¡Hay algo más repugnante que el sentimentalismo para con las plantas y los animales por parte de una criatura que desde un principio ha vivido y causado estragos entre ellos como si fuera su más furioso enemigo, y que al final acaba pretendiendo de sus víctimas debilitadas y mutiladas aun sentimientos de ternura! Ante esa clase de «naturaleza», y si pretende ser un ser pensante, al hombre le conviene sobre todo *seriedad*.

287.

Dos amigos. — Eran amigos pero dejaron de serlo, y el lazo de su amistad lo desataron al mismo tiempo por ambos lados, el uno por creerse demasiado conocido, el otro por creerse demasiado desconocido — ¡y ambos se engañaron al respecto! — puesto que ninguno de ellos se conocía lo bastante.

288.

La comedia de los nobles. — Quienes no logran esa familiaridad noble y cordial procuran que se intuya su naturaleza noble a través de la reserva y la severidad y cier-

---

[613] *Stimmung*: tiene el doble sentido en castellano de «estado de ánimo» individual y «ambiente» social.

[614] «Quien no tiene, no es».

to menosprecio de la familiaridad: como si el fuerte sentimiento de confianza que tienen tuviera vergüenza de mostrarse.

289.

Cuándo no se puede decir nada en contra de una virtud. — Entre cobardes es de mal tono decir algo en contra de la valentía, y provoca desprecio; y, si se dice algo en contra de la compasión, quienes son desconsiderados se muestran indignados.

290.

Un despilfarro. — En las naturalezas irritables y violentas las primeras palabras y las primeras acciones *no* suelen ser *representativas* de su verdadero carácter (vienen inspiradas por las circunstancias, son como quien dice imitación del espíritu de las circunstancias), mas como en efecto han sido dichas y hechas, por eso las palabras y las acciones subsiguientes, que sí son representativas de su verdadero carácter, a menudo se *dedican* a arreglar, reparar o hacer olvidar las primeras.

291[615].

La presunción. — La presunción es soberbia representada, fingida; pero precisamente lo propio de la soberbia es que no es representación, que no se puede, ni lo admite, fingir o simular — en ese sentido la presunción es fingir la incapacidad de fingir, algo muy difícil y que en la mayoría de los casos sale mal. Así y todo, si, como suele suceder, el presuntuoso se traiciona, le espera entonces una triple contrariedad: se enoja uno con él por haber pretendido engañarnos, se enoja además uno con él por haber pretendido mostrarse por encima de nosotros — y para colmo se ríe uno de él por haber fracasado en ambas cosas. Así que ¡hay que desaconsejar por completo la presunción!

292.

Cierto tipo de malentendido. — Cuando oímos hablar a alguien basta a veces el sonido de una consonante (por ejemplo, el de la «r») para que nos entren dudas acerca de su sinceridad: no estamos acostumbrados a ese sonido y tendríamos que *producir*lo conscientemente, — nos suena «artificial». Tenemos aquí un terreno en el que se dan los malentendidos más groseros: y lo mismo se puede decir del estilo de un escritor que tiene hábitos que no todo el mundo tiene. Su «naturalidad» sólo él la percibe como tal, y quizá sólo guste y despierte confianza justo con lo que él considera «artificial», por haber cedido con ello a la moda y al así llamado «buen gusto».

293.

Agradecido. — Un grano de más de agradecimiento y de piedad: — y ya se ve uno sufriendo por ello como si fuera un vicio y, con toda su autonomía y honestidad, con cargo de conciencia.

---

[615] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [8].

294.

Santos. — Son los hombres *más sensuales* los que *deben* huir de las mujeres y martirizar su cuerpo[616].

295.

La finura en el servir. — Dentro del gran arte del servir una de las tareas más delicadas es la de servir a un ambicioso sin freno, que es en todo el mayor egoísta pero, sin embargo, no quiere en absoluto pasar por tal (éste es precisamente uno de los ingredientes de su ambición), para quien todo ha de suceder según su voluntad y capricho pero con la apariencia siempre de que él se está sacrificando y rara vez desea algo para sí.

296.

El duelo. — Considero una ventaja, dijo alguien, poder tener un duelo si realmente me es necesario; pues siempre tengo a mi alrededor buenos camaradas. El duelo es la única manera que queda por completo honrosa de suicidarse; por desgracia supone un rodeo, y ni siquiera es del todo seguro.

297.

Corrupción. — El modo más seguro de corromper a un joven es enseñarle a apreciar más a los que piensan como él que a los que piensan de otra manera.

298.

Los fanáticos y el culto a los héroes. — El fanático de un ideal que es de carne y hueso normalmente tiene razón en tanto *niega*, y en esto suele ser tremendo: lo negado lo conoce tan bien como a sí mismo, por la sencilla razón de que él viene de allí, de que allí se siente como en casa y de que siempre teme en secreto tener que volver allí, — lo que él pretende con su manera de negar es hacer imposible ese regreso. Ahora bien, en cuanto afirma entrecierra los ojos y se pone a idealizar (a menudo tan sólo para hacer daño a los que se han quedado en casa —); se puede decir que en eso hay algo artístico, — conforme, pero hay también algo de deshonesto[617]. Quien idealiza a una persona sitúa a dicha persona tan a lo lejos que ya no logra verla con nitidez — y lo que aún ve lo tiñe luego de «belleza», quiero decir: de simetría, con líneas suaves, lo difumina. Y como a partir de ahora también pretende adorar ese su ideal que flota a lo lejos y en lo alto, para protegerlo del *profanum vulgus*[618], tiene que construir un templo donde adorarlo. A él llevará todos los objetos venerables y consagrados que aún posea para que su magia redunde aún más en provecho del ideal, y en ese *medio nutricio* éste crezca y resulte cada vez más divino. Por fin tiene ya realmente

---

[616] Esta idea la desarrollará Nietzsche en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, sobre los ideales ascéticos (cfr. KSA V 339 ss.).

[617] *Unredliches*: es lo contrario de *redlich*, «honesto»; cfr. al respecto la nota correspondiente en M 84.

[618] Se trata de una expresión empleada por Horacio en una de sus odas: *Odi profanum uolgus et arceo* [Odio al vulgo profano y de él me aparto], *Odas*, III, I, v. 1.

acabado[619] su dios, — pero, ¡cuidado!, hay uno que sabe cómo ha sido, su conciencia intelectual[620], — y hay además otro que, por el contrario, sin saber nada, protesta, se trata del divinizado, que a partir de ahora, por causa del culto, de los himnos de alabanza y el incienso se vuelve insoportable y de manera repugnante se delata bien a las claras nada-divino, demasiado-humano. En esta situación al fanático no le queda más que una salida: con paciencia deja que se les maltrate a él y a sus semejantes e interpreta todo el desastre *in majorem dei gloriam*[621], con un género nuevo de autoengaño y de mentira piadosa: toma partido contra sí mismo y, en cuanto maltratado e interprete, percibe en todo ello una especie de martirio, — ascendiendo de ese modo a la cima de su arrogancia. — Gentes así vivían, por ejemplo, en torno a *Napoleón*: es más, tal vez haya sido él el que infundió en el alma de nuestro siglo esa devoción romántica, tan ajena al espíritu de la Ilustración, por el «genio» y el «héroe», él, ante el cual un Byron no se avergonzaba de decir que él era «un gusano comparado con semejante monstruo»[622]. (Las fórmulas de tal devoción las descubrió ese iluso y gruñón presuntuoso de Thomas Carlyle[623], que dedicó toda una larga vida a que la razón de los ingleses se hiciera romántica: ¡en balde!)

299.

En apariencia, heroísmo. — Arrojarse en medio del enemigo puede ser señal de cobardía.

300.

Indulgente con el adulador. — El colmo de la astucia de los ambiciosos insaciables está en no dejar que se les note la misantropía que les inspira la visión del adulador: mostrándose indulgente también con ellos, como un dios que no puede ser sino indulgente.

301.

«De carácter firme». — «Lo que digo, lo hago» — esa manera de pensar pasa por ser la de un carácter firme. ¡Cuántas acciones se llevan a cabo, no porque hayan sido consideradas las más razonables, sino porque cuando se nos ocurrieron de alguna manera tentaron nuestro afán de prestigio y nuestra vanidad, así que insistimos en ello y

---

[619] *fertig gemacht*: juega aquí Nietzsche con el doble sentido de la expresión; *fertig machen* es una locución coloquial que significa «acabar, completar (algo)», pero también «acabar *con* (algo)», «cargárselo».

[620] Cfr. FW 2, que se titula «La conciencia intelectual».

[621] Propiamente *ad maiorem dei gloriam*, «a mayor gloria de Dios»: se trata de una frase que figura en los *Diálogos* del papa Gregorio I (540-604), uno de los cuatro Padres de la Iglesia, conocido también con el nombre de San Gregorio Magno; la expresión, no obstante, es más notoria por haberse convertido luego en divisa de la Compañía de Jesús, debido al uso que su fundador hacía de ella en sus escritos.

[622] Cfr. Lord Byron, *Vermischte Schriften*, II, p. 146.

[623] Escritor e historiador escocés (1795-1881), autor de una obra sobre el culto de los héroes, *On Heroes and Hero Worship and the Heroic in History* (1841), a que hace referencia el título de este parágrafo, que en algún modo es una crítica de la concepción de Carlyle; puede verse al respecto el párrafo que le dedica, entre otros lugares, en el *Crepúsculo de los ídolos*, KSA VI 119.

lo hacemos a ciegas! Eso hace que crezca en nosotros la fe en que poseemos carácter y buena conciencia, esto es, en general, en que tenemos *fuerza*: mientras que el elegir de la manera más racional posible sustenta la desconfianza hacia uno y en igual medida cierto sentimiento de debilidad.

302.

¡Una, dos, tres veces verdad! — Lo que las gentes mienten es inimaginable, pero luego no lo recuerdan y en general creen no haberlo hecho.

303.

Los pasatiempos del buen psicólogo. — Cree conocerme y se siente perspicaz e importante cuando trata conmigo así y así: me cuido de desengañarle. Pues tendría que pagarlo, mientras que ahora me *quiere bien*, ya que le procuro la sensación de superioridad que da el saber. — Ahí está otro que teme que yo me imagine conocerlo, y se ve por eso humillado. Se comporta así de manera fría y ambigua, intentando confundirme respecto a él, — una vez más, para situarse por encima de mí.

304.

Los destructores del mundo. — No le sale bien algo, y acaba gritando indignado: «¡ojalá se hunda el mundo!» Tan abominable expresión es el colmo de la envidia, que saca la conclusión: como yo no puedo tener *eso*, ¡que nadie en el mundo tenga *nada*!, ¡que el mundo entero *sea* nada!

305.

Avaricia. — La avaricia al comprar aumenta cuanto más barato es el objeto, — ¿por qué? ¿Será que el ojillo de la avaricia lo *hacen* las pequeñas diferencias de precio?

306.

Ideal griego. — ¿Qué es lo que admiraban los griegos en Odiseo? Ante todo, su habilidad para mentir y para vengarse de manera taimada y terrible; el estar a la altura de las circunstancias; si era necesario, el parecer más noble que el más noble; el poder ser *lo que uno quiera*; su perseverancia heroica; el ponerse todos los medios a su disposición; el poseer espíritu — su espíritu es la admiración de los dioses, que sonríen cuando piensan en él —: ¡Todo eso constituye el *ideal* griego! Lo llamativo es que aquí no se percibe para nada la contraposición entre apariencia y ser, y en consecuencia tampoco se valora moralmente. ¿¡Acaso ha habido alguna vez actores tan concienzudos!?

307.

¡Facta! ¡Sí, facta ficta*!*[624]. — Un historiador no se ocupa de lo que realmente ha ocurrido, sino sólo de los acontecimientos presuntos: pues sólo estos han *producido*

[624] «¡Hechos! ¡Sí, hechos imaginados!»

efectos[625]. Otro tanto de los héroes presuntos. Su tema, la llamada «historia universal», son las opiniones que hay acerca de supuestas acciones y sus supuestos motivos, que dan lugar a su vez a opiniones y acciones cuya realidad, sin embargo, de inmediato se evapora y sólo en forma de vapor *produce efectos*, — un continuo engendrar y gestar fantasmas sobre la niebla profunda de la insondable realidad. Los historiadores hablan de cosas que nunca han existido fuera de la imaginación.

308.

No entender de comercio es cosa distinguida. — Vender su virtud sólo al precio más alto o llegar a practicar con ella la usura, siendo maestro, funcionario o artista — es hacer del genio y del talento un asunto de mercachifles. ¡Con la *sabiduría* no se debe pretender ni ser *listo*!

309[626].

El miedo y el amor. — El miedo ha hecho que prospere el conocimiento del hombre más que el amor, pues el miedo quiere descubrir quién es el otro, qué sabe hacer, qué quiere: equivocarse en esto sería un peligro y una desventaja. El amor, en cambio, se deja llevar por el impulso secreto de ver en el otro tanta belleza como sea posible o de elevarlo tan alto como pueda: en este caso equivocarse sería un placer y una ventaja — y así se equivoca.

310.

Los mansos. — Los mansos han llegado a ser como son a causa del temor constante que sus antepasados tenían a los ataques de los extraños, — atenuaron, calmaron, se excusaron, previnieron, distrajeron, halagaron, se doblegaron, escondieron el dolor, el disgusto, recompusieron de inmediato el gesto — y acabaron dejando en herencia todo ese delicado y bien probado mecanismo a sus hijos y a sus nietos. Un destino más propicio ha hecho que estos ya no tengan que vivir en un temor constante: así y todo, siguen tocando en todo momento su instrumento[627].

311.

Lo que se llama «alma». — Al conjunto de los movimientos interiores que le *resultan fáciles* al hombre y que por eso realiza de buen grado y con gracia se le llama «alma»; — se dice que carece de alma cuando al hacer esos movimientos interiores deja translucir esfuerzo y dificultad.

---

[625] *gewirkt*: participio pasado de *wirken*, cuya raíz *wirk-* se halla también en el sustantivo abstracto que significa «realidad», *Wirklichkeit*, «lo que es real».

[626] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [281].

[627] La idea de que los sentimientos morales sean heredables viene inspirada probablemente por la lectura de la obra de Spencer *The Data of Ethics*, cuya versión alemana (*Die Thatsachen der Ethik*, Stuttgart, E. Schweitzbar, 1879, BN, 565 s.) Nietzsche poseía y anotó; cfr. M. C. Fornari, *op. cit.*, pp. 321 s.

312[628].

Los olvidadizos. — En los arrebatos de pasión y en la fantasías del sueño y de la locura el hombre descubre su prehistoria y la de la humanidad: la *animalidad* con sus muecas salvajes; por momentos su memoria retrocede bastante lejos, mientras que el estado civilizado se desarrolla gracias al olvido de esas experiencias primigenias, esto es, gracias a que esa memoria remite. Quien siempre ha estado muy lejos de todo eso, un olvidadizo de género superior, *no entiende a los hombres*, — mas el que haya de vez en cuando alguno de tales particulares que «no los entienden» y que como quien dice han sido engendrados de simiente divina y alumbrados por la razón es algo que beneficia a todos.

313.

El amigo ya no deseado. — El amigo cuyas esperanzas no puede satisfacer desearía uno tenerlo más bien como enemigo.

314.

En compañía de pensadores. — En medio del océano del devenir nosotros, aventureros y aves de paso, despertamos en un islote que no es mayor que una barca y miramos por un momento en derredor: con toda la rapidez y curiosidad que podemos, pues ¡qué fácil es que el viento nos arrastre o que una ola nos barra de nuestro islote, y que de nosotros no quede nada! Mas aquí, en este pequeño espacio, encontramos otras aves de paso y oímos de otras anteriores, — y vivimos así un delicioso minuto de conjeturas y conocimiento en medio de un alegre gorjeo y aleteo junto con otros y, no menos orgullosos que el propio océano, nos aventuramos a volar sobre él con el pensamiento[629].

315.

Desprenderse. — Renunciar a algo de su propiedad, desistir de un derecho — cuando indica una gran riqueza, produce alegría. Ahí tiene su sitio la generosidad.

316.

Las sectas débiles. — Las sectas que intuyen que van a seguir siendo débiles dan caza a algunos adeptos inteligentes y procuran ganar en calidad lo que les falta en cantidad. El peligro que en esto hay para los inteligentes no es cosa que se deba despreciar.

317.

El juicio crepuscular. — Quien al final del día o de la vida y estando ya cansado reflexiona sobre lo que ha hecho suele llegar a contemplarlo de manera melancólica:

---

628 Cfr. FP II, 2.ª, 3 [12].

629 *Geist*: «espíritu», si se quiere, pero en el sentido de «mente» o «intelecto». Este parágrafo halla cierta continuación natural en M 575, el último del libro, al dar ambos una idea aventurera y tremendamente contingente del pensar; una idea que, en tanto que el espíritu vuela alejándose de tierra firme, podría decirse «postkantiana».

mas eso no es debido a cómo haya sido el día o la vida, sino al cansancio. — En pleno hacer no solemos tomarnos tiempo para juzgar la vida y la existencia, y mientras estamos disfrutando tampoco: mas si resulta que nos paramos a hacerlo, le quitamos la razón a Aquel que esperó al séptimo día para descansar y descubrir que todo lo que existía estaba bien[630], — se le había pasado el *mejor* momento.

318.

¡Cuidado con los sistemáticos! — Hay una teatralidad de los sistemáticos: como pretenden llenar un sistema y para ello hacen redondo el horizonte, tienen que procurar presentar los puntos débiles con el estilo de los fuertes, — pretenden representar naturalezas completas y de fuerza monolítica.

319.

Hospitalidad. — El sentido de la costumbre de la hospitalidad es: neutralizar lo que haya de hostil en el extraño. Cuando ya deja de percibirse al extraño como enemigo, decae la hospitalidad; y florece en tanto florece su perverso presupuesto.

320.

Del tiempo[631]. — Un tiempo poco habitual e imprevisible hace que los hombres desconfíen también entre ellos; y como tienen que apartarse de sus costumbres les entra el ansia de novedad. Por eso los déspotas aman todas las comarcas en que el tiempo es moral.

321.

El peligro de la inocencia. — En todas las ocasiones acaban siendo víctimas los inocentes, puesto que su ignorancia les impide distinguir entre la mesura y la desmesura y en ocasiones tener cuidado consigo mismos. Así se acostumbran algunas mujeres inocentes, es decir, jóvenes e ignorantes, a gozar habitualmente de los placeres de Afrodita y cuando luego sus maridos enferman o se marchitan prematuramente los echan muchísimo en falta; y es justo esa idea inofensiva y confiada de que ese trato tan habitual constituye la regla, y es su derecho, lo que crea una necesidad que luego las expondrá a las tentaciones más violentas y aun a cosas peores. Ahora bien, en términos muy generales y elevados: quien ama a una persona o una cosa sin conocerlas pasa a ser presa de algo que no amaría si pudiera verlo. En todos los casos en que son necesarios la experiencia, el cuidado y el ponderar bien los pasos que se dan es donde el inocente anda más perdido, puesto que todo tiene que apurarlo a ciegas hasta las heces. Piénsese en la práctica de todos los príncipes, iglesias, sectas, partidos y corporaciones: ¿no se utiliza en los casos más arriesgados y atroces siempre al inocente como el más apetitoso de los cebos?, — tal como Odiseo utiliza al inocente Neoptó-

[630] Nietzsche alude aquí a *Gén.* 2:1-3, pero lo cierto es que Dios no esperó al séptimo día para juzgar que estaba bien lo creado; la fórmula «y vio Dios que estaba bien» se repite al menos seis veces en el primer capítulo del Génesis, el de la creación, vv. 10, 12, 18, 21, 25 y 31.

[631] *Wetter*: «tiempo atmosférico».

lemo para arrebatarle con astucia el arco y las flechas al salvaje ermitaño viejo y enfermo de Lemnos[632]. — Con su desprecio del mundo, el cristianismo ha hecho de la ignorancia una *virtud*, la de la inocencia cristiana, tal vez porque el resultado más habitual de dicha inocencia, como decía, es la culpa, el sentimiento de culpa y la desesperación, con lo que se trata de una virtud que conduce al cielo dando un rodeo por el infierno: pues sólo así podrán abrirse los sombríos propileos[633] de la salvación cristiana, sólo así tendrá efecto la promesa de una *segunda inocencia* postuma: — ¡una de las invenciones más hermosas del cristianismo!

322.

Vivir, en lo posible, sin médico. — Tiendo a pensar que un enfermo es más descuidado cuando tiene médico que cuando se ocupa él mismo de su salud. En el primer caso le basta con ser riguroso en lo que se le haya prescrito; en el otro, nos preocupamos más conscientemente de eso a lo que las prescripciones apuntan, nuestra salud, nos damos cuenta de muchas más cosas, nos exigimos y nos prohibimos mucho más que por orden facultativa. — Todas las reglas tienen ese efecto: distraernos del objetivo a que apunta la regla y hacernos más descuidados. — Si alguna vez la humanidad, siguiendo el proverbio de «sea lo que Dios quiera», hubiera dejado de verdad todo en manos de la divinidad, ¿¡no habría excedido el descuido todos los límites, llevándonos a la destrucción!? —

323.

Se oscurece el cielo. — ¿Conocéis la venganza de los tímidos, de esos que en sociedad se comportan como si los miembros de su cuerpo fueran robados? ¿La venganza de las almas humildes, cristianas, que van por la vida siempre de puntillas? ¿La venganza de los que siempre juzgan en el acto y en el acto se les responde siempre que no tienen razón? ¿La venganza de los borrachos de todas las especies, para quienes la mañana es lo más siniestro del día? ¿La de los enfermos de todas las especies, la de los enfermizos y los abatidos, que ya no tienen valor para recuperar la salud? El número de esos pobres seres sedientos de venganza, y no digamos el de sus míseros actos de venganza, es infinito, sin cesar silba el aire todo de las flechas y flechitas que su maldad dispara, y el sol y el cielo de la vida se oscurecen — no sólo para ellos, sino más aún para nosotros, los demás: lo que es peor que el que con demasiada frecuencia nos arañen la piel y nos hieran el corazón. ¿No *negamos* a veces el sol y el cielo por el simple hecho de no haberlos visto desde hace mucho? Así pues: ¡soledad! También por eso: ¡soledad![634].

---

632 Cfr. Sófocles, *Filoctetes*.

633 Se llamaban *propileos* los vestíbulos o entradas monumentales de algunos templos o palacios en la antigua Grecia; vale aquí, pues, por «entrada regia».

634 Para Nietzsche la venganza es una de las pulsiones más «naturales» del ser humano; desde que en 1875 lee la obra de E. Dühring *Der Werth des Lebens* [El valor de la vida] (Breslau, E. Trewend, 1865, BN, 202), en la que la noción de justicia aparece reducida a la de venganza (cfr. FP II, 1.ª, 9 [1], un largo extracto de dicha lectura, con sus comentarios), no dejará de tenerla en consideración, hasta que en los años ochenta acabe por rechazarla. Como señalaría en WS 33, el concepto de venganza es bien plurívoco (KSA II 564); en este parágrafo vemos pintada la venganza como el «desvarío-de-tirano de la impotencia», esto es, el desvarío de la impotencia que se cree potente,

324.

Filosofía de actores. — La ilusión que les hace felices a los grandes actores es que los personajes históricos que ellos representan se sintieran como ellos se sienten al representarlos, — pero se equivocan, y mucho: la fuerza que tienen para intuir e imitar, que les gustaría hacer pasar por capacidad visionaria, penetra sólo lo bastante como para explicar los gestos, la manera de hablar o de mirar y en general lo superficial; es decir, lo que los actores pescan son las sombras del alma de un gran héroe, un estadista, un guerrero, alguien ambicioso, celoso o desesperado, consiguen llegar casi hasta el alma, pero sin alcanzar el espíritu de su objeto. ¡Ciertamente, ese sería un gran descubrimiento, que sólo el actor visionario, en vez de los pensadores, los entendidos y los expertos, fuera capaz de arrojar luz sobre el *ser*[635] de un objeto cualquiera! Mas no olvidemos nunca, en cuanto se hagan públicas tales pretensiones, que el actor no es sino un mono de imitación ideal y es tan mono de imitación que no puede creer en absoluto en el «ser» o en lo «esencial»: para él todo es actuación, entonación, gesto, escenario, bastidores y público.

325.

Vivir al margen y creer. — El modo de convertirse en profeta y taumaturgo de la época es hoy el mismo de siempre: vivir al margen, con escasos conocimientos, algunas ideas y mucha soberbia, — al final acaba apareciendo en uno la creencia de que sin él la humanidad no va a poder seguir avanzando, *puesto que es obvio que uno* avanza sin ella. En cuanto aparece esa creencia, se obtiene también crédito. En fin, un consejo para quien quiera utilizarlo (es el que le diera a Wesley su maestro espiritual Böhler): «¡predica la fe hasta que la tengas, que luego la predicarás porque la tienes!»[636]. —

326.

Conocer las propias circunstancias. — Podemos calcular nuestras fuerzas, mas no nuestra *fuerza*. Las circunstancias no sólo nos la ocultan y nos la muestran, — ¡no!, nos la amplían y nos la reducen. Debemos vernos como una magnitud variable cuyo potencial en circunstancias favorables puede que llegue a ser el máximo: por eso conviene reflexionar acerca de la circunstancias y no ahorrar esfuerzos para observarlas.

327[637].

Una fábula. — El Don Juan del conocimiento: ningún filósofo ni ningún poeta lo han descubierto todavía. Le falta el amor a las cosas que conoce, pero tiene carácter, siente atracción y disfruta con la caza y las intrigas del conocimiento

---

todopoderosa [*Tyrannen-Wahsinn der Ohnmacht*], palabras con que la relacionará en Za, donde Zaratustra contrapone ya radicalmente justicia y venganza, y propone la redención de la venganza como ideal de superación humano (KSA IV 129).

[635] *Wesen*: puede ser también «esencia», aunque aquí importe poco o nada la distinción.

[636] La cita proviene de Lecky 1880, p. 40. J. Wesley (1703-1791) es el fundador del metodismo; fue el encuentro con P. Böhler, de la Hermandad de Moravia, lo que le llevó a reformar el anglicismo a través de un acercamiento *metódico* a las Escrituras.

[637] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [139].

— ¡hasta alcanzar las estrellas más altas y lejanas de él! — hasta que al final no le queda ya nada por atrapar más que lo absolutamente dañino del conocimiento, al igual que el bebedor que acaba bebiendo absenta y aguafuerte. Acaba, así, antojándosele el infierno, — el último conocimiento que lo *tienta*. ¡Es posible que, como todo lo que conoce, también el infierno lo decepcione! ¡Y entonces tendrá que quedarse inmóvil toda la eternidad, clavado a la decepción y convertido él mismo en convidado de piedra, deseando participar en una cena del conocimiento que nunca le será servida!, — pues el mundo entero de las cosas no tiene nada más que ofrecer a su hambruna.

328.

Lo que las teorías idealistas dejan entrever. — Donde con toda seguridad se encuentra uno las teorías idealistas es en la gente práctica sin escrúpulos; pues necesitan su resplandor para alumbrar su reputación. Se agarran a ellas con sus instintos y no se sienten hipócritas al hacerlo: del mismo modo que tampoco un inglés se siente hipócrita con su cristianismo y la santificación del domingo. A la inversa: a las naturalezas contemplativas, que tienen que mantener la fantasía a raya y que temen también la fama de exaltados, sólo les satisfacen las teorías realistas rigurosas: se agarran a ellas con la misma compulsión instintiva y sin perder su honra al hacerlo.

329.

Los que desacreditan la alegría[638]. — Quienes están profundamente heridos por la vida sospechan de cualquier alegría, como si siempre fuera algo infantil y pueril y revelara una falta de juicio ante la cual sólo se puede sentir compasión y ternura, como cuando un niño que está a punto de morir aún acaricia en su lecho los juguetes. Debajo de todas las rosas ven tales personas tumbas ocultas y cubiertas; las diversiones, el alboroto, la música alegre les parece ser el engaño decidido del enfermo grave que desea saborear una vez más, un minuto más, la euforia de vivir. Mas ese juicio acerca de la alegría no es más que la refracción de la luz sobre su fondo sombrío de cansancio y enfermedad: es algo a su vez conmovedor, irracional, que incita a la compasión, es algo incluso infantil y pueril, mas de esa *segunda infancia* que sigue a la vejez y precede a la muerte.

330.

¡No basta! — No basta con demostrar una cosa, a la gente además hay que persuadirla de ella o alzarle hasta ella. Por eso los que saben deben aprender a *expresar* lo que saben: ¡y a veces de tal modo que *suene* a tontería!

331.

Prerrogativa y límites. — El ascetismo es la manera de pensar adecuada para aquellos que tienen que extirpar sus pulsiones sensuales por ser éstas furiosas bestias feroces. ¡Mas sólo para esos!

---

[638] *Heiterkeit*: también «contento, jovialidad, carácter risueño»; en otros lugares lo hemos traducido por «buen humor».

332.

El estilo grandilocuente. — Un artista que no quiere descargar en la obra sus hinchados sentimientos y así aliviarse, sino que, por el contrario, pretende transmitir el sentimiento de hinchazón, resulta ampuloso, y su estilo es grandilocuente.

333.

«Humanidad». — Nosotros no consideramos seres morales a los animales. Pero ¿creéis que ellos nos consideran a nosotros seres morales? — Un animal que sabía hablar dijo: «La humanidad es un prejuicio del que los animales, por lo menos, no adolecemos.»

334.

El bienhechor. — El bienhechor, cuando hace el bien, satisface una necesidad anímica suya. Cuanto más fuerte sea dicha necesidad, tanto menos se pondrá en el lugar del otro que le sirve para calmar su necesidad, será poco delicado y en ocasiones se ofenderá. (Esto es lo que se dice de la beneficencia y la misericordia de los judíos: que, como es sabido, son más entusiásticas que las de otros pueblos.)

335.

Para que se note que es amor. — Necesitamos ser honestos [*redlich*] con nosotros mismos y conocernos muy bien para poder practicar con los demás esa ficción filantrópica que se llama amor y bondad[639].

336.

¿De qué somos capaces? — Hubo quien durante todo el día se vio de tal modo maltratado por el descastado y mal nacido de su hijo que al llegar la noche lo mató a palos y, respirando hondo, dijo al resto de la familia: «¡Por fin podemos ya dormir tranquilos!» — ¿¡Sabemos acaso a qué *podrían* llevarnos las circunstancias!?

337.

«Natural». — Ser al menos *natural* en sus errores, — es quizá el último elogio que se puede hacer de un artista artificioso y, por lo demás y en general, farsante y poco auténtico. Por eso mismo un ser así dará con descaro curso a sus errores.

338.

Conciencia sustitutiva. — Un hombre hace de conciencia para otro hombre: y esto es especialmente importante cuando el otro no tiene conciencia alguna.

---

639 Cfr. FP II, 2.ª, 6 [227]: «Hace falta un fingimiento infinito para llegar a ser un hombre cariñoso».

339[640].

La transformación de los deberes. — Cuando cumplir el deber deja de resultar penoso y, tras una larga práctica, llega a convertirse en inclinación placentera y en necesidad, entonces los derechos de aquellos a quienes se remiten nuestros deberes, ahora nuestras inclinaciones, pasan a ser otra cosa: concretamente, motivo de sensaciones agradables para nosotros. A partir de entonces el otro pasa a ser, por causa de sus derechos, digno de ser amado (en vez de respetable y temible, como antes). Ahora reconociendo y sustentando el ámbito de su poder nos procuramos *placer*. Cuando los quietistas dejaron de sentir su cristianismo como una carga, encontrando en Dios sólo placer, adoptaron el lema de «¡Todo para gloria de Dios!»: en ese sentido, hicieran lo que hicieran, no suponía ya sacrificio alguno; era lo mismo que decir «¡Todo para placer nuestro!» Pretender —como hace Kant— que el deber resulte *siempre* molesto significa pretender que nunca llegue a convertirse en hábito y costumbre: y tal pretensión encierra un resto de crueldad ascética.

340.

La apariencia está en contra del historiador. — Es cosa probada que los hombres nacen del vientre materno: aun así, el ver a los hijos crecidos junto a su madre hace que la hipótesis resulte absurda; la apariencia[641] habla en su contra.

341.

La ventaja de no saber. — Decía alguien que en su infancia había sentido tal desprecio por los frívolos antojos del temperamento melancólico que hasta la mitad de su vida se le había ocultado cuál era su temperamento: a saber, justamente el melancólico. Consideraba que ésa era la mejor de todas las ignorancias posibles.

342.

¡No os confundáis! — ¡Vaya! Él observa la cosa por todos los lados, y vosotros creéis que es lo que se dice un hombre de conocimiento. Mas lo único que pretende es rebajar el precio, — ¡quiere comprarla!

343[642].

Según decís, moral. — No queréis estar nunca insatisfechos con vosotros mismos ni sufrir nunca por vosotros mismos, — ¡y a eso le llamáis vuestra «disposición moral»! Pues bien, hay quien podría llamarlo «vuestra cobardía». Pero una cosa es segura: nunca daréis la vuelta al mundo (¡que sois vosotros mismos!) ni dejaréis de ser jamás un azar, gleba entre la gleba! ¿Es que acaso os creéis que nosotros, los que pensamos de otra manera, nos exponemos a atravesar los desiertos, los pantanos y las

---

640 Cfr. FP II, 2.ª, 6 [117].
641 *Augenschein*: simplemente, «lo que se ve», «lo que vemos».
642 Cfr. FP II, 2.ª, 9 [2].

cordilleras heladas de uno mismo, y que elegimos el dolor y el hastío voluntariamente, como los estilitas, por pura extravagancia?[643].

344.

Sutileza en el desliz. — Si Homero, como se suele decir, se quedaba dormido de vez en cuando, es que era más inteligente que todos los artistas cuya ambición nunca duerme[644]. Hay que dar un respiro a los admiradores, dejándoles que se conviertan de vez en cuando en críticos; pues nadie soporta la bondad que se mantiene ininterrumpidamente despierta y resplandeciente; y en vez de hacer bien, un maestro así se convierte en agente disciplinario, alguien a quien se odia mientras vaya delante de nosotros.

345.

La felicidad no es argumento ni a favor ni en contra. — Muchos no son capaces de lograr más que una felicidad escasa: y eso no es nada que hable en contra de su sabiduría, incapaz de procurarles mayor felicidad, del mismo modo que el que algunos no se puedan curar y otros estén siempre enfermos no significa nada en contra de la medicina. Que cada uno tenga la suerte de encontrar la manera de vivir con la que logre realizar el máximo de felicidad: lo que no quita para que *su* vida pueda ser miserable y nada digna de envidia.

346.

Misóginos. — «La mujer es nuestro enemigo» — quien, siendo hombre, habla así a otros hombres, por su boca habla la pulsión irrefrenable que no sólo se odia a sí misma, sino también su fortuna.

347.

Escuela de oradores. — Si uno se pasa un año entero sin hablar, desaprende el hablar por hablar[645] y aprende a hablar. Los pitagóricos fueron los mejores políticos de su tiempo.

348.

Sensación de poder[646]. — Distíngase bien: quien desea lograr la sensación de poder recurre a todos los medios y no desdeña ningún posible alimento para ella. Mas

---

643 *Narrheit*: es también «locura» e incluso «necedad, estupidez».

644 Polemiza Nietzsche con Horacio, quien en la *Epistola ad Pisones* (también llamada *Ars poetica*), v. 359, dice: *Indignor quandoque bonus dormitat Homerus* [me causa enfado cuando veo que dormita el gran Homero]; el artista «cuya ambición nunca duerme» podría ser Quérilo, que aparece en las líneas anteriores y que, al contrario que Homero, le llena de admiración y hace sonreír a Horacio — cuando acierta; Quérilo de Yaso fue un poeta, ya en su tiempo considerado muy malo, encargado de cantar las conquistas de Alejandro Magno.

645 *das Schwätzen*: podría decirse también «el cotorrear», como tradujimos en la versión previa de este aforismo, FP II, 2.ª, 7 [258].

646 *Gefühl der Macht*: lo suelo traducir, se suele traducir por «sentimiento de poder», pero lo mismo vale «sensación de poder» (*Gefühl* es ambas cosas); lo importante es el *sentir* el poder; por

quien ya la tiene, ése suele ser muy exigente y delicado en su gusto; es raro que algo le satisfaga.

349.

Tampoco es tan importante. — Cuando uno asiste a un fallecimiento suele aparecer una idea que, por un falso sentimiento de decencia, se suprime de inmediato: la de que el fallecer no es algo que tenga tanta importancia como dice el respeto general, y que quien está en trance de fallecer probablemente haya perdido mientras estaba vivo cosas más importantes que lo que está aquí a punto de perder. No cabe duda de que aquí lo importante no es el fin[647]. —

350.

La mejor manera de prometer. — Cuando se hace una promesa, no es la palabra la que promete, sino lo no formulado que hay detrás de la palabra. Es más, las palabras le quitan fuerza a una promesa al descargar y utilizar una fuerza que es parte de la fuerza que promete. Estrechaos, pues, la mano, llevando el índice a los labios, — las promesas serán así más seguras.

351.

Malentendido habitual. — En una conversación vemos a uno empeñado en poner una trampa en la que caiga el otro, y no por maldad, como se podría pensar, sino por disfrutar de la propia gracia: luego a otros que preparan el chiste para que el otro lo haga, y que disponen el lazo para que el otro apriete el nudo: no por simpatía, como se podría pensar, sino por maldad y por desprecio de los intelectos burdos.

352.

Centro. — Ese sentimiento de que «soy el centro del mundo» se presenta con mucha fuerza cuando de súbito nos vemos invadidos por la vergüenza; en esos casos se queda uno parado, como aturdido en medio de un incendio, y se siente cegado como por un gran ojo que, atravesándonos, nos mirase desde todos los lados.

---

eso mismo no habría que entenderlo de manera puramente pasiva, sino también activa. Si bien la expresión ha aparecido ya repetidas veces en una docena de parágrafos (M 18, 60, 112, 113, 128, 140, 176, 184, 199, 201, 204, 205), incluso en el título (M 245), parece que es aquí donde comienza (cfr. M 356, 360) una reflexión más temática sobre dicha noción que, no olvidemos, será la que acabe dando lugar a la de «voluntad de poder», *Wille zur Macht*. Esta fórmula aparece por primera vez en las notas del verano de 1880 (FP II, 2.ª, 4 [239]), pero es en una algo posterior donde se vislumbra lo que para Nietzsche va a ser un gran descubrimiento: que la cultura griega, desde los juegos olímpicos hasta la dialéctica platónica, pasando por poetas y filósofos, puede explicarse con la idea de «voluntad de poder», siendo el ἀγών una forma de aparición de dicha *voluntad de poder* — y la cultura griega era para Nietzsche el ideal; tal es la conocida tesis de W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosoph — Psychologe — Antichrist*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 223.

[647] *Das Ende ist hier gewiss nicht das Ziel*: juega Nietzsche con *Ende*, «fin, final», y *Ziel*, que significa también «fin» pero en el sentido de «meta, objetivo». Otra posible versión, más juguetona, sería: «No cabe duda de que aquí el fin no es la meta».

353.

Libertad de expresión. — «¡Hay que decir la verdad aunque salte el mundo en pedazos!»[648]. — ¡así clama, a boca llena, el gran Fichte! ¡Sí, sí! ¡Pero antes habría que tenerla! — Lo que él quiere decir más bien es que todo el mundo debería decir lo que piensa por más transtorno que cause. Y eso es algo que habría que discutir.

354.

Valor para sufrir. — Tal como ahora somos, somos capaces de soportar una buena dosis de indisposición[649], y tenemos el estómago preparado para una alimentación tan pesada. Tal vez sin ella encontráramos soso el banquete de la vida: y sin la buena voluntad de dolor[650] ¡tendríamos que renunciar a demasiadas alegrías!

355.

Veneración. — Quien venera de tal manera que a los que no veneran los crucifica, forma parte de los verdugos de su partido[651], — cuidado con darle la mano, aunque uno sea del mismo partido.

356.

Efecto de la felicidad. — El primer efecto de la felicidad es el *sentimiento de poder*[652]: que desea *exteriorizarse*, sea ante uno mismo o ante otras gentes o ideas o seres imaginarios. La formas más corrientes de que se exteriorice son tres: regalar, burlarse, destruir, — y las tres parten de una pulsión básica común.

357.

Tábanos morales. — Esos moralistas a los que les falta el amor al conocimiento y sólo conocen el placer de hacer daño — poseen el espíritu y el hastío de los provincianos; su diversión, tan cruel como lamentable, consiste en vigilar al vecino y en

---

[648] B. Smith, en las notas a su versión en inglés (p. 338), explica que con esta frase Nietzsche vendría a resumir la idea y el tono de Fichte en su discurso de 1793 «Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die diese bisher unterdrückten» [Reclamación a los príncipes europeos que hasta ahora la han negado para que devuelvan la libertad de pensamiento], respuesta a la ley de censura religiosa de 1788 en la Prusia de Federico Guillermo II. El *Nachbericht* de la KGA, sin embargo, señala como fuente otro texto de Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, de 1798 (*Nietzsche Werke*, KGA V/3 702).

[649] *Unlust*: también «desgana, disgusto, desánimo»; es la referencia a la alimentación pesada la que nos lleva a elegir aquí «indisposición».

[650] *Willen zum Schmerze*: así como *Wille zur Macht* da lugar a «voluntad de poder», así *Willen zum Schmerze* a «voluntad de dolor».

[651] *Partei*: «partido», dicho sea en en sentido amplio, «grupo de afines».

[652] *Gefühl der Macht*: cfr. la nota correspondiente en M 348; es muy importante este parágrafo, si tenemos en cuenta que es la felicidad, *das Glück*, lo que da lugar al sentimiento, a la sensación de poder, la que trasluce una «pulsión básica» que acabará llamándose *voluntad de poder*; cuál sea el contexto fundamental en que Nietzsche «descubre» tal voluntad queda bien ilustrado en M 548. Puede verse al respecto V. Gerhardt, «Wille zur Macht», en H. Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 351-355.

poner sin que se entere un alfiler de tal modo que se pinche con él. En ellos revive la mala costumbre de los niños pequeños, que no saben estar contentos si no es cazando y maltratando algún ser vivo o ser muerto.

358.

Las razones y su falta de fundamento[653]. — Le tienes antipatía y aduces numerosas razones para esa antipatía, — yo, sin embargo, creo sólo en tu antipatía, ¡mas no en tus razones! El presentar, ante ti y ante mí, lo que es instintivo como una conclusión racional es una hipocresía por tu parte.

359.

Aprobar una cosa. — Se aprueba el matrimonio, primero porque aún no se lo conoce, segundo porque uno se ha acostumbrado a él, tercero por haberlo contraído, — es decir, en casi todos los casos. Y eso, sin embargo, no prueba nada en absoluto acerca de la bondad del matrimonio.

360[654].

Nada utilitaristas. — «El poder, al que tanto mal se le hace y se le atribuye, vale más que la impotencia, a la que sólo le toca lo bueno», así lo veían los griegos. Es decir: valoraban más alto el sentimiento de poder que cualquier utilidad o la buena fama.

361.

Parecer fea. — La mesura se ve a sí misma hermosa; no tiene la culpa de que a los ojos del desmesurado parezca severa y sosa y, por lo tanto, fea.

362.

Distintos en el odio. — Algunos no comienzan a odiar hasta que se sienten débiles y cansados: siendo por lo común justos e indulgentes. Otros no comienzan a odiar hasta que ven la posibilidad de vengarse: cuidándose por lo común mucho de enfurecerse, sea en secreto, sea abiertamente, y cuando hay motivos para ello piensan en otra cosa.

363.

Gentes del azar. — En cualquier invento lo esencial lo hace el azar, sólo que la mayoría de las gentes[655] no se encuentran con ese azar.

---

[653] *Gründe und ihre Grundlosigkeit*: como se verá, hay cierto juego de palabras en el original, del estilo de «las razones y su falta de razón».

[654] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [299, 301]; asimismo M 348.

[655] *Menschen*: es el genérico de «ser humano»; «hombres», «personas».

364.

Elegir el entorno. — Guardémonos de vivir en un entorno en el cual no se puede ni callar dignamente ni compartir nuestros pensamientos más elevados, de manera que quedan para la comunicación sólo las quejas y las necesidades y la historia completa de nuestras desdichas. En tales condiciones acaba uno insatisfecho consigo mismo e insatisfecho con el entorno, es más, acaba añadiendo a las desdichas de las que se queja el disgusto de verse siempre quejándose. Conviene vivir, por el contrario, allí donde uno *se avergüence* de hablar de sí mismo y no tenga necesidad de hacerlo. — Pero ¡quién piensa en tales cosas, en *elegir* algo así! Se habla de la «mala suerte», pero se apresta el hombro, lamentando: «¡ay de mí, pobre Atlas!»[656].

365.

Frivolidad[657]. — La frivolidad es el miedo a parecer original, así pues, falta de orgullo, mas no necesariamente falta de originalidad.

366[658].

Preocupación de delincuente. — El delincuente[659] descubierto no sufre por el delito, sino por la vergüenza o por el disgusto de haber hecho una tontería o por no estar en su elemento habitual, y aquí para distinguir hace falta una sutileza que es poco corriente. Cualquiera que haya frecuentado cárceles o presidios se queda asombrado de lo raro que es encontrar en ellos «remordimientos» que no dejen lugar a dudas: y sí, mucho más a menudo, la nostalgia por el maldito y querido delinquir de antes.

367.

Parecer siempre feliz. — Cuando la filosofía era cosa de emulación pública, en la Grecia del siglo III, había no pocos filósofos que se sentían felices con la idea secreta de que otros, que por vivir de acuerdo con otros principios vivían afligidos, tendrían que rabiar por causa de su felicidad: creían que dicha felicidad era la mejor manera de refutarles, y para eso les bastaba con parecer siempre felices: mas de esa manera ¡a la larga tenían que *llegar a ser* felices! Tal fue, por ejemplo, el destino de los cínicos.

368.

La razón de numerosos malentendidos. — La moralidad de la fuerza psíquica creciente es alegre e inquieta; la moralidad de la fuerza psíquica que declina, al anochecer o en enfermos y ancianos, es paciente, tranquilizadora, expectante, melancólica,

---

656 *Ich unglückseliger Atlas!*: es el comienzo del poema XXIV de «Die Heimkehr» [La vuelta a casa], en *Buch der Lieder* [Libro de canciones o de cantares], de 1827, de H. Heine.

657 *Eitelkeit*: es «vanidad» en su doble sentido original; el juego está en que uno de ellos desmiente el otro. Por eso me ha parecido más claro traducirlo por «frivolidad».

658 Cfr. FP II, 2.ª, 6 [390].

659 *Verbrecher*: cfr. nota a M 98; aquí basta «delincuente», sin llegar a «criminal».

no pocas veces incluso sombría. Según se tenga de la una o de la otra, no se entiende la que nos falta, y se la suele interpretar en el otro como inmoralidad o debilidad.

369.

Elevarse por encima de la propia bajeza. — Me parecen unos chulos esos tipos que para sentirse dignos e importantes necesitan siempre de otros a quienes poder increpar y violentar: ¡otros cuya impotencia y cobardía hace posible que delante de ellos alguien pueda hacer impunemente gestos grandiosos y airados! — ¡que necesitan de la bajeza circundante para elevarse por un momento por encima de la propia! — Para eso necesitan algunos un perro, otro un amigo, un tercero esposa, un cuarto un partido y uno muy especial toda una época.

370.

Hasta qué punto ama el pensador a su enemigo. — ¡Jamás reprimir o callar algo que pueda ser pensado en contra de tus ideas! ¡Prométetelo! Forma parte de la honestidad fundamental del pensar. Debes hacer todos los días campaña contra ti mismo. Lograr una victoria, conquistar un fortín, no es ya asunto tuyo, sino de la verdad, — ¡pero tampoco ser derrotado es ya asunto tuyo!

371.

La maldad de la fuerza. — La violencia como consecuencia de la pasión, por ejemplo, de la ira, hay que entenderla fisiológicamente como un intento de prevenir un inminente ataque de asfixia. Innumerables actos de insolencia descargada sobre otras personas derivan de una congestión sanguínea súbita causada por un ejercicio muscular violento: tal vez toda «la maldad de la fuerza» haya que verla desde esta perspectiva. (La maldad de la fuerza hace daño al otro sin pensar en ello, — *tiene que* descargarse; la de la debilidad *desea* hacer daño y ver los signos del dolor.)

372.

En honor de los entendidos. — En cuanto alguien, sin ser entendido, pretenda enjuiciar, deberíamos protestar de inmediato: tanto da si es hombrecito o mujercita. El entusiasmo o el arrobo por una cosa o una persona no valen como argumentos: tampoco la aversión o el odio.

373.

Reproche delator. — «No conoce a los hombres» — en boca de uno eso significa: «no conoce la ordinariez», en boca de otro: «lo excepcional no lo conoce; la ordinariez, demasiado bien».

374.

El valor del sacrificio. — Cuanto más se desposea a los Estados y a los príncipes del derecho a sacrificar a los individuos (como en la administración de justicia, el ejército, etc.), tanto más aumentará el valor del sacrificarse.

375.

Hablar demasiado claro. — Se puede hablar articulando demasiado claro por diversas razones: una, por falta de confianza en uno mismo, cuando se está hablando una lengua nueva que se ha practicado poco; pero también por falta de confianza en los demás, por causa de su ignorancia o por su lentitud en entender. Y lo mismo en asuntos de lo más intelectuales: en ocasiones nos comunicamos con excesiva claridad y minuciosidad, porque, si no, aquellos con quienes estamos hablando no nos entenderían. Por lo tanto, el estilo ligero y perfecto sólo está *permitido* ante una audiencia perfecta.

376.

Dormir mucho. — ¿Qué hacer para animarse cuando uno está cansado y harto de sí mismo? Uno recomienda el casino, otro el cristianismo, un tercero la electricidad. Lo mejor, sin embargo, mi querido melancólico, es y será: ¡*dormir mucho*!, en sentido propio y en sentido figurado. ¡Así volverá a llegar la mañana! El truco de la sabiduría de la vida consiste en saber intercalar el descanso que sea en el momento adecuado.

377.

Lo que los ideales fantásticos dejan entrever. — Allí donde se hallan nuestros defectos se explaya nuestra imaginación. La fantasiosa frase de «¡ama a tus enemigos»[660] tuvieron que ser los judíos quienes la inventaron, los que mejor han odiado jamás, y el ditirambo más hermoso de la castidad lo han escrito quienes han vivido una juventud licenciosa y execrable.

378.

Manos limpias, pared limpia. — No se debe pintar en la pared ni al diablo ni a Dios[661]. Se estropea la pared y el vecindario.

379.

Verosímil e inverosímil. — Una mujer amaba en secreto a un hombre, considerándolo muy superior a ella, por lo que en lo más íntimo se decía una y otra vez: «¡tan grande sería el privilegio de que un hombre como él me amara que tendría que arrastrarme en el polvo!» — Y al hombre le sucedía exactamente lo mismo, y respecto de la misma mujer, por lo que en lo más íntimo se decía justamente lo mismo. Cuando al final rompieron ambos su silencio y se dijeron todo lo que habían callado en lo más secreto de su corazón, se hizo un silencio y quedaron pensativos. Se levantó entonces

---

[660] Cfr. *Mat.* 5:44, *Luc.* 6:27 y 35.

[661] *Man soll den Teufel nicht an die Wand malen*: es una frase hecha que viene a decir que «no se debe jugar con fuego» o «tentar al diablo»; literalmente, sin embargo, significa: «no se debe pintar en la pared al diablo»; Nietzsche añade a Dios: «no se debe tentar, pues, al diablo ni a Dios» sería el sentido figurado.

la mujer y con voz indiferente dijo: «pero ¡si está bien claro!, ¡ninguno de los dos somos lo que amábamos! Si tú no eres nada más que lo que dices, entonces me he rebajado en vano al amarte; me sedujo, como a ti, el demonio[662].» — Esta historia tan verosímil nunca se da, — ¿por qué será?

380.

Consejo probado. — De todos los posibles consuelos ninguno sienta tan bien a los necesitados de consuelo como la afirmación de que en su caso no hay consuelo alguno. Hay en ello tal sello de distinción que vuelven a levantar cabeza.

381.

Conocer nuestra «particularidad». — Olvidamos con demasiada facilidad que a los ojos de las personas que nos ven por primera vez somos algo totalmente distinto de lo que nosotros mismos nos consideramos: lo que generalmente determina la impresión no es más que cierta particularidad que salta a la vista. Así, el hombre más apacible y justo, por el hecho de llevar un gran bigote, puede como quien dice ponerse a la sombra de éste y quedarse tranquilo, — los ojos corrientes verán en él lo que *corresponde* a un gran bigote, a saber: un carácter militar, de cólera fácil, e incluso violento — y actuarán ante él en consonancia.

382.

Jardín y jardinero. — En días húmedos y tristes, días de soledad y palabras sin afecto, crecen *deducciones* como hongos: un buen día están ahí y no sabemos de dónde han salido, y nos miran lúgubres y avinagradas. ¡Ay del pensador que no es más que el suelo de sus plantas y no su jardinero!

383.

La comedia de la compasión. — Por mucho que participemos en la desgracia de alguien, en su presencia hacemos siempre algo de comedia: hay muchas cosas que pensamos y no decimos, o no las decimos como las pensamos, mostrando la delicadeza del médico que está junto a la cama del enfermo grave.

384.

Tipos estrafalarios[663]. — Hay gentes apocadas que no valoran en nada sus mejores obras y acciones, y no saben darlas a conocer ni presentarlas: ahora bien, a modo de venganza, tampoco valoran en nada la simpatía de los demás o no creen para nada en la simpatía; se avergüenzan de parecer encantados consigo mismos y encuentran un bienestar consolador en resultar ridículos. — Son éstas condiciones anímicas de artistas melancólicos.

---

662 *Dämon*: veáse la nota correspondiente en M 262.

663 *Wunderliche Heilige*: aunque literalmente parezca «santos sorprendentes», es una manera de referirse a «gente rara».

385.

Vanidosos. — Somos como escaparates en que nosotros mismos estamos constantemente ordenando, ocultando o sacando a la luz las supuestas cualidades que los demás nos atribuyen, — para así engañar*nos*.

386.

Los patéticos y los ingenuos. — Puede ser un hábito muy poco noble el no dejar pasar ocasión alguna en que mostrarse patético: por el placer de imaginarse al espectador dándose golpes de pecho y sintiéndose pequeño y miserable. Por eso mismo puede ser también un signo de nobleza burlarse de las situaciones patéticas y portarse en ellas indignamente. La vieja aristocracia guerrera de Francia tenía ese tipo de elegancia y refinamiento.

387.

Ensayo de reflexión antes del matrimonio. — Suponiendo que ella me quisiera, ¡qué molesta me resultaría a la larga! Y suponiendo que ella no me quisiera, ¡a la larga qué molesta me acabaría resultando! — Se trata no más que de dos tipos distintos de molestia: — así que ¡casémonos!

388.

Granujería con buena conciencia. — Ser engañado en el pequeño comercio — resulta en algunas regiones, como por ejemplo en el Tirol, tan desagradable, porque a la mala compra se añade la mala cara y la zafia avidez que encierra, y la mala conciencia y la grosera hostilidad para con nosotros que nace en el vendedor que nos engaña. En Venecia, en cambio, el estafador se alegra de corazón por la estafa lograda y no siente hostilidad alguna para con el estafado; es más, está dispuesto a hacerle cualquier favor y sobre todo a reír con él, en caso de que le queden ganas de reírse. — En pocas palabras: para ser un granuja hay que tener también ingenio y buena conciencia: eso casi le reconcilia al engañado con el engaño.

389.

Demasiado rudos. — Gente que, siendo buena, es demasiado ruda para resultar cortés y amable, intenta responder de inmediato a un gesto de buena educación con un servicio serio o poniendo su energía a nuestra disposición. Resulta conmovedor ver cómo acercan tímidamente sus piezas de oro cuando el otro les ha ofrecido unos céntimos de latón.

390.

Ocultar el ingenio[664]. — Cuando sorprendemos a alguien ocultándonos su ingenio, lo llamamos malo: y aún más si sospechamos que lo que le ha llevado a ello es la buena educación y el amor al prójimo.

---

[664] *Geist*: la misma palabra que en otras ocasiones traducimos por «espíritu».

391.

El instante del mal. — Las naturalezas vivas mienten sólo por un instante: luego, una vez engañadas ellas mismas con la mentira, actúan de buena fe y con rectitud.

392.

Condición de la cortesía. — La cortesía es cosa bien buena y, realmente, una de las cuatro virtudes cardinales (aunque sea la última): mas para que no acabemos resultando pesados con ella, el que está tratando conmigo debe ser o un poco más o un poco menos cortés que yo — en caso contrario no lograremos movernos del sitio, y la pomada, más que suavizar el trato, acabará pegándonos el uno al otro.

393.

Virtudes peligrosas. — «No olvida nada, aunque lo perdona todo.» — Lo odiarán el doble entonces, puesto que avergüenza el doble, con su memoria y su generosidad.

394.

Carecen de vanidad. — Las personas apasionadas piensan poco en lo que los demás piensen, su condición las eleva por encima de la vanidad.

395.

La contemplación. — En un pensador el estado contemplativo que le es propio sigue siempre al estado de temor, en otro siempre al estado de deseo. Al primero, en consecuencia, la contemplación se le presenta ligada a un sentimiento de *seguridad*, al segundo a un sentimiento de *saciedad* — es decir: aquél se siente valiente en la contemplación, éste, harto y neutral.

396.

A la caza. — Ése anda a la caza de verdades agradables, éste — desagradables. Mas también el primero obtiene mayor placer de la caza que de las piezas cobradas.

397[665].

Educación. — La educación es la continuación de la reproducción y muchas veces una especie de paliativo de esta.

398.

En qué se reconoce al más apasionado. — De dos personas que luchan o se aman o se admiran, la posición más incómoda la asume siempre la que es más apasionada. Lo mismo vale de dos pueblos.

---

[665] Cfr. FP II, 2.ª, 1 [12].

399.

Justificarse. — Hay quienes tienen todo el derecho del mundo a actuar de una u otra manera; pero si se justifican por hacerlo, entonces ya no se les cree — y esto es un error.

400.

Reblandecimiento moral. — Hay caracteres morales delicados que se avergüenzan de sus éxitos y sienten remordimientos por sus fracasos.

401.

Olvido peligrosísimo. — Se empieza por olvidar cómo se ama a los demás y se acaba no encontrando nada amable en uno mismo.

402.

Otra clase de tolerancia. — «Estar un minuto de más sobre unas brasas al rojo vivo y *quemarse* un poco, — ¡eso es algo que no sienta mal ni a los hombres ni a las castañas! El ligero amargor y dureza que les queda es lo que permite descubrir lo dulce y suave que es por dentro[666].» — ¡Claro, eso es lo que pensáis vosotros, los que estáis saboreando, sublimes caníbales!

403.

Distintas clases de orgullo. — Las mujeres palidecen al imaginar que su amado podría no ser digno de ellas; los hombres, al imaginar que podrían no ser dignos de su amada. Hablamos aquí de mujeres y de hombres cabales. Tales hombres, *por lo general* hombres confiados y con sentimiento de poder, sufren en la pasión de timidez, dudan de sí mismos; tales mujeres, que por lo demás se sienten siempre las débiles, las dispuestas a entregarse, en el *caso excepcional* de la pasión, sin embargo, tienen su orgullo y su sentimiento de poder, — y así se preguntan: ¿quién es digno de *mí*?

404.

A quien raras veces se le hace justicia. — Algunos son incapaces de entusiasmarse por algo bueno y grande sin ser tremendamente injustos de algún modo: tal es *su* moralidad.

405.

Lujo. — El gusto por el lujo llega a lo más profundo de uno: revela que son lo superfluo y lo desmedido el agua en que su alma más a gusto nada.

---

[666] *Kern*: significa «núcleo» en sus diversas acepciones; hay, por tanto, cierta ironía al atribuir a los seres humanos un núcleo.

406.

Inmortalizar. — Quien desee matar a un enemigo deberá sopesar si no es esa la manera de eternizarlo en uno mismo.

407.

Contra nuestro carácter. — Cuando la verdad que hemos de decir va contra nuestro carácter — como sucede a menudo —, solemos actuar como si mintiéramos mal, con lo que inspiramos desconfianza.

408.

Casos en que hace falta mucha clemencia. — Algunos sólo tienen la elección de ser malhechores públicos o dolientes secretos.

409.

Enfermedad. — Por «enfermedad» debe entenderse: un acercamiento prematuro a la vejez, la fealdad y los juicios pesimistas: tres cosas que suelen ir juntas.

410.

Los pusilánimes. — Precisamente los seres pusilánimes y torpes se convierten fácilmente en asesinos: no saben defenderse o vengarse en el momento oportuno y con medida; por falta de inteligencia y de presencia de ánimo, su odio no conoce otra salida que la destrucción.

411.

Sin odio. — ¿Quieres decir adiós a una pasión? Hazlo, pero ¡*sin odiar*la! Si no, lo que tendrás será otra pasión. — El alma de los cristianos que se han liberado del pecado suele quedar arruinada por el odio al pecado. ¡Mira el rostro de los cristianos más importantes! ¡Son rostros de gente que odia mucho!

412.

Ingenioso y limitado. — No sabe valorar nada, salvo a sí mismo; y cuando pretende valorar a otros antes tiene que transformarse en esos otros. En eso, sin embargo, es muy ingenioso.

413.

Acusadores privados y públicos. — Observa bien a quien acusa e instruye diligencias, — haciéndolo revela su naturaleza: y no pocas veces una naturaleza peor que la de la víctima cuyos crímenes indaga. El acusador cree con la mayor inocencia que quien lucha contra el crimen y el criminal tiene que ser ya por eso de buena naturaleza o debe considerarse tal, — y así se descuida, es decir: se da *a conocer*.

414.

Voluntariamente ciegos. — Hay un tipo de entrega a una persona o un partido, una entrega entusiasta y dispuesta a todo, que delata que en el fondo nos sentimos superiores a ellos, y eso es algo que nos exaspera. Para castigarnos por haber visto demasiado, nos cegamos como quien dice voluntariamente.

415.

Remedium amoris[667]. — En la mayoría de los casos para el amor sigue sirviendo aquel viejo remedio radical: el que sea recíproco.

416.

¿Dónde está el peor de los enemigos? — Quien sabe llevar bien su causa y tiene conciencia de ello suele mostrarse conciliador con el adversario. Mas creer que uno tiene a su favor la buena causa y saber que *no* está preparado para defenderla, — eso produce una aversión feroz e irreconciliable para con el adversario de la causa propia. — ¡Que cada cual calcule así dónde ha de buscar los peores enemigos!

417.

El límite de toda humildad. — A la humildad que dice: *credo quia absurdum est* [creo porque es absurdo], sacrificando de ese modo la razón, han llegado ya algunos: pero, que yo sepa, ninguno ha llegado a la que sólo dista un paso de aquella, y que reza: *credo quia absurdus sum* [creo porque soy absurdo][668].

418.

Representar la verdad[669]. — Algunos son veraces, — no porque les repugne simular sentimientos, sino porque les resultaría difícil lograr que se crea su simulación. En pocas palabras, no confían en su talento teatral y eligen la honestidad, el «representar la verdad».

419.

El valor dentro de un partido. — Las pobres ovejas le dicen a quien las guía: «tú ve siempre delante, así nunca nos faltará valor para seguirte.» Mas el pobre guía piensa para sí: «seguidme siempre, así nunca me faltará valor para guiaros.»

420.

Astucia de víctima[670]. — Es una triste astucia pretender engañarse acerca de alguien por quien nos hemos sacrificado, dándole la oportunidad de presentarse ante nosotros como nos gustaría que fuera.

---

[667] «Remedio para el amor». Resuenan aquí los *Remedia amoris* de Ovidio, paródico complemento de su *Ars amatoria*.

[668] Acerca de la expresión *credo quia absurdum est*, cfr. en el «prólogo» la nota correspondiente.

[669] *Wahrspielerei*: «representar» en el sentido en que se representa una obra de teatro; en este caso, sin embargo, la representación (de la verdad) es continua.

[670] *Opferthier*: en sentido estricto, «víctima del sacrificio»; lo que, una vez leído el parágrafo, queda, creo, aclarado.

421.

A través de otras. — Hay personas que no quieren que se las vea más que reluciendo a través de otras. Y en eso hay mucha sabiduría.

422.

Alegrar a los demás. — ¿Por qué el dar alegría es la mayor de las alegrías? — Porque de ese modo se alegran de una vez cincuenta pulsiones propias[671]. Puede que tomadas de una en una sean alegrías muy pequeñas: mas si se ponen todas en la mano, la mano queda más llena que nunca, — ¡y también el corazón! —

[671] Se da aquí por supuesta esa concepción del «yo» en cuanto lugar de acción de las pulsiones múltiples. Cfr. M 109, 115, 116, 117 y 119 fundamentalmente; también es muy interesante el librito de P. Wotling, *La Pensée du sous-sol*, París, Allia, 1999.

Libro quinto

423.

En grandioso silencio. — Aquí está el mar, aquí podemos olvidarnos de la ciudad. Cierto es que todavía entonan ruidosas las campanas el «Ave María»[672] — ese estrépito triste y simplón, pero también dulce, que se da en la encrucijada entre el día y la noche, — ¡mas sólo por un instante! ¡Ahora todo calla! El mar ahí se extiende, pálido y fulgente, sin saber hablar. El cielo representa su eterna pieza muda del atardecer con sus rojos, amarillos y verdes, sin saber hablar. Las peñas y los arrecifes que se adentran en el mar como buscando un lugar donde estar más solos, ninguno sabe hablar. Ese silencio tremendo que nos asalta de pronto es hermoso y estremecedor, colma el corazón. ¡Ay, qué farsa la de esta belleza muda! ¡Con lo bien que sabría hablar, y lo mal también, si quisiera! Su lengua atada y la dicha sufriente en el rostro es una malicia con que burlarse de tu sentir! — ¡Sea! No me avergüenza que tales poderes se burlen de mí. Pero sí te compadezco, naturaleza, por tener que callar, aun cuando sea tu maldad la que te ata la lengua: ¡sí, te compadezco por tu maldad! — ¡Ah, aún es mayor el silencio, y de nuevo me colma el corazón: sobresaltado ante una verdad nueva, *él tampoco sabe hablar*, y se burla también de mí cuando la boca exclama algo ante dicha belleza, disfrutando él mismo de la dulce maldad del callar. El hablar, el propio pensar me resultan odiosos: ¿es que no se oye detrás de cada palabra la risa del error, de la imaginación, del espíritu de la ilusión? ¿No he de burlarme de mi compasión? ¿Burlarme de mi burla? — ¡Oh, mar! ¡Oh, atardecer! ¡Sois malos maestros! ¡Enseñáis al hombre a *dejar* de ser hombre! ¿Debe entregarse a vosotros? ¿Debe hacerse como vosotros sois ahora, pálido, fulgente, mudo, tremendo, y descansar de sí mismo? ¿Por encima de sí elevado?[673].

---

[672] El ángelus que se recita acompañado de campanas a la caída de la tarde.

[673] *...über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?*: *über sich selber* significa «más allá de sí»; en el primer caso, cuando acompaña a *ruhend*, «reposar, descansar», lo vierto con «de sí», podría ser «fuera de sí»; la segunda expresión aclara la primera especificando que se trata de descansar «alzándose por sobre uno mismo», «ajeno a la propia humanidad». Lo que la primera cláusula no significa, desde luego, es «reposar sobre sí mismo».

Es éste un parágrafo único en *Aurora*: con gran ironía reflexiona Nietzsche sobre la experiencia estética del encuentro con el mar y su silencio. Por medio de la palabra llega a entender el hombre que la palabra le sobra; ¿o será que sólo a veces le sobra? La reflexión traza un gesto paradójico, como de quiasmo o de lemniscata, que viene a figurar la relación siempre tensa entre naturaleza y espíritu en que la vida humana se enclava.

424.

Para quiénes existe la verdad. — Hasta ahora han sido los errores las potencias *consoladoras*: ahora se espera de las verdades reconocidas el mismo efecto, mas la espera está resultando ya un poco larga. ¿Y si las verdades no sirvieran para eso — para consolar? — ¿Sería ese un argumento en contra de las verdades? ¿Qué tienen que ver ellas con la situación de los que sufren, están decaídos o enfermos para tener que resultarles provechosas precisamente a ellos? Ciertamente, el hecho de que una planta no contribuya en nada a la curación de un enfermo no es ninguna prueba en contra de la *verdad* de dicha planta. Antes, sin embargo, se estaba hasta tal punto convencido de que el hombre era el fin de la naturaleza que se suponía sin el menor reparo que no podía haber nada que el conocimiento descubriera que no resultara curativo o provechoso para el hombre, es más, que no *podía*, que no *debía haber* nada que no lo fuera. — De todo eso quizá se siga el principio de que la verdad en cuanto algo coherente y pleno sólo existe para las almas fuertes e inocentes, llenas de alegría y sosiego (como era la de Aristóteles), así como que estas serán las únicas capaces de *buscarla*: pues lo que los demás buscan son *remedios* para sí, por muy orgullosos que se sientan de su intelecto y de la libertad de su intelecto, — *no* es la verdad lo que buscan. De ahí viene el que a esos otros la ciencia les agrade realmente tan poco y el que le reprochen su frialdad, sequedad e inhumanidad: tal es el juicio de los enfermos acerca de los juegos de los sanos. — Tampoco los dioses griegos sabían de consuelos; cuando al final también los griegos acabaron enfermando, esa fue una de las razones de la caída de los dioses.

425.

¡Nosotros, dioses en el exilio! — Gracias a *errores* acerca de su origen[674], su unicidad y su destino, y gracias a las *exigencias* planteadas sobre la base de dichos errores ha ido la humanidad mejorando y «superándose»[675] una y otra vez: mas a causa de esos mismos errores ha entrado en el mundo un sufrimiento incalculable, la ignorancia, la sospecha y la persecución mutuas, y para el individuo aún mayor aflicción íntima por causa de su condición. De resultas de cualesquiera morales, los seres humanos se han convertido en criaturas *que sufren*: lo que con ello han conseguido a cambio es, resumiendo, tener la sensación ilusoria de ser en el fondo demasiado valiosos e importantes para la Tierra y de hallarse en ella sólo de paso. «El soberbio que sufre» sigue siendo de momento el tipo humano superior.

426[676].

El daltonismo de los pensadores. — ¡De qué manera tan diferente veían los griegos la naturaleza, si, como hemos de admitir, sus ojos no reconocían el azul y el verde,

---

[674] *Herkunft*: «lugar de donde algo procede», «origen» en el sentido de «procedencia».

[675] *"selber übertroffen"*: tenemos aquí la idea de que germinará la noción del *Übermensch*, la de *autosuperación*; por eso el *Übermensch* no es un «súper-hombre» en el sentido trivial del término, sino que será el ser humano, el «hombre», *Mensch*, que haya superado, *über[troffen]*, el actual tipo humano superior, ese «sufriente [además] soberbio», fruto de una humanidad débil y enfermiza, esclava de la tradición.

[676] La curiosa teoría sobre la capacidad visual de los griegos en la época clásica la toma Nietzsche probablemente de la obra de H. Magnus, *Die geschichtliche Entwickelung des Farbensinnes* [La

y en lugar del primero veían un pardo más intenso y en lugar del segundo, un amarillo (es decir, que empleaban la misma palabra, por ejemplo, para referirse al color del cabello oscuro, al del aciano y al del mar meridional, y también la misma palabra para el color de las plantas más verdes y el de la piel humana, el de la miel y el de la resina ambarina: por lo que sus más grandes pintores, como está documentado, reprodujeron el mundo valiéndose sólo del negro, el blanco, el rojo y el amarillo), — de qué manera tan diferente y cuánto más cercana a los hombres tuvo que resultarles la naturaleza, puesto que a sus ojos los colores del ser humano eran los que predominaban también en la naturaleza y ésta, como quien dice, flotaba en el éter cromático de la humanidad! (El azul y el verde son los que en mayor medida deshumanizan la naturaleza.) Sobre esa *carencia* se desarrolló esa facilidad absoluta, característica de los griegos, para ver los procesos de la naturaleza como dioses o semidioses, es decir, como figuras de carácter humano. — Mas esto sirva sólo como analogía para otra conjetura. Cada pensador pinta su mundo y las cosas con menos colores *de los que hay*, y algunos colores particulares es incapaz de reconocerlos. Esto no es sólo un defecto. Gracias a ese acercamiento y a esa simplificación observa *en las cosas* armonías cromáticas que poseen un gran atractivo y que pueden representar un enriquecimiento de la naturaleza. Quizá sea incluso ése el modo como la humanidad ha aprendido a *gozar* de la visión de la existencia: al presentársele ésta al principio en una o dos tonalidades de color que de esa manera armonizaban: es como si hubiera estado practicando con unos pocos tonos antes de poder pasar a más. Y aún hoy hay algunos particulares que intentan a base de esfuerzo escapar de cierta acromatopsia parcial para lograr una visión más rica, y distinguir mejor: con lo que no sólo hallan nuevos placeres, sino que también *han de abandonar y de perder* algunos de los antiguos.

427.

Embellecer la ciencia. — Así como el arte del jardín rococó surgió de la sensación de que «la naturaleza es antiestética, agreste y aburrida, — ¡vamos, pues, a embellecerla (*embellir la nature*)!» — así de la sensación de que «la ciencia es antiestética, árida, desesperante, difícil, aburrida, — ¡vamos, pues, a embellecerla!» surge una y otra vez algo que se llama *filosofía*. Pretende lo que todas las artes y las letras pretenden, — ante todo *entretener*: sólo que, por causa de un orgullo heredado, lo pretende de una manera más elevada y superior, ante espíritus selectos. Crear para estos un arte del jardín cuyo principal atractivo también sea, como en el caso del otro arte «más corriente», *engañar la vista* (con templetes, panorámicas, grutas, laberintos y cascadas, para decirlo con metáforas), presentar la ciencia en extracto y con todo tipo de iluminaciones sorprendentes y maravillosas, introducir en ella tanta imprecisión, irracionalidad y fantasía para que, «como en la agreste naturaleza», se pueda transitar por ella pero sin molestias ni aburrimiento — no es poca ambición: quien

---

evolución histórica del sentido del color], Leipzig, 1877; si no directamente, acaso de una reseña de dicho libro (de E. Krause) o de la propia exposición del autor en la revista *Kosmos* 1, 1877, también de Leipzig, que solicitó a Overbeck en carta de agosto de 1881, entendiéndose con ello que conocía dicho número de antes. En realidad Magnus venía a desarrollar una hipótesis de L. Geiger, lingüista, que se había encontrado en las lenguas antiguas con una llamativa escasez de términos para nombrar los colores «intermedios», habiéndolo atribuido a cierta falta del sentido cromático (*Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit* [Historia de la evolución humana], Stuttgart, Cotta, 1871). Cfr. Orsucci 1996, pp. 236-247.

la tiene sueña incluso con hacer prescindible de esa manera la religión, que para los hombres de antaño constituía el género superior del arte del entretenimiento. Esto sigue su curso y alcanzará algún día su pleamar: ya ahora comienzan a oírse voces contrarias a la filosofía, que reclaman la «¡vuelta a la ciencia! ¡A la naturaleza y a la naturalidad de la ciencia!» — con lo cual quizá *se esté iniciando* una época que descubra la belleza más poderosa justo en las partes «agrestes, antiestéticas» de la ciencia, de igual modo que sólo después de Rousseau se ha descubierto el interés por la belleza de la alta montaña y del desierto.

428[677].

Dos clases de moralistas. — Advertir por vez primera una ley de la naturaleza y de manera completa, esto es, *especificarla* (por ejemplo, la de la gravitación, la de la reflexión de la luz y del sonido) es algo bien distinto que *explicar* dicha ley, y es cosa de espíritus bien distintos. Así se distinguen también aquellos moralistas que advierten y señalan las leyes y costumbres humanas — los moralistas que tienen oídos, narices y ojos delicados — de los que explican lo que aquellos han observado. Estos últimos han de ser sobre todo *ingeniosos* y poseer una fantasía *desatada* por la agudeza y el saber.

429[678].

La pasión nueva[679]. — ¿Por qué aborrecemos y tememos un posible regreso a la barbarie? ¿Porque haría a los hombres más infelices de lo que son? ¡Oh, no! Los bárbaros han sido siempre *más* felices: ¡no nos engañemos! — Es que nuestra *pulsión de conocimiento*[680] es demasiado fuerte como para que sepamos valorar la felicidad sin conocimiento o la felicidad de una ilusión fuerte y firme; ¡ya sólo el imaginarnos tal condición nos causa aflicción! La inquietud del descubrir y el adivinar se ha vuelto para nosotros tan atractiva e imprescindible como el amor desdichado para el amante: que él bajo ningún concepto dejaría a cambio de lograr la indiferencia; — ¡claro, quizá nosotros seamos también amantes *desdichados*! El conocimiento se ha convertido en nosotros en pasión que no se asusta ante ningún sacrificio y que en el fondo nada teme salvo su propia extinción; creemos francamente que, sometida al ímpetu y al padecer de *dicha* pasión, la humanidad entera debiera considerarse más elevada y mejor consolada que hasta ahora, cuando todavía no ha superado la envidia por el más grosero de los gustos que acompaña a la barbarie. ¡Quizá incluso sucumba la humanidad por causa de esta pasión por el conocimiento! — ¡Ni siquiera esta idea puede con nosotros! ¿Acaso el cristianismo se ha asustado jamás ante ideas semejantes? ¿Es que el amor y la muerte no son hermanos? Sí, aborrecemos la barbarie, — preferimos ¡la desaparición de la humanidad antes que el retroceso del conocimiento! Por último: si la humanidad no sucumbe por una *pasión*, perecerá por alguna *debilidad*:

---

677 Cfr. M 103.

678 Cfr. M 327.

679 Cfr. FP II, 2.ª, 7 [19], donde Nietzsche expone el progresivo descubrimiento de esta pasión. Para M. Brusotti esta *pasión del conocimiento* es el rasgo fundamental de estas primeras obras de los años ochenta; puede verse al respecto «Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*», en *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 199-225.

680 *Trieb zur Erkenntniss*: cfr. la nota correspondiente a *Trieb* en M 109.

¿qué es preferible? Esta es la cuestión fundamental[681]. ¿Qué queremos para ella, que acabe en el fuego y la luz o en la arena?[682].

430.

También heroico. — Hacer cosas que tienen el peor de los olores[683], de las que apenas se atreve uno a hablar, y que, sin embargo, son convenientes y necesarias, — también es heroico. Los griegos no sintieron vergüenza de incluir la limpieza de un establo entre los grandes trabajos de Heracles[684].

431.

Las opiniones de los adversarios. — Para apreciar hasta qué punto incluso las personas más inteligentes son por naturaleza sutiles o estúpidas, préstese atención al modo como entienden y reproducen las opiniones de sus adversarios: ahí es dónde se descubre la medida natural de todo intelecto. — El sabio auténtico, sin pretenderlo, eleva a su adversario al ideal, eliminando de lo que éste le opone cualquier defecto o contingencia: sólo entonces, tras haber hecho de su adversario un dios provisto de armas relucientes, lucha contra él.

432.

Investigar y experimentar[685]. — ¡No hay ningún método científico que sea el único en proporcionar saber! Con las cosas hemos de experimentar, ser unas veces malos con ellas, otras buenos, y mostrar sucesivamente justicia, pasión e indiferencia para con ellas. Éste habla con las cosas como un policía, ése como si fuera su confesor, aquél como viajero y curioso. Ora con simpatía, ora con violencia algo se les arranca; uno se acerca con profundo respeto a sus secretos y al descubrimiento, otro, en cambio, se muestra indiscreto y descarado al explicar dichos secretos. Nosotros, los investigadores, al igual que los conquistadores, descubridores, navegantes y aventureros, somos de una moralidad temeraria y hemos de soportar que, en conjunto, se nos tenga por malos.

433.

Ver con ojos nuevos. — Dando por supuesto que por «belleza» se entiende siempre en el arte la *reproducción de la felicidad*[686] — y eso lo tengo por verdadero — según el modo como se la representen una época, un pueblo, un individuo grande capaz

---

[681] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [171].

[682] Acerca de la imagen de la *arena*, cfr. la nota correspondiente en M 174.

[683] Nietzsche está jugando aquí con el doble sentido que *Geruch* puede tener: «olor» y «consideración, estima».

[684] Se refiere Nietzsche al quinto trabajo de Heracles, limpiar en un solo día los establos de Augías, que nunca habían sido limpiados.

[685] *Forscher und Versucher*: *Forscher* es, en principio, «investigador», pero este término tiene hoy en día un significado demasiado restringido; el Dicc. de los Grimm dice: *scrutator*, *indagator*, *experimentator*, esto es, el que indaga, escudriña, busca y explora , «investiga» en el sentido más amplio del término; de ahí el que haya preferido los infinitivos a los sustantivos. *Versucher* es «el que experimenta»; cfr. la nota correspondiente en M 164.

[686] *Nachbildung des Glücklichen*: «reproducción, representación, mímesis de la felicidad»; hay aquí referencia a la caracterización que Stendhal hacía de la *belleza* en cuanto «promesa de felici-

de darse leyes al respecto: ¿qué es lo que da entender acerca de la felicidad de nuestra época el así llamado *realismo* de los artistas actuales? Es, sin duda, la belleza *suya* la que ahora sabemos entender y disfrutar con mayor facilidad. ¿Habrá que pensar por consiguiente que la felicidad que es ahora la *nuestra* reside en el realismo, en una percepción sensorial lo más nítida posible y una interpretación fiel de la realidad, no, por lo tanto, *en* la realidad sino *en el saber acerca de la realidad*? ¡Hasta tal punto se ha extendido y profundizado la influencia de la ciencia que los artistas del siglo, sin pretenderlo, se han convertido en panegiristas de las «beatitudes» de la ciencia!

434.

Interceder. — Los lugares sin pretensiones están ahí para los grandes paisajistas, los lugares curiosos y extraños, empero, para los más pequeños. Y es que las cosas grandes de la naturaleza y de la humanidad tienen que interceder en favor de los que entre sus admiradores son pequeños, mediocres y ambiciosos, — mientras que *el grande* intercede en favor de las cosas *sencillas*.

435[687].

No hundirse sin que se note. — No de una vez, sino de continuo se van desmoronando nuestra aptitud y nuestra grandeza; esa vegetación minúscula que crece en medio de todo y a todo se agarra es lo que arruina lo que hay de grande en nosotros, — la bajeza de nuestro entorno, desapercibida hora tras hora y día tras día, los miles de raicillas de esta o de aquella sensación de pequeñez y pusilanimidad que brota de nuestro vecindario, del trabajo, de nuestras relaciones o del modo como organizamos el día. ¡Si dejamos que esos hierbajos crezcan inadvertidamente, inadvertidamente nos hundiremos! — ¡Y si realmente deseáis hundiros, mejor hacerlo *de una vez* y de repente: quizá en ese caso queden de vosotros unas *ruinas grandiosas*! ¡Y no, como ahora es de temer, unas toperas, y sobre ellas hierba y hierbajos, las pequeñas vencedoras, humildes como siempre, demasiado rastreras siquiera para triunfar!

436.

Casuística. — Hay un dilema perverso, para enfrentarse al cual no todo el mundo tiene la valentía o el carácter necesarios: siendo pasajero de un barco, descubrir que el capitán y el piloto cometen errores graves y que uno mismo tiene más conocimientos náuticos que ellos — y entonces preguntarse: ¿y si promovieras un motín contra ellos y lograras que los hicieran a ambos presos? ¿No te obliga a hacerlo ese saber más que ellos? Por otro lado, ¿no tienen ellos el derecho a encerrarte por socavar la obediencia? — Esta es una parábola para situaciones más importantes y más difíciles: en las que en definitiva siempre queda abierta la cuestión de qué es lo que en tales casos justifica esa superioridad nuestra, esa confianza en nosotros mismos. ¿El éxito? Pero en ese caso hay que *hacer* eso que trae consigo todos los peligros, — y no sólo para uno mismo, sino también para el barco.

---

dad», en concreto, «la beauté n»est jamais, ce me semble, qu»une *promesse de bonheur*», *Rome, Naples et Florence*, París, M. Lévy, 1854, p. 30.

[687] Cfr. M 382, 462 y 560; asimismo FP II, 2.ª, 6 [205].

437.

Prerrogativas. — Quien se posee de verdad, es decir, quien definitivamente se *ha conquistado*, considera desde entonces que castigarse, perdonarse, compadecerse es una de sus prerrogativas: no necesita concedérsela a nadie, pero puede dársela libremente a otro, por ejemplo, a un amigo, — mas sabe que al hacerlo está otorgando un *derecho* y que otorgar derechos es algo que sólo puede hacer quien posee el *poder*.

438.

El hombre y las cosas. — ¿Por qué no ve el hombre las cosas? Él mismo se lo impide[688]: ocultando las cosas.

439.

Los atributos de la felicidad. — Lo que tienen en común las diversas maneras de sentirse feliz son dos cosas: la *plenitud* del sentir y la *alegría desbordante*, de modo que uno se siente, como un pez, en su elemento, y dando brincos. Los buenos cristianos comprenderán lo que es la intemperancia[689] cristiana.

440[690].

¡No renunciar! — Retirarse del mundo sin conocerlo, como una *monja*, da lugar a una soledad estéril y tal vez desconsolada. Que nada tiene que ver con la soledad de la *vita contemplativa* del pensador[691]: éste, al elegirla, no renuncia a nada; para él, por el contrario, lo que le supondría renuncia, desconsuelo y el fracaso propio sería el tener que perseverar en la *vita practica*: de ésta es de la que se retira, porque la conoce y porque se conoce. De esa manera se zambulle en *su* elemento, logra *su* contento.

441.

Por qué lo que está más cerca[692] *nos queda cada vez más lejos.* — Cuanto más pensamos en todo lo que ha sido y lo que será, tanto más pálido nos resulta lo que ahora mismo es. Cuando vivimos con los muertos, y morimos con su muerte, ¿qué son entonces para nosotros los «más próximos»? Estamos cada vez más solos, — y es *porque* la avalancha de la humanidad entera brama en derredor nuestro. El ardor que hay en nosotros y que está destinado a todo lo humano no deja de crecer — y *por eso* miramos lo que nos rodea como si se hubiera vuelto indiferente e indefinido. — ¡Pero *ofende* la frialdad de nuestra mirada!

---

688 *Er steht selber im Wege*: «impedir, estorbar», aunque literalmente es «ponerse en medio (del camino)»; se entiende así mejor que tape y oculte las cosas.

689 *Ausgelassenheit*: «alegría desbordante y despreocupada»; como dice el Dicc. de los Grimm, *intemperantia*, que es «desenfreno, falta de moderación, destemplanza».

690 Cfr. FP II, 2.ª, 4 [46].

691 *vita contemplativa*: «vida contemplativa», como más adelante «vida práctica»; según Ch. Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, París, Gallimard, 1958, t. II, p. 390), *Vita contemplativa* era el título que Nietzsche tenía previsto para la primera parte de *Aurora*.

692 *das Nächste*: con el artículo neutro significa «lo que está más cerca»; si lo tuviera masculino, *der*, sería «el prójimo», que por lo demás también queda incluido en «lo que está más cerca».

442.

La regla. — «Siempre me resulta más interesante la regla que la excepción» — quien así piensa anda muy adelantado en el conocer, forma parte del grupo de los iniciados.

443.

Sobre la educación. — Poco a poco se me ha ido aclarando cuál es el defecto más general de nuestra forma de enseñar y de educar: nadie aprende, nadie lo pretende, nadie enseña — a *soportar la soledad*[693].

444.

Asombro ante la resistencia. — Cuando algo nos resulta transparente, solemos pensar que ya no nos va a oponer resistencia alguna — y luego nos quedamos sorprendidos al ver que vemos a su través ¡mas no podemos atravesarlo! Es la misma necedad y el mismo asombro por que se deja llevar la mosca delante del cristal.

445.

Aquello en lo que se equivocan los más nobles. — Se acaba dando a alguien lo mejor que se tiene, el tesoro de uno, — y así el amor no tiene ya nada más que dar: mas aquel que lo recibe no lo tendrá, de seguro, por lo mejor *para él*, y carecerá, por consiguiente, del agradecimiento pleno y definitivo con que contaba quien da.

446.

Jerarquía. — Están, en primer lugar, los pensadores superficiales, en segundo lugar, los pensadores profundos — que tratan un asunto en profundidad —, en tercer lugar, los pensadores radicales, que van al fondo de un asunto, — cosa que tiene ¡mucho más valor que entrar en profundidades! — y por último, los que meten la cabeza en la ciénaga: ¡lo que no debiera ser señal ni de profundidad ni de radicalidad! Son los queridos pensadores del subsuelo[694].

447.

Maestro y discípulos. — Es propio de la humanidad de un maestro prevenir a sus discípulos en contra de sí mismo[695].

---

[693] Sobre la soledad, cfr. la nota de M 177.

[694] «Radical» corresponde a *gründlich*, «del subsuelo» a *untergründlich*, que viene a representar lo que está más allá de las raíces. *Gründlich*, derivado de *Grund*, que es «suelo», «fondo», «fundamento», pero también «razón», «argumento», significa «a fondo», «fundado» y también «cuidadoso», «concienzudo»; *untergründlich* es un término que Nietzsche inventa, partiendo de *Untergrund*, «subsuelo», pero vinculado a *gründlich*. Siendo *unter-* «por debajo de», hemos de entender que «el pensador del subsuelo» llega más allá de las raíces, es «más que radical», es decir, indaga todo lo que rodea a las raíces.

[695] Zaratustra dirá a sus discípulos: «¡Alejaos de mí, y protegeos de Zaratustra!», KSA IV 101.

448.

Respetar la realidad. — ¡Cómo contemplar ese gentío que grita de júbilo sin derramar lágrimas y dar nuestra aprobación! ¡Antes menospreciábamos el objeto de su júbilo y seguiríamos pensando así *si* no lo hubiéramos vivido! ¡A lo que pueden llevarnos, pues, las experiencias! ¡Qué son nuestras opiniones! ¡Para no perderse, para no perder la *razón*, hay que huir de las experiencias! Como huyó Platón de la realidad[696], pretendiendo ver las cosas sólo en la pálida imagen de las ideas; era todo sensibilidad y sabía con qué facilidad el oleaje de la sensibilidad hacía pedazos la razón. — ¿Debería por eso decirse el sabio: «quiero respetar la *realidad*, aunque le vuelva la espalda, *pues* la conozco y la temo»? — ¿Debería hacer como hacen los indígenas africanos en presencia de su soberano: que sólo se acercan a él de espaldas, mostrando de ese modo a la vez su respeto y su temor?

449.

¿Dónde están los pobres de espíritu? —¡Ay, cómo me repugna *imponerle* a otros mis ideas! ¡Cómo me alegro de cualquier disposición del ánimo, de cualquier giro secreto que se dé en mí por los que las ideas de los *demás* hagan valer sus derechos frente a las mías! De vez en cuando, sin embargo, hay una fiesta aún mayor, y es cuando a uno se le *permite hacer donación* de la casa y la hacienda intelectuales, como el confesor que sentado en un rincón espera ansioso que aparezca *un pobre* y le hable de las estrecheces de sus ideas, para que él le llene de nuevo las manos y el corazón y le *aligere* el alma inquieta! No sólo no pretende con ello gloria alguna: desea eludir también el agradecimiento, que es molesto y no respeta ni la soledad ni el silencio. Más bien ¡vivir anónimo o siendo objeto de burlas ligeras, demasiado humilde para despertar envidias o enemistades, dotado de una cabeza lúcida, un manojo de saberes y un talego lleno de experiencia, ser, como quien dice, médico de los pobres de espíritu y ayudar a aquellos a quienes las *creencias*[697] *les hayan transtornado* la cabeza, ayudarles sin que ellos se den cuenta de quién lo ha hecho! ¡No pretender tener razón ni celebrar victoria alguna ante ellos, sino hablarles de tal manera que sean ellos mismos los que, tras una señal o una réplica imperceptible, digan lo correcto y se marchen orgullosos de ello! ¡Ser como un albergue minúsculo que no rechaza a nadie que esté necesitado, del cual uno luego, sin embargo, se olvida o se ríe! ¡No tener nada que sobresalga, ni mejor comida ni aire más puro ni espíritu más alegre, — sino dar, devolver, compartir, hacerse más pobre! ¡Saber ser humilde, para hacerse accesible a muchos y no humillar a nadie! ¡Haber pasado por mucha injusticia, haberse arrastrado penosamente por los estrechos corredores de toda clase de errores, para saber llegar a muchas almas escondidas por sus caminos secretos! ¡Siempre con una suerte de amor y una suerte de egoísmo y de goce de sí! ¡En posesión de cierto dominio y a la vez a escondidas, renunciando! ¡Tendido constantemente al sol y la ternura de la gracia, sabiendo cerca, no obstante, la ascensión a las alturas! — ¡Eso sería vida! ¡Sería una razón para vivir mucho tiempo!

---

[696] En GD dirá que fue «un cobarde frente a la realidad», KSA VI 156.

[697] *Meinungen*: «opiniones», «creencias». «Ideas», por el contrario, corresponde a *Gedanken*, que también podría ser «pensamientos».

450.

La seducción del conocimiento. — En los espíritus apasionados el mirar a través del portón de la ciencia obra como el más potente de los hechizos; y es de suponer que se convertirán en ilusos soñadores o en el mejor de los casos en poetas: tan ardientemente desean la felicidad del conocer. ¿No os llega a través de todos los sentidos — ese dulce tono de seducción con que la ciencia ha dado a conocer la buena nueva, con un centenar de expresiones, siendo la ciento y una la más hermosa: «Suprime la ilusión, quedará así suprimido también el "¡pobre de mí!"; y con el "¡pobre de mí!" se irá también el dolor.» (Marco Aurelio)[698].

451.

Quién necesita un bufón. — Los que son muy hermosos, muy buenos o muy poderosos casi nunca se enteran de la verdad plena y común de nada, — pues en su presencia sin querer se miente un poco, ya que se hacen notar sus efectos, y lo que se podría decir de la verdad se *acomoda* a ellos (y así se falsean los colores y el grado de lo real, se omiten o se añaden detalles, y lo que no se deja acomodar se guarda en boca). Si de todas formas y a pesar de todo desean tales personas oír la verdad habrán de tener un *bufón*, — un ser que tiene el privilegio, como los locos, de no saber acomodarse.

452.

Impaciencia. — En los hombres de acción y de pensamiento hay un grado de impaciencia que en caso de fracaso les lleva de inmediato a pasarse al reino opuesto, a apasionarse con él y a lanzarse a otras empresas — hasta que un titubeo de la fortuna vuelve a ahuyentarlos también de aquí: vagan así, aventureros e impulsivos, experimentando por reinos y naturalezas varios, y al final, cuando su pulsión se modera, logran, gracias al conocimiento general de hombres y cosas que en ellos ha dejado su interminable peregrinaje y su riquísima experiencia, llegar a ser hombres de gran experiencia práctica. Así un defecto del carácter se convierte en escuela del genio.

453.

Interregno moral. — ¡Quién sería capaz de describir ahora lo que algún día vendrá a *reemplazar* a los sentimientos y los juicios morales!, — por muy seguro que se sepa ver que los fundamentos en que se apoyan son todos erróneos y que el edificio no admite reparación: su grado de obligatoriedad tendrá que ir disminuyendo día a día, ¡siempre que no disminuya el grado de obligatoriedad de la razón! Hay que organizar de nuevo las leyes del vivir y del actuar, — para esa tarea no están lo suficientemente preparadas ni las ciencias de la fisiología y la medicina, ni las doctrinas de la sociedad y de la soledad: y sólo en ellas se pueden hallar las bases para unos ideales nuevos (aunque no los propios ideales). Por eso estamos llevando una existencia *provisoria* o una existencia *sucesoria*[699], según el gusto y el talento de cada uno, y lo me-

---

[698] Es una variante de *Meditaciones*, IV, 7.

[699] *nachläufig*: término inventado por Nietzsche en conjunción con *vorläufig*, «provisional».

jor que podemos hacer en este interregno es ser, en la medida de lo posible, *reges* [reyes] de nosotros mismos y fundar pequeños *Estados de prueba*[700]. Somos experimentos: ¡seámoslo por voluntad propia!

454.

Digresión. — Un libro como éste no es para leerlo todo seguido ni en voz alta, sino para abrirlo al azar, en especial mientras se pasea o se está de viaje; hay que poder meter y sacar la cabeza de él una y otra vez y no hallar en derredor nada habitual.

455.

La primera naturaleza. — Tal como hoy en día se nos educa, recibimos primero una *segunda naturaleza*: y la tenemos cuando el mundo nos considera mayores de edad, maduros, capaces. Unos pocos son lo bastante serpientes como para en su momento deshacerse de esa piel: cuando debajo de esta envoltura ha madurado ya su *primera naturaleza*. En los más el embrión se seca.

456[701].

Una virtud que se está formando. — Esas afirmaciones y promesas, como las de los filósofos de la antigüedad, acerca del ir juntos de la virtud y la felicidad, o como las del cristianismo, «¡Buscad ante todo el Reino de Dios, y lo demás se os dará por añadidura!»[702], — nunca se han hecho con total honestidad, aunque siempre sin mala conciencia: se alineaban con descaro frente a la apariencia frases de ese estilo, cuya verdad tanto se deseaba y se daba por supuesta, sin sentir al hacerlo ningún remordimiento de tipo moral o religioso — pues sin ningún propósito egoísta, *in honorem maiorem*[703] de la virtud o de Dios, ¡se había sobrepasado la realidad! Sigue habiendo mucha buena gente que se halla aún en ese estadio de la *sinceridad*: cuando se *sienten* altruistas, les parece permitido *tomarse* la verdad *más a la ligera*. No hay que olvidar, sin embargo, que ni entre las virtudes socráticas ni entre las cristianas figura la *honestidad*: ésta es una de las más jóvenes entre las virtudes, poco madura aún, desconocida y confundida a menudo, poco consciente de sí misma, — algo que aún se está formando, que nosotros podemos favorecer o inhibir, según sea nuestro deseo.

457.

Silencio extremo. — A algunos les sucede como a los buscadores de tesoros: descubren por casualidad lo que otra alma mantiene en secreto, ¡obteniendo así un saber

---

[700] *Versuchsstaat*: pergeña Nietzsche el término, cuyo significado es «Estado de prueba, experimental»; cfr. la nota correspondiente a *Versuch* en M 164.

[701] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [65], primera anotación relativa a la honestidad, *Redlichkeit*, del otoño de 1880: «La honestidad, por ej., sería curiosidad, orgullo, afán de dominio, suavidad, generosidad, valentía respecto de cosas que para la mayoría no pasan de resultar abstractas y frías.»; FP II, 2.ª, 6 [67]: «*Mi* COMETIDO: [...] la pulsión de la honestidad conmigo mismo, la de la justicia [*Gerechtigkeit*] para con las cosas»; asimismo M 84.

[702] *Mat.*, 6:33.

[703] «para mayor gloria...».

que se hace a menudo difícil de llevar! En ocasiones se llega a conocer hasta tal punto bien e íntimamente a vivos y a muertos que luego resulta embarazoso hablar de ellos delante de otros: se teme ser indiscreto con cualquier palabra que se diga. — Podría imaginarme al más sabio de los historiadores callando de repente.

458.

El gordo[704]. — Es algo muy poco habitual, pero fascinante: una persona que, poseyendo una inteligencia bien organizada, tiene el carácter, las inclinaciones y *también las experiencias* que corresponden a tal inteligencia[705].

459[706].

La generosidad del pensador. — Rousseau y Schopenhauer — Ambos fueron lo bastante orgullosos como para poner a su existencia el lema: *vitam impendere vero*[707]. Y también ambos — ¡lo que no habrán sufrido en su orgullo por no haber logrado que *verum impendere vitae*![708]. — *verum*, tal como cada uno de ellos lo entendía —, ¡por que su vida acompañara a sus conocimiento como un bajo caprichoso que no logra armonizar con la melodía! — ¡Pero mal le iría al conocimiento si sólo se le otorgara al pensador en la medida en que le conviniera! ¡Y mal les iría a los pensadores si su vanidad fuera tan grande que tuvieran que soportarlo solos! Justo ahí es donde reluce la más preciosa virtud del gran pensador: la generosidad con la que él, al dedicarse al conocimiento, se sacrifica y sacrifica su existencia sin dudarlo, a veces con vergüenza, otras con una sorna sublime y sonriendo.

460[709].

Aprovechar los momentos de peligro. — Se conoce a una persona y una situación de manera totalmente distinta cuando su hacienda y su honor, la vida y la muerte, uno mismo y sus seres más queridos están en peligro en todos y cada de sus movimientos: de igual modo que Tiberio, por ejemplo, debió meditar más a fondo acerca de la naturaleza íntima del emperador Augusto y su gobierno y conocerlos mejor de lo que el más sabio de los historiadores pudiera siquiera imaginar[710]. Ahora vivimos todos en una situación relativamente demasiado segura para poder llegar a conocer bien a las personas: el uno conoce por afición, el otro por aburrimiento, un tercero por hábito; nunca se trata de un «¡conoce o perece!». Mientras las verdades no hiendan la carne como cuchillos seguiremos teniendo frente a ellas la reserva secreta del menosprecio:

---

704 Se sobrentiende que es el «de la lotería».

705 Según figura en la versión previa, Nietzsche estaba pensando en P. Rée.

706 Cfr. FP II, 2.ª, 5 [12] y 7 [212].

707 «Consagrar la vida a la verdad»; cfr. Juvenal, *Sátiras*, IV, v. 91. Rousseau lo puso como epígrafe de las *Lettres écrites de la montagne* (1764), y es al comienzo del cuarto paseo de las *Rêveries du promeneur solitaire* (1778) donde dice que era su lema; Schopenhauer lo empleó como epígrafe del primer tomo de sus *Parerga und Paralipomena* (1851).

708 «La verdad se alzara sobre la vida».

709 Cfr. FP II, 2.ª, 10 [B20]: «Ya no conocemos las cosas, porque no hay peligro alguno que nos impulse a *tener* que hacerlo. Lo que de eso se deriva es simple afición: y en su lugar también pereza».

710 Al casarse su madre con Augusto, entró a forma parte de su familia; luego él mismo se casó con la hija de Augusto, y éste lo adoptó como hijo.

siguen resultándonos demasiado parecidas a «sueños alados», como si pudiéramos tenerlas pero también no tenerlas, — ¡como si algo en ellas dependiera de nuestro capricho, como si también de esas nuestras verdades pudiéramos *despertar*!

461.

Hic Rhodus, hic salta[711]. — Nuestra música, que puede y debe transformarse en cualquier cosa, porque, como el demonio del mar[712], carece de carácter: esa música ha acompañado en su tiempo al *erudito cristiano* y ha sido capaz de traducir su ideal en sonidos: ¿por qué no habría de acabar encontrando también un sonido más claro, más alegre y universal que corresponda al *pensador ideal*?, — ¿una música capaz de columpiarse arriba y abajo en las amplias bóvedas flotantes de *su* alma como si estuviera *en casa*? — Nuestra música ha sido hasta ahora tan grande, tan buena: ¡en ella nada era imposible! ¡Que muestre, pues, que es posible sentir a la vez estas tres cosas: elevación, una luz profunda y cálida, y el placer de la suma coherencia lógica!

462[713].

Curas lentas. — Las enfermedades crónicas del alma se originan como las del cuerpo, rara vez por haber contravenido en una sola ocasión la razón del cuerpo y del alma, sino generalmente por un número incontable de pequeños descuidos inadvertidos. — Quien, por ejemplo, día tras día respira defectuosamente, por imperceptible que sea el grado en que lo haga, introduciendo demasiado poco aire en los pulmones, de tal modo que estos no se ejercitan y se esfuerzan lo suficiente, a la larga acaba sufriendo crónicamente de los pulmones: en tal caso la curación no puede seguir otro camino que el de realizar un número incontable de pequeños ejercicios en sentido contrario e ir adoptando poco a poco otros hábitos, por ejemplo, coger la costumbre de inspirar fuerte y profundo cada cuarto de hora (si es posible, tumbado en el suelo; para ello ha de tomarse por compañero de vida un reloj que marque los cuartos). Todas estas curas son *lentas* y minuciosas; también quien desee curar su alma ha de meditar acerca de la transformación de los hábitos más nimios. Algunos sueltan a quienes les rodean palabras secas o desagradables diez veces al día sin darse ni cuenta, sobre todo de que al cabo de los años eso se ha convertido en *norma* de costumbre para él, norma que le *obliga* a fastidiar a quienes le rodean diez veces al día. ¡También podrían, sin embargo, acostumbrarse a ser agradables diez veces al día!

463.

El séptimo día. — «¿Alabáis eso como *creación* mía? ¡No he hecho más que deshacerme de lo que me molestaba! Mi alma se halla muy por encima de la vanidad del creador. — ¿Lo alabáis por mi *resignación*? ¡No he hecho más que deshacerme de lo que me molestaba! Mi alma se halla muy por encima de la vanidad del resignado.»

---

[711] «¡Aquí está Rodas, salta aquí!». La frase proviene de una fábula de Esopo titulada «El fanfarrón», en la cual un atleta presume de haber realizado en Rodas un salto espectacular, ante lo cual uno de los presentes le espeta la frase anterior.

[712] Se refiere a Proteo, una de las viejas divinidades del mundo griego, capaz de adoptar muy diversas formas.

[713] Cfr. M 435 y 534.

464.

La vergüenza de quien regala. — ¡Es tan poco generoso ser siempre el que da y regala, y hacerlo a cara descubierta! ¡Mas dar y regalar encubriendo la propia identidad y el favor! ¡O carecer de nombre, como la naturaleza, en la que lo que más que nada nos alivia es justo eso, encontrarnos por fin con que no hay nadie que regale y que nos dé, con que no hay «rostro compasivo» alguno! — ¡Claro está, que ese alivio os lo perdéis también al haber puesto en la naturaleza un dios — con lo que todo vuelve a ser falta de libertad y opresión! ¿Cómo? ¿No poder estar jamás a solas con uno mismo? ¿Nunca jamás sin vigilancia ni protección ni tutela ni regalos? Si siempre ha de haber otro encima de nosotros, resulta imposible que el valor y la bondad den lo mejor de sí en este mundo. Ante esa insoportable insistencia del cielo, ante la inevitable vecindad de lo sobrenatural ¿no sería preferible darse a todos los demonios, volverse loco?[714]. — Mas no hace falta, ¡ha sido sólo un sueño! ¡Despertemos de él!

465.

Un encuentro. — A: ¿Qué es lo que estás mirando? Llevas ahí quieto ya un buen rato. — B: ¡Siempre lo viejo, siempre lo nuevo! El desamparo de una cosa me arrastra tan lejos, tan hasta dentro de ella que acabo llegando al fondo y veo que no vale tanto. Al final de todas esas experiencias se encuentra una suerte de entumecimiento y de tristeza. Es algo por lo que, a pequeña escala, paso tres veces al día.

466.

Lo que perdemos con la fama. — ¡Qué ventaja poder hablar a los hombres como un desconocido! Sacándonos del desconocimiento y haciéndonos famosos, los dioses nos quitan «la mitad de nuestra virtud».

467.

¡Paciencia doble! — «Así haces daño a mucha gente.» — Lo sé; y también sé que por ello habré de sufrir el doble, primero al compadecerme de su sufrimiento, luego por la venganza que se tomarán conmigo. Pero así y todo sigue siendo necesario que haga lo que hago.

468[715].

El reino de la belleza es mayor. — Así como paseamos por la naturaleza contentos y atentos a descubrir la belleza propia de cada cosa, a sorprenderla como quien dice en fragante, así como, luzca el sol, amenace el cielo tormenta o caiga la tarde, intentamos ver ese trozo de costa, con sus peñascos, sus calas, sus olivos y sus pinos de tal manera que nos resulte perfecto, una obra maestra: de igual manera deberíamos movernos entre los hombres, espiándolos y descubriéndolos, señalándoles lo bueno y

[714] *ganz des Teufels werden*: «volverse loco», aunque literalmente recuerde a la expresión castellana «darse a todos los demonios», que, sin embargo, significa «desesperarse, maldecir».

[715] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [450].

lo malo, para que se haga patente la belleza que les es propia, y que en éste se despliega cuando luce el sol, en ése cuando hay tormenta, y en aquél sólo a media noche y si está lloviendo. ¿Es que acaso está prohibido *gozar* del *malvado*[716] como se goza de un paisaje agreste, con sus líneas y sus efectos de luz atrevidos, cuando el mismo hombre, mientras se comporta bien, como mandan las leyes, se aparece ante nuestros ojos como un dibujo mal hecho, como una caricatura, como una mancha en la naturaleza que sólo pena nos da? — Sí, está prohibido: hasta ahora sólo ha estado permitido buscar la belleza en lo *moralmente bueno*, — razón suficiente para que se haya encontrado tan poca y haya habido que ir en busca de tanta belleza imaginaria ¡pero sin enjundia! — Tan cierto como que entre los malvados hay cien clases de dicha que los virtuosos no llegan ni a imaginar, así también hay entre ellos cien clases de belleza: y muchas de ellas aún no han sido descubiertas.

469.

La falta de humanidad del sabio. — En la pesada marcha del sabio, que todo lo va aplastando, pues, como dice el canto budista, «camina solitario como el rinoceronte»[717], — hacen falta de cuando en cuando signos conciliadores e indulgentes de humanidad: y no sólo la de los pasos rápidos, esos giros corteses y sociables del espíritu, no sólo la humanidad del ingenio y el burlarse de sí mismo, sino también la de las contradicciones, la del regreso ocasional a la incongruencia dominante. Para no parecer el rodillo de una apisonadora avanzando como la fatalidad, el sabio que desee enseñar debe valerse de sus *errores* para cubrirse, y cuando diga «¡despreciadme!» estará pidiendo que se le conceda la gracia de ser el portavoz de una verdad insolente. Él pretende guiaros hasta la montaña, quizá incluso ponga en peligro vuestras vidas: por eso, antes y después, deja gustoso en vuestras manos la posibilidad de que os venguéis de dicho guía, — es el precio que paga por darse el gusto de *ir por delante*. — ¿Recordáis lo que se os pasó por la cabeza en cierta ocasión en que os llevó por caminos resbaladizos en una cueva oscura? ¡Cómo os decía el corazón, encogido y palpitante: «este guía, ya podría hacer algo mejor que llevarnos por aquí a rastras! Pertenece a una curiosa especie de holgazán: — ¿no será un honor excesivo para él el que parezca que le reconocemos un valor por el hecho de *seguir*le?»

470.

En el banquete de muchos. — ¡Qué feliz es aquel a quien, como a las aves[718], le alimenta la mano de uno que les echa comida sin prestarles mayor atención ni comprobar si se lo merecen! ¡Vivir como un ave que viene y se va y no lleva nombre en el pico! Saciarme así, en el banquete de muchos, eso es lo que me gustaría.

---

[716] *den bösen Menschen*: *böse* es el término que solemos verter por «malo»; aquí parece más adecuado «malvado».

[717] Como señala a su amigo Carl von Gersdorff en carta del 13 de diciembre de 1875 dicha frase la ha tomado prestada de la traducción inglesa de los *Sutta Nipáta*, libros sagrados de los budistas (cfr. CO III, p. 127).

[718] Nietzsche se vale aquí de la imagen del sermón de la montaña, *Mat*. 6:26: «Mirad las aves del cielo, que no siembran ni siegan, ni juntan en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta».

471[719].

Un amor al prójimo diferente. — El carácter agitado, ruidoso, cambiante, nervioso es lo contrario de la *gran pasión*: ésta, que habita el interior como un rescoldo silencioso y sombrío, congregando allí todo el calor y el ardor, hace que el hombre mire hacia fuera con frialdad e indiferencia, imprimiendo en él los rasgos de cierta impasibilidad. Tales hombres son, sin duda, en ocasiones capaces de amar al prójimo, — mas es otra clase de *amor al prójimo*, diferente del de quienes son sociables o buscan por encima de todo agradar: se trata de una amabilidad contemplativa, distendida, indulgente; miran el mundo como si dijéramos desde la ventana de un castillo que es su fortaleza y por eso mismo su prisión: — ¡les sienta tan bien mirar lo extraño, lo abierto, *lo diferente*![720].

472.

No justificarse. — A: Pero ¿por qué no quieres justificarte? — B: Podría hacerlo, en ésta y en otras cien cosas, pero el placer que hay en la justificación me provoca desprecio: pues esas cosas no son para mí lo bastante importantes, y prefiero llevar algunas manchas que contribuir a la maliciosa alegría de esos mezquinos, que podrían decir: «¡Estas cosas se las toma muy en serio!» ¡Y eso no es verdad! Tal vez debiera importarme más mi persona para sentir la obligación de corregir las percepciones erróneas que otros tienen de mí; — me es bastante indiferente, me produce mucha pereza lo mío y por eso también lo que eso mío provoca.

473.

Dónde debería uno construir su casa. — Si estando solo te sientes grande y fecundo, la compañía te hará pequeño y dejará yermo: y viceversa. Indulgencia llena de poder, como la de un padre: — donde te sobrevenga ese ánimo, levanta allí tu casa, sea en el barullo de la multitud, sea en la calma[721]. *Ubi pater sum, ibi patria*[722].

474.

Los únicos caminos. — «La dialéctica es el único camino para llegar a los seres divinos, detrás del velo de la apariencia»[723] — esto es lo que afirma Platón, con la misma solemnidad y pasión con que Schopenhauer lo afirma de lo contrario de la dialéctica, — y los dos se equivocan, pues eso cuyo camino pretendían mostrarnos no *existe* en absoluto[724]. — Todas esas grandes pasiones de la humanidad habidas hasta ahora ¿no habrán sido pasiones por nada? Y toda su solemnidad — ¿solemnidad para nada?

---

[719] Cfr. M 118.

[720] *das Andere*: «lo diferente», que es también «*lo otro*»; ambas cosas significa *das Andere*.

[721] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [205], que acaba: «... Poderosa suavidad — allí donde se apodere de ti ese estado de ánimo, estarás en ti mismo — ¡levanta allí tu casa!» Tanto «indulgencia llena de poder» como «poderosa suavidad» responden a la misma expresión nietzscheana: *Machtvolle Milde*.

[722] «Donde soy padre, allí está mi patria»: es una parodia de la fórmula tradicional, *ubi bene, ibi patria* («donde estoy bien, allí está mi patria»), que figura en la comedia de Aristófanes, *Pluto*, v. 1151, en griego, o en la *Tusculanas* (V, XXXVII, 108) de Cicerón.

[723] Cfr. Platón, *República*, VII, 532 b ss.

[724] Schopenhauer viene a afirmar lo mismo de la intuición. Nietzsche toma ambas referencias de J. S. Mill, *Gesammelte Werke*, Leipzig, 1869-80, t. XII, p. 67.

475.

Cargar peso. — No lo conocéis: es capaz de hacerse con muchas cargas y aun de llevarlas consigo hasta lo alto. ¡Y vosotros, pensando en vuestro pobre aleteo, deducís que lo que él quiere, al hacerse con tanta carga, es quedarse *abajo*![725].

476.

La fiesta de la cosecha del espíritu. — Día tras día se acumulan, desbordándonos, experiencias, acontecimientos, lo que de ellos pensamos y lo que a partir de tales pensamientos soñamos, — ¡una riqueza inmensa, y fascinante! Sólo verla produce mareo; no logro comprender cómo se puede considerar *bienaventurados* a los pobres de espíritu![726]. — Aunque a veces los envidio, cuando estoy cansado: porque *administrar* tanta riqueza es una tarea pesada, y no pocas veces dicha pesadez abruma cualquier dicha. — ¡Ay, si bastara con contemplarla! ¡Si uno fuera sólo avaro de sus conocimientos!

477.

Liberado del escepticismo. — A: «A otros el escepticismo moral general los deja malhumorados y frágiles, corroídos, carcomidos, casi consumidos, — yo, en cambio, me siento más valiente y saludable que nunca, recuperados los instintos. Cuando sopla un viento fuerte, se encrespa la mar y acecha un peligro que no es pequeño, es cuando me siento bien. No he nacido para gusano, aunque con frecuencia haya tenido que laborar y excavar como un gusano.» — B: Pero, entonces, ¡has *dejado* de ser un escéptico! ¡Puesto que *dices que no*! — A: «Y de ese modo he aprendido a *decir* de nuevo *que sí*»[727].

478.

¡Pasemos de largo! — ¡Tratadlo con cuidado! ¡Dejadle con su soledad! ¿O es que queréis quebrantarlo por completo? Se le ha hecho una grieta, como le pasa a una copa en la que se vierte de golpe algo demasiado caliente, — y ¡valía tanto esa copa!

479.

Amor y veracidad. — Por amor atentamos malamente contra la verdad, por amor solemos robar y encubrir, dejando que haya más verdad de la que a nosotros nos parece, — por eso el pensador, de cuando en cuando, ha de ahuyentar a quienes él quiera (que no tienen por qué ser quienes a él le quieran) para que le muestren su aguijón y su maldad y dejen así de *llevarle con su seducción por el mal camino*[728]. La bondad del pensador tendrá así su luna creciente y su luna menguante.

---

[725] En la versión previa Nietzsche emplea la primera persona, y no la tercera.

[726] Se refiere Nietzsche a la primera de las bienaventuranzas del sermón de la montaña: *Mat.*, 5:3.

[727] *Ja-sagen*: el «decir que sí», el «decir sí», la afirmación será uno de los grandes temas de Nietzsche a partir del AsZ; cfr. ahí KSA IV 31. La época de M y en particular FW serían para él el momento de la «afirmación sagrada»; cfr. KSA VI 333.

[728] *verführen*: posee ese doble sentido de «seducir» e «inducir a errar», en este caso, a atentar contra la verdad; por eso despliego un solo término en toda una perífrasis.

480.

Inevitable. — Vivid lo que queráis: ¡quien no os quiera bien verá en lo que viváis motivo y ocasión para denigraros! Experimentad en el ánimo y en el saber los cambios más radicales, y llegad por fin a la calma luminosa, a la libertad, con la sonrisa doliente del convaleciente — siempre habrá alguien que diga: «Ese pretende esgrimir su enfermedad como un argumento, su impotencia como prueba de la impotencia de todos; es tan vanidoso que enferma para darse la importancia del que sufre.» — Y cuando alguien, pongamos, rompiendo sus ataduras se haga una herida profunda: habrá quien apunte hacia él con desprecio diciendo «Pero ¡qué inepto es!, ¡es lo que le tiene que pasar a quien, estando acostumbrado a sus ataduras, es tan necio como para hacerlas pedazos!»

481[729].

Dos alemanes. — Si comparamos a Kant y a Schopenhauer con Platón, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, teniendo en cuenta su alma y no su espíritu: los dos primeros quedan en desventaja: su pensamiento no representa la historia apasionante de un alma, no se descubre en él ninguna novela[730], ni se intuyen crisis, catástrofes o trances de muerte, su pensamiento no es al mismo tiempo la biografía involuntaria de un alma, sino en el caso de Kant, de una *mente*, y en el caso de Schopenhauer, la descripción y el reflejo de un *carácter* («lo invariable») y el goce ante el propio «espejo», es decir, ante un intelecto privilegiado. Al trasluz de sus pensamientos, Kant se nos presenta como un hombre animoso y honrado en el mejor sentido de la expresión, aunque insignificante: le falta amplitud y poder; no ha vivido demasiado, y su manera de trabajar le quita *tiempo* para vivir cualquier cosa, — no me refiero, naturalmente, a grandes «acontecimientos» externos, sino a los sucesos y convulsiones que afectan a la vida más solitaria y tranquila que dispone de ocio y se consume en la pasión de pensar. Schopenhauer tenía cierta ventaja sobre Kant: posee al menos cierta *deformidad arrebatada* en su naturaleza, en el odio, deseos, vanidad y desconfianza, y tendencias más salvajes, y dispone además de tiempo y de asueto para ese carácter salvaje. Mas, al igual que en el ámbito del pensamiento, le faltó el «desarrollo»; no tuvo «historia» alguna.

482.

Buscar el trato con él. — ¿Acaso pedimos demasiado al buscar el trato con ciertos hombres[731] que se han vuelto suaves, sabrosos y alimenticios como las castañas que se ponen al fuego y se las saca del fuego en el momento adecuado? ¿Hombres que esperan poco de la vida, y lo que esperan prefieren considerarlo regalado antes que merecido, como si se lo hubieran traído las aves y las abejas? ¿Hombres que son demasiado orgullosos para llegar nunca a sentirse recompensados? ¿Y demasiado fir-

[729] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [381].

[730] *Roman*: equivale a «novela» en sus diversos sentidos, desde «género literario» hasta «sucesos extraordinarios», pasando por «ficción o mentira»; significaba también, además, en la época de Nietzsche, «aventura amorosa», según documenta el Dicc. de los Grimm.

[731] *Männer*: «hombres (de sexo masculino)».

mes en su pasión por el conocimiento y la honestidad como para que les queden tiempo y ganas para la fama? — A hombres así nosotros los llamaríamos filósofos; ellos sabrán encontrar siempre un nombre que sea más modesto.

483.

Hastío de lo humano. — A: ¡Procura conocer![732]. ¡Sí, pero siempre en cuanto humano! ¿Cómo? ¿Viendo siempre la misma comedia, actuando siempre en la misma comedia? ¿Nunca jamás poder ver las cosas con otros ojos que no sean *éstos*? ¡Y cuántas especies de seres no habrá cuyos órganos sean mejores para ver y conocer! ¿Qué es lo que habrá llegado a conocer la humanidad con todo su conocimiento? — ¡Sus órganos! ¡Y eso quizá signifique: la imposibilidad de conocer! ¡Qué lástima, y qué asco! — B: Eso es un ataque peligroso, — ¡es *la razón* la que te ataca! Pero mañana volverás a estar en pleno ver y conocer[733], y así en plena sinrazón, quiero decir: *gozando* de lo humano. ¡Vayamos al mar! —

484.

El camino propio. — Cuando damos el paso definitivo y emprendemos el camino que se suele llamar «propio»: de pronto se nos devela un secreto: todos aquellos que hasta ahora habían sido amigos nuestros, gozado de nuestra confianza, — todos ellos se habían imaginado estar por encima de nosotros y ahora se sienten ofendidos. Los mejores de entre ellos se muestran indulgentes y esperan pacientemente a que volvamos a encontrar el «camino debido» — ¡por supuesto, ellos saben cuál es! Los otros se burlan y hacen como si uno se hubiera vuelto transitoriamente loco o señalan maliciosamente a quien nos ha engañado[734]. Los peores nos declaran necio engreído y procuran denigrar nuestros motivos, y el más terrible ve en nosotros al peor de sus enemigos, el que tras una larga dependencia ansía venganza, — y nos tiene miedo. — ¿Qué hacer entonces? Lo que yo aconsejo es iniciar la propia soberanía garantizando a todos nuestros conocidos un año de amnistía para pecados de toda índole.

485.

Perspectiva lejana. — A: Pero ¿a qué esta soledad? — B: No estoy disgustado con nadie, pero estando solo me parece que veo a mis amigos de manera más clara y nítida que cuando estoy con ellos; y cuando más amaba y sentía la música, vivía alejado de ella. Parece que necesito una perspectiva lejana para tener una buena opinión de las cosas.

486.

Oro y hambre. — Aquí y allá hay un hombre que convierte en oro todo lo que toca[735]. Un mal día descubrirá que a causa de ello tiene que morir de hambre. Todo lo

---

[732] *Erkenne!*: posee una amplia gama de significación que va desde el «ver» hasta el «conocer»; por ello, aunque bastaría decir «¡mira!» o «¡conoce!», dado que en este caso el uso imperativo del verbo resulta un tanto chocante, mejor: «¡procura conocer!», «¡busca el conocimiento!».

[733] Desdoblo *Erkennen* en «ver y conocer».

[734] Se entiende que P. Rée.

[735] Alusión a la leyenda del rey Midas; véase Ovidio, *Las metamorfosis*, II, vv. 85 ss.

que tiene a su alrededor es espléndido y magnífico, ideal-e-inaccesible, y lo que está ahora buscando es algo que *le sea del todo imposible* convertir en oro — ¡*cómo* lo ansía! ¡Como el hambriento un plato de comida! — ¿A qué echará mano?

487.

Vergüenza. — Ahí está el hermoso corcel, que piafa y resopla, deseoso de una cabalgada, y que adora a quien suele montarlo, — mas ¡qué pena![736], pues que éste está hoy cansado y no puede cabalgar. — Esta es la pena y la vergüenza que el pensador cansado tiene ante su propia filosofía.

488.

Contra el despilfarro del amor. — ¿No nos sonrojamos cuando sorprendemos en nosotros un rechazo violento? ¡Pues también deberíamos hacerlo al descubrir afectos intensos, por lo que tienen también de injustos! Por supuesto, y aún más: hay personas que se sienten como cohibidas y el corazón oprimido cuando alguien les favorece con su afecto sólo *retirando* parte del afecto que tenía por otros. ¡Cuando percibimos en la voz que *hemos* sido elegidos, preferidos! ¡Ay, no es algo que agradezca nada, ese ser elegido, me doy cuenta de que quien así quiere distinguirme me provoca aversión: que no me aprecie a *expensas* de otros! ¡Que ya me ocuparé yo de aguantarme a mí mismo! ¡Y suelo tener además el corazón rebosante y razón para el regocijo, — y a quien posee tanto no se le debe dar nada de lo que *otros* tengan verdadera necesidad!

489.

Amigos en la adversidad[737]. — A veces nos percatamos de que un amigo lo es más de otro que nuestro, de que su sensibilidad le hace sufrir ante tal elección y su egoísmo no es suficiente para afrontarla: en ese caso debemos ponérselo fácil *ofendiéndolo para que se aparte* de nosotros. — Esto es igualmente necesario cuando pasamos a pensar de una manera que a él le resultaría fatal: el afecto que le tenemos debe llevarnos a procurarle, cometiendo una injusticia con la que nosotros cargaremos, una buena conciencia que le permita dejarnos.

490.

¡Esas pequeñas verdades! — «Todo eso lo conocéis pero nunca lo habéis vivido, — vuestro testimonio no me vale. ¡Esas "pequeñas verdades" — se os antojan pequeñas, porque no las habéis pagado con sangre!» — Mas ¿acaso van a ser grandes por que uno haya pagado *demasiado* por ellas? ¡La sangre siempre es demasiada! — «¿Lo creéis? ¡Qué rácanos sois con la sangre!»

---

[736] *Scham*: en principio es «vergüenza», pero aquí corresponde a lo que en castellano decimos «¡qué pena, qué lástima»; Nietzsche juega aquí con lo que para nosotros es un doble sentido: la *pena* es en alemán también *vergüenza*. Por ello en la última frase vierto *Scham* por «pena y vergüenza».

[737] *Freunde in der Noth*: es el comienzo de un refrán que se completa con *gehen tausend auf ein Lot*. Aunque con sentido contrario es equivalente al castellano: «Amigo en la adversidad es amigo de verdad».

491[738].

¡También por eso la soledad! — A: Así que ¿quieres volver a tu retiro?[739]. — B: No soy rápido, tengo que esperarme a mí mismo, — hasta que el agua del manantial de mi ser[740] sale a la luz pasa siempre mucho tiempo, y a menudo el tiempo que he de pasar sed es mayor que mi paciencia. Por eso vengo a mi soledad, — para no beber de la cisterna común. Entre muchos vivo como muchos y no pienso como yo; al cabo de un tiempo tengo siempre la sensación de que quisieran desterrarme de mí, robarme el alma — y me enfado con todo el mundo y todo el mundo me da miedo. Para reponerme me hace falta entonces el retiro.

492.

Viento sur. — A: Yo ya no entiendo qué me pasa. Ayer mismo estaba tan agitado por dentro y tan cálido a la vez, tan soleado — y diáfano a más no poder. ¡Y hoy! ¡Ahora está todo calmo y lejano, melancólico y sombrío como la laguna de Venecia: no deseo nada, inspiro hondo y, no obstante, en el fondo me siento malhumorado con este no-querer-nada: — es lo que murmuran las olas que van y vienen en ese mar mío de melancolía. — B: Lo que estás pintado es una dolencia leve y agradable. ¡Ya se te pasará cuando llegue el viento del noreste! — A: Pero ¿por qué?

493.

Del propio árbol. — A: «Tanto placer como con los mías no siento con las ideas de ningún otro pensador: eso, por supuesto, no dice nada acerca de su valor; pero tendría que ser tonto para despreciar los frutos que para mí son los más sabrosos por que se dé la casualidad de que provengan de *mi* propio árbol! — Y ya fui en su momento así de tonto.» — B: «A otros les sucede lo contrario: y eso tampoco dice nada acerca del valor de sus ideas, en particular, en contra de su valor.»

494.

El último argumento del valiente. — «En esta espesura hay serpientes.» — Conforme, entraré en ella y las mataré. — «¡Quizá no sean ellas, sino tú el que acabe muerto!» — Y eso ¡qué importa![741].

---

[738] Cfr. M 443; también FP II, 2.ª, 8 [90] y FP III, 26 [117].

[739] *Wüste*: es «desierto» pero es también «soledad»; para conjugar ambos aspectos y distinguirla de *Einsamkeit*, que figura en el título y vierto por «soledad», me valgo de «retiro».

[740] *Selbst*: literalmente, «mismo», pero substantivado; por lo tanto, «el agua del manantial de mi (sic) mismo». En Za adquiere el término un contorno más preciso: «Detrás de tus pensamientos y tus sentimientos hay un soberano poderoso, un sabio desconocido — se llama *Selbst*. En tu cuerpo vive, es tu cuerpo.» KSA IV 40.

[741] *Was liegt an mir!*: más exactamente, «¡qué importo yo!»; cfr. la nota correspondiente en M 270; volverá a aparecer en M 547. Con ese «y yo ¡qué importo!», «¡qué importa mi persona!» trata Nietzsche de vencer su soledad, su sufrimiento en pro de la pasión del conocimiento; al respecto es clara la carta a Overbeck del 31 de octubre de 1880: «(Este el modo de animarme.) [...] Mi soledad es extraordinaria.». CO IV, p. 87.

495[742].

Nuestros maestros. — En la juventud sacamos nuestros maestros y nuestros guías del presente, de los círculos con que uno se encuentra entonces: sin pensarlo, se tiene plena confianza en que la actualidad ha de tener maestros que valgan para uno más que para cualquier otro, y en que los encontraremos sin necesidad de buscar mucho. Por esa ingenuidad se paga luego un rescate muy alto: *tiene uno que expiar en sí mismo los maestros que ha tenido*. Después sale uno a buscar a los guías adecuados por todo el mundo, incluido el pasado, — mas quizá sea demasiado tarde. En el peor de los casos descubre que estaban todavía vivos cuando uno era joven — y que habíamos cometido un error al no verlos.

496.

El principio de maldad. — Platón lo describe magníficamente, cómo en toda sociedad establecida el pensador filósofo ha de ser considerado arquetipo de la abyección: pues al ser crítico de las costumbres es lo contrario del hombre decente[743], y en tanto no llegue a legislar nuevas normas morales quedará en el recuerdo de los hombres como el «principio de maldad». De ahí podemos deducir el trato que la ciudad de Atenas, con ser bastante liberal e innovadora, le dio a su reputación mientras aún vivía: ¿es de extrañar que él — que, como dice, llevaba el «instinto político» en el cuerpo[744], — hiciera tres intentos en Sicilia, donde justo entonces parecía que se estaba forjando un Estado mediterráneo panhelénico? En él, y con su ayuda, Platón pensaba hacer para los griegos lo que más tarde hizo Mahoma para los árabes: fijar los usos grandes y los pequeños, en concreto, estipular para todo el mundo la manera cotidiana de vivir. Sus ideas, al igual que las de Mahoma, eran *posibles*: ¡acaso no han demostrado ser posibles ideas mucho más increíbles, como son las del cristianismo! Unas pocas casualidades más y otras pocas menos — y el mundo hubiera experimentado la platonización del sur europeo; y si dicho estado perdurara hoy en día, es de suponer que veneraríamos en Platón el «principio de bondad». Mas no logró el éxito: y por eso se quedó con la fama de fantasioso y utopista, — los calificativos más duros desaparecieron con la vieja Atenas.

497.

El ojo purificador[745]. — Habría que hablar de «genio» sólo para referirse a aquellas personas en las que el espíritu, como en los casos de Platón, Spinoza y Goethe, no está *ligado* al carácter y al temperamento sino de una manera bastante *libre*, semejante a un ser alado que se separa de ellos con facilidad y es capaz así de elevarse muy por encima. Sin embargo, los que más han hablado de su «genio» han sido aquellos que, sin *lograr jamás liberarse* de su temperamento, supieron darle la más espiritual, la más imponente, universal e incluso en ocasiones la más cósmica de las expresiones

---

[742] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [62], 4 [291].

[743] *Sitten*: «costumbres» o «normas morales», y *sittlich*: «decente», respectivamente; cfr. la nota correspondiente en M 9.

[744] Cfr. *Cartas*, VII, 324 b.

[745] *Das reinmachende Auge*: podría verterse también por «la mirada purificadora»; en la medida en que es el ojo el órgano del mirar y el ver parece más apropiado conservar esa literalidad.

(como es el caso de Schopenhauer). Estos genios eran incapaces de volar más allá de sí, pero creían encontrar*se* y reencontrar*se* allá donde volaran, — ¡en eso consiste *su* «grandeza», que *puede* ser grandeza! — Los otros, a los que corresponde el nombre con mayor propiedad, poseen un *ojo puro*, y *purificador*, que no parece venir de su carácter y su temperamento, sino que, libre de éstos y por lo general en ligera contradicción con ellos, mira el mundo como quien mira a un dios al que ama. Mas tampoco a ellos les ha sido regalado ese ojo de una vez: hay una práctica, una escuela del mirar y del ver, y quien tiene la suerte adecuada encuentra en el debido momento también un maestro del puro mirar y ver[746].

498.

¡No le exijáis! — ¡No lo conocéis! Sí, se *somete* fácil, libremente a los hombres y a las cosas, y en ambos casos es amable; lo único que pide es que se le deje tranquilo, — mas sólo *en tanto* hombres y cosas no le *exijan* que se someta. Cualquier exigencia hace que se ponga soberbio, huraño y belicoso.

499.

El malo. — «Sólo es malo quien está solo», proclamó Diderot[747], y de inmediato se sintió Rousseau herido de muerte. Estaba admitiendo, por lo tanto, que Diderot tenía razón. En efecto, en sociedad, en la vida social cualquier tendencia al mal ha de atenerse a tanta coacción, ha de ponerse tantas máscaras, tenderse tan a menudo en el lecho de Procusto de la moral que bien se podría decir que al malo se le martiriza. Estando solo todo eso desaparece. Quien es malo, lo es sobre todo estando solo: que es también cuando lo es de la mejor manera — y, por lo tanto, para el ojo de quienes en todo esto sólo ven un espectáculo, de la manera más bella.

500.

A contrapelo. — Un pensador es capaz de forzarse durante años a pensar a contrapelo: me refiero a no seguir los pensamientos que se le ofrecen en su interior sino aquellos a los que parece obligarle un cargo, un horario prescrito, una suerte de empeño arbitrario y caprichoso. Acaba, sin embargo, por enfermar: puesto que ese esfuerzo aparentemente moral mina su fuerza psíquica de modo tan radical como sólo podría hacerlo el desenfreno hecho norma.

501[748].

¡Almas mortales! — En lo que hace al conocimiento el logro más útil quizá sea: que se ha dejado de creer en la inmortalidad del alma. Ahora la humanidad puede es-

---

[746] He desdoblado en ambas ocasiones *Sehen* en «mirar y ver».

[747] En realidad Diderot parece que dijo lo contrario: *Il n»y a que le méchant qui soit seul*, es decir, «sólo el malo/el malvado está solo», en la pieza teatral *Le Fils naturel* [El hijo natural], de 1757. Rousseau cita dicha expresión en *Las confesiones*, y, efectivamente, parece que sintiéndose tocado, añade: *Moi je dis qu»il n»y a que le bon qui soit seul* [y yo digo que sólo el bueno está solo]; cfr. *Aurore*, *op. cit.*, p. 386.

[748] Cfr. FP II, 2.ª, 3 [160], 5 [24]; también M 453.

perar, ahora ya no tiene por qué precipitarse, atragantándose con ideas sólo a medias examinadas, como antaño tenía que hacer. Pues antes la salvación de la pobre «alma eterna» dependía de los conocimientos que tuviera en una vida corta, había de *decidirse* de un día para otro, — ¡el «conocimiento» tenía una importancia terrible! Hemos reconquistado el buen humor para errar, tantear, aceptar de modo provisional — ¡nada es tan importante! — y por eso mismo pueden proponerse los individuos y las generaciones hacer cosas de una grandiosidad tal que en épocas pasadas hubiesen parecido locuras o que se estaba jugando al tejo con el cielo y el infierno de verdad[749]. ¡Nosotros podemos hacer experimentos con nosotros mismos! ¡La propia humanidad puede hacerlo! Aún no se han hecho los sacrificios más grandes en aras del conocimiento, — y es que en otro tiempo sólo el *imaginar* las ideas que ahora preceden a lo que hacemos hubiese supuesto una blasfemia, y renunciar de pleno a la salvación eterna.

502.

Un solo término para tres situaciones diferentes. — En uno la pasión hace que salga la fiera salvaje, atroz, repugnante; en otro, que su manera de estar se eleve a una altura, grandeza y magnificencia en comparación con la cual su manera de ser habitual resulta mísera. Un tercero, cabalmente mejorado, posee también el apasionamiento más noble y es en ese estado la *naturaleza bella y salvaje*, la cual se halla sólo un grado por *debajo* de la gran naturaleza bella y tranquila que él por lo común representa: pero en tal situación de apasionamiento la gente le entiende mejor y gracias a dichos momentos le respetan más, — se halla un paso más cerca de ellos, les es más semejante. Sienten entusiasmo y espanto al contemplarlo y es *entonces cuando* lo tratan de: divino.

503.

Amistad. — Esa objeción a la vida filosófica de que por su causa uno *deja de ser útil* a sus amigos es algo que jamás se le hubiese ocurrido a un moderno: proviene de la Antigüedad. La Antigüedad gozó a fondo e intensamente de la amistad, que ella misma inventó y forjó[750] y como quien dice se llevó consigo a la tumba. Tal es la ventaja que tiene con respecto a nosotros: nosotros, en cambio, tenemos para exhibir el amor sexual idealizado. Todas las grandes dotes de los antiguos tenían su apoyo en el hecho de que *los hombres estaban juntos*, y no había mujer alguna que pudiera reclamar el derecho de ser la más próxima, la más importante y hasta la única en su amor, — como la pasión enseña a sentir. Si nuestros árboles no crecen tan alto, tal vez sea por la hiedra y las parras que los enredan.

504.

¡Conciliar! — ¿Será acaso el cometido de la filosofía *conciliar* lo que el *niño* ha aprendido con lo que el *hombre* ha llegado a saber? ¿Será la filosofía tarea específica

---

[749] *Himmel und Hölle*: literalmente, «cielo e infierno», mas es el nombre alemán del juego del tejo, la rayuela o el infernáculo. Nietzsche está jugando con el doble sentido, el literal y el referencial; de ahí el añadido mío de «con el cielo y el infierno de verdad».

[750] *ausgelebt*, *ausgedacht*: el prefijo *aus-* que aparece en las dos primeras cláusulas de la oración denota «agotamiento, consumación», lo que resulta imposible de trasladar.

de los jóvenes, que son quienes se hallan entre el niño y el hombre y tienen necesidades intermedias? Es lo que viene a parecer si se considera a qué edad suelen concebir los filósofos su pensamiento: cuando ya es demasiado tarde para creer pero aún demasiado pronto para saber.

505[751].

La gente práctica. — Nosotros, los pensadores, tenemos que corroborar primero el *buen gusto* de todas las cosas y en caso necesario decretarlo. La gente práctica acaba por adoptarlo de nosotros, la dependencia que tienen de nosotros es algo increíble, el espectáculo más ridículo del mundo, y lo poco conscientes que son de ello, con lo que les gusta hablar con orgullosa deferencia de nosotros, los poco prácticos: sí, pero si nosotros decidiéramos menospreciar su vida práctica, ellos la menospreciarían: — cosa a la que nos podría incitar de vez en cuando un pequeño deseo de venganza.

506.

La necesidad de que lo bueno se haya asentado del todo[752]. — ¡Cómo! ¿Que hay que entender una obra exactamente igual que la época que la produjo? ¡Pero es justo el no entendarla así lo que nos procura mayor placer y mayor asombro y nos permite también aprender más! ¿No os habéis dado cuenta de que cualquier obra buena que sea nueva, mientras permanece en el aire húmedo de su época, es cuando menor valor posee, — precisamente por llevar aún adherido el intenso olor del mercado y del antagonismo y de las opiniones más recientes y todo lo que ha pasado entre hoy y mañana? Más adelante se asienta del todo, desaparece su «actualidad» — y es entonces cuando adquiere su brillo y su aroma profundos, y, si fuere el caso, la mirada tranquila de la eternidad.

507.

Contra la tiranía de la verdad[753]. — Aun cuando estuviéramos tan locos como para tener por verdaderas todas nuestras opiniones, no pretenderíamos, sin embargo, que existieran por sí mismas —: no se me ocurre por qué habríamos de desear que la verdad tuviera un dominio exclusivo y omnipotente; me basta con que posea un *gran poder*. Pero ha de estar en condiciones de *luchar* y ha de tener oposición, y de vez en cuando hemos de tener la oportunidad de *descansar* de ella en lo que no es verdad, — si no, acabaría por resultarnos aburrida, estéril e insípida, y haría que nos volviéramos igual que ella.

---

751 Cfr. FW 301.

752 Lo que vertemos por «se haya asentado del todo» es *Austrocknung*, que asimismo significa «secarse del todo», a lo que Nietzsche hace luego referencia.

753 *des Wahren*: literalmente, «de lo verdadero»; bien que en castellano se emplea comúnmente en ese sentido «la verdad». Igualmente, más adelante, vierto *Unwahren*, «no verdadero», por «lo que no es verdad».

508.

No tomárselo a la tremenda. — Lo que hacemos para *beneficiar*nos[754] no debe atraernos elogios morales, ni de los demás ni de uno mismo; tampoco lo que hacemos para *disfrutar*. En tales casos *el buen tono* propio de las gentes superiores supone rechazar el tomárselo a la tremenda y abstenerse de todo lo que resulte patético: y quien se acostumbra a ello vuelve a verse regalado con la *ingenuidad*.

509[755].

El tercer ojo. — ¡Cómo, que todavía necesitas del teatro! ¿Es que acaso eres tan joven? ¡Espabila y busca la tragedia y la comedia allí donde mejor se representan! ¡Donde se dan de manera más interesante e interesada! ¡Por supuesto, ahí no es tan fácil quedarse sólo de espectador, — pero aprende a hacerlo! Y en casi todas las situaciones que te resulten difíciles y desagradables tendrás así un portillo a la alegría y un refugio, incluso cuando sean tus propias pasiones las que sobre ti caigan. ¡Abre tu ojo para el teatro, ese gran tercer ojo que mira el mundo a través de los otros dos!

510.

Dar la espalda a sus propias virtudes. — ¡Qué interés puede tener un pensador que en ocasiones no sepa dar la espalda a sus propias virtudes! ¡Ha de ser, claro está, algo más que «sólo un ser moral»![756].

511.

La tentadora. — La sinceridad es la gran tentadora de todos los fanáticos. Lo que le parecía a Lutero que con forma de demonio o de mujer hermosa se le acercaba, y que él de manera tan tosca[757] ahuyentaba era probablemente la sinceridad y tal vez, en casos más raros, hasta la verdad.

512.

Valor ante las cosas. — Quien por naturaleza es delicado o pusilánime con las personas, pero tiene valor para hacer frente a las cosas, se asusta ante relaciones nuevas o más cercanas y se limita a las de siempre: para que su incógnito y su falta de consideración crezcan juntas en la verdad.

513.

Límites y hermosura[758]. — ¿Buscas gente que tenga una *hermosa* cultura? Pero entonces, al igual que cuando buscas un paisaje hermoso, tendrás que conformarte

---

[754] *uns zu nützen*: o «por razón de *utilidad*».

[755] Cfr. M 497 y FW 107.

[756] Cfr. FP II, 2.ª, 10 [D61], que acaba: «Así pues, — es *necesaria* la inmoralidad intelectual hasta un cierto grado no definible»; asimismo M 507.

[757] Cuenta la leyenda que Lutero se deshizo de la tentación aparecida en Wartburg arrojándole el tintero.

[758] *Schönheit*: «belleza, hermosura», pero el adjetivo *schön* se emplea también para casos en que el castellano se valdría de otros calificativos, como a continuación puede verse.

con vistas e ideas *limitadas*. — Hay, no lo dudes, seres panorámicos, que, como los paisajes panorámicos, son, no lo dudes, admirables y tienen mucho que enseñar: mas no son hermosos.

514.

A los más fuertes. — A vosotros, los espíritus más fuertes y arrogantes, sólo una cosa se os pide: ¡no nos impongáis a los demás una nueva carga y, puesto que sois los más fuertes, tomad sobre vosotros parte de la nuestra! Os gusta hacer, sin embargo, lo contrario: como *deseáis* volar tenemos nosotros que añadir a la nuestra vuestra carga: es decir, ¡*tenemos* que arrastrarnos!

515.

Se extiende la belleza. — ¿Por qué con la civilización se extiende la belleza? Porque las tres circunstancias propias de la fealdad se hacen raras en el hombre civilizado, cada vez más raras: en primer lugar, los arrebatos más salvajes de los afectos; en segundo, los esfuerzos corporales extremos; en tercer lugar, la necesidad de infundir miedo por medio del aspecto, lo que en estadios inferiores y amenazantes de la cultura suele ser tan grande y tan habitual que hace que se establezcan hasta actitudes y ceremoniales, y la fealdad sea *obligada*.

516.

¡Que el demonio de uno no entre en el prójimo![759]. — Convengamos, al menos para nuestra época, en que la buena voluntad y el hacer bien[760] son rasgos que distinguen al hombre bueno; permítasenos, no obstante, añadir: «siempre que antes esté dispuesto de manera benevolente y beneficiente ¡*consigo mismo*!» Pues *sin esto* — si huye de sí mismo, si se odia, si se inflige daño — seguro que no es un buen hombre. Lo que hace en tal caso no es más que liberarse de sí mismo *en los demás*: ¡que procuren éstos no salir mal parados, por más que en apariencia él les quiera bien! — Mas justo eso: huir de uno mismo, odiarse y vivir en los demás, para los demás — es lo que hasta ahora, ireflexiva pero confiadamente, se ha llamado *«altruista» y, por lo tanto, «bueno»*.

517.

Inducirle a amarse. — Quien se odia a sí mismo, ese es de temer, pues seremos víctimas de su rencor y su venganza. ¡Veamos, pues, cómo le inducimos a amarse!

---

[759] Alusión a *Mat.*, 8:28-32, en que se relata cómo Cristo expulsó a los demonios de unos endemoniados permitiéndolos entrar en unos cerdos que por allí andaban, con lo que la piara entera enloqueció y por un precipicio se lanzó al mar. Probablemente de ahí se deriva la expresión alemana aquí empleada, que es relativamente corriente para decir «¿qué te pasa?», «¿qué mosca te ha picado?», *was ist in dir gefahren?*: literalmente, «¿qué te ha entrado?».

[760] *Wohlwollen und Wohltun*: literalmente, «querer bien» y «hacer (el) bien». En lo que sigue me serviré de los adjetivos «benevolente» y «beneficiente» entendiéndolos como los correspondientes participios activos.

518.

Resignación. — ¿Qué es la resignación?[761]. Es la posición más cómoda de un enfermo que durante largo tiempo ha estado dando vueltas y vueltas entre tormentos a fin de *encontrar*la, y está por eso *agotado* — ¡aunque por fin la haya encontrado!

519.

Verse engañado. — Si queréis actuar, tendréis que cerrar la puerta a la duda, — dijo el hombre de acción. — ¿Y no temes verte de ese modo *engañado*?, — le respondió el contemplativo.

520.

Las eternas exequias. — Alguien podría creer que por encima de la historia se escucha un responso ininterrumpido: se ha enterrado y se entierra siempre lo más querido, ideas y esperanzas, y a cambio se ha recibido y se recibe siempre la fama, *gloria mundi*[762], es decir, la pompa de la oración fúnebre. ¡Así queda todo arreglado! ¡Y quien reza la oración sigue siendo el benefactor público por excelencia!

521.

Vanidad de excepción. — Aquél posee, para su consuelo, una gran cualidad: su mirada resbala despectiva sobre el resto de su ser — ¡y resto es casi todo! Mas se recupera de sí mismo cuando se dirige hacia lo que es como su santuario; ya el camino hacia él se le antoja como un ascenso por amplios y suaves escalones: — ¡y vosotros, crueles, le llamáis vanidoso por ello!

522[763].

Sabios, sin oídos. — Escuchar a diario lo que dicen de nosotros, cuando no andar rumiando lo que de nosotros pensarán, — eso es algo que destruye al hombre más resistente. Es por eso por lo que nos dejan vivir los demás, ¡para tener todos los días razón frente a nosotros! ¡No nos soportarían si fuéramos nosotros los que tienen razón ante ellos o *pretendiéramos* siquiera *tener*la! En definitiva, hagamos el sacrificio en aras de la convivencia social, no atendamos cuando hablen de nosotros, nos elogien o nos censuren, deseen o esperen algo de nosotros, ni pensemos luego tampoco en ello.

523.

Preguntas maliciosas[764]. — Ante todo lo que una persona hace manifiesto se puede preguntar: ¿qué es lo que pretende ocultar? ¿De qué quiere distraernos? ¿Qué pre-

---

[761] *Ergebung*: si bien el título es *Resignation*, se trata de dos formas distintas, de distinto origen, de decir lo mismo.

[762] «La gloria del mundo».

[763] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [371].

[764] *Hinterfragen*: «preguntar por los motivos, presupuestos o principios de algo», nos dice el Duden; no obstante, *parece* que son «preguntas con segundas, suspicaces y maliciosas».

juicio pretende provocar? Y también: ¿hasta dónde llega la sutileza del disimulo? Y ¿en qué se equivoca?

524.

Los celos del solitario. — Entre las naturalezas sociables y las solitarias hay una diferencia (¡suponiendo que unas y otras posean espíritu!) y es que: las primeras se dan por satisfechas, o casi satisfechas, con una cosa, sea la que sea, desde el momento en que encuentran en su espíritu una manera feliz de comunicarla, — ¡lo que las reconcilia con el mismísimo diablo! Los solitarios, sin embargo, se extasían o se torturan en silencio con una cosa, aborrecen exponer sus problemas más íntimos con brillo e ingenio, de igual modo que detestan un atuendo demasiado escogido en su amada: y miran hacia ella con melancolía, ¡como si les brotara la sospecha de que desea agradar a otros! Estos son los celos que todo pensador solitario, que todo soñador apasionado tiene del *esprit*[765].

525.

Efectos del elogio. — Ante grandes elogios unos se avergüenzan, otros se ponen impertinentes.

526.

No querer ser un símbolo. — Compadezco a los príncipes: no les está permitido abstenerse temporalmente del trato social y así sólo conocen a la gente situados en una posición incómoda e impostada; la obligación permanente de significar algo acaba convirtiéndolos de hecho en una solemne nulidad. — Y lo mismo les sucede a todos los que sienten que es su deber ser un símbolo.

527.

Los que se esconden. — ¿No os habéis encontrado aún con esas personas que aun estando entusiasmadas dominan su corazón y reprimen sus sentimientos, prefiriendo quedarse calladas antes que perder la compostura? — ¿Y tampoco os habéis encontrado todavía con esa gente de trato difícil aunque por lo general bien intencionada que no desea ser reconocida y que está constantemente borrando las huellas que deja en la arena, que incluso miente, a los demás y a sí misma, con tal de permanecer ignorada?

528.

Contención de lo más inusitada. — No suele ser un signo despreciable de humanidad el no querer juzgar a otra persona y el negarse a deliberar al respecto.

529.

Cómo logran su esplendor hombres y pueblos. — ¡De cuántas acciones auténticamente *individuales* nos *abstenemos* porque intuimos o recelamos, antes de llevarlas a

[765] *esprit*, en francés: «la vivacidad del espíritu, la agudeza y el ingenio».

cabo, que van a ser mal entendidas! — Esto es, justo de aquellas acciones que *poseen* algún *valor*, sea bueno o malo. Así pues, cuanto más aprecie una época, un pueblo a los individuos y cuanto mayor derecho y preponderancia les reconozca, más acciones de ese tipo se atreverán a realizar a la luz del día — y de esa manera acaba extendiéndose sobre épocas y pueblos enteros una aureola tal de integridad, de autenticidad en lo bueno y en lo malo, que, al igual que las estrellas, sigue iluminando aún milenios después de haber decaído, como es el caso de los griegos.

530.

Los rodeos del pensador. — En algunos la marcha del conjunto de sus pensamientos es rigurosa e inexorablemente audaz, a veces incluso hasta cruel consigo mismo, aunque tomados de uno en uno resulten indulgentes y flexibles; con benévola indecisión dan diez vueltas en torno a una cosa, si bien al final logran seguir estrictamente su camino. Son torrentes llenos de sinuosidades y remansos apartados; en su curso hay lugares donde la corriente parece jugar al escondite y crea para sí un breve idilio, con islas, árboles, grutas y cascadas: prosigue luego su marcha entre peñascos, traspasando con su empuje la más dura roca.

531.

Vivir el arte de otra manera. — Desde el momento en que uno vive en sociedad como un ermitaño, consumiendo y consumido, acompañado de ideas fecundas y profundas, y sólo de ellas, ya no espera nada en absoluto del arte o lo que pretende es algo totalmente distinto que antes, — es decir, cambia uno de gusto. Pues lo que antes quería era sumergirse en un instante a través de la puerta del arte en el elemento en el que ahora vive de continuo; entonces soñaba uno con la delicia del poseer, y ahora ya lo tiene. Sí, deshacerse por un tiempo de lo que uno ya posee e imaginarse pobre, como un niño, un mendigo o un chalado — es algo que a partir de ahora en ocasiones nos encantará.

532.

«El amor nos hace iguales». — El amor desea evitar a aquel a quien se dedica cualquier sensación de *extrañeza*, de ahí el que esté lleno de disimulo y asimilación, el que en todo momento engañe, representando una igualdad fingida que en verdad no existe. Y esto es algo que sucede de manera tan instintiva que las mujeres que aman niegan que se den ese disimulo y ese tiernísimo engaño constante, sosteniendo con atrevimiento que el amor nos *hace iguales* (lo que quiere decir: ¡que hace milagros!). — Esto puede suceder si uno de los dos *se deja querer* y no ve necesidad de disimular, dejándolo a cargo del otro: mas no hay nada más complicado e intrincado de fingir o de representar que cuando ambos se encuentran enteramente apasionados por el otro y, por lo tanto, cada uno renuncia a sí mismo y desea igualarse al otro, ser igual sólo a él: y al final ninguno sabe ya qué es lo que ha de imitar, lo que ha de fingir, por quién tiene que hacerse pasar. La hermosa locura de ese espectáculo es demasiado bonita para este mundo, demasiado delicada para unos ojos humanos.

533.

¡Nosotros, principiantes! — ¡Cuántas cosas descubre y ve un actor cuando observa actuar a otro! Él sabe cuándo un músculo se niega a colaborar en un gesto, aísla cada uno de esos detalles artificiales que se han ensayado por separado tranquilamente delante del espejo y que no quieren integrarse en el conjunto, percibe cuándo el actor se ve sorprendido por sus propios hallazgos en la escena y cuándo con la sorpresa los *echa a perder*. — Un pintor, en cambio, ¡qué manera tan diferente de mirar tiene a alguien que se está moviendo delante de él! De inmediato *añade* un montón de cosas para completar lo que tiene delante y lograr un efecto pleno; prueba en la imaginación diferentes iluminaciones para el mismo objeto, divide el efecto pleno añadiendo algún contraste. — ¡Si tuviéramos para el reino de las almas humanas aunque sólo fuera el ojo del actor o el del pintor!

534[766].

Dosis pequeñas. — ¡Para que un cambio actúe en profundidad, el remedio ha de administrarse en dosis mínimas aunque de manera ininterrumpida a lo largo de un dilatado espacio de tiempo! ¡¿Acaso se puede crear algo grande de una sola vez?! Así pues, nos guardaremos de sustituir de golpe y porrazo, por la fuerza, la condición moral a la que estamos habituados por una nueva valoración de las cosas, — no, seguiremos viviendo en ella todavía mucho, mucho tiempo — hasta que nos percatemos, probablemente dentro de mucho, de que *esa nueva forma de valorar las cosas* se ha convertido en la fuerza predominante en nosotros y de que las pequeñas dosis de ella *a las que desde ahora debemos ir habituándonos* han llegado a disponer en nosotros una nueva naturaleza. — Por cierto, se empieza ya también a intuir que el último intento de cambiar en buena medida la valoración de las cosas, en concreto en el ámbito de lo político, — la «gran revolución» — no fue *más* que una patética y sangrienta *engañifa de charlatanes* que por medio de crisis repentinas supo alimentar en la crédula Europa la esperanza de un restablecimiento *repentino* — lo que ha provocado que todos los enfermos políticos se hayan vuelto hasta este momento *impacientes y peligrosos*.

535.

La verdad necesita del poder. — En sí misma la verdad no es para nada poder, — ¡por más acostumbrado que pueda estar el ilustrado halagüeño a decir lo contrario! — La verdad, más bien, ha de poner de su lado al poder o tomar ella el partido del poder; de no hacerlo, ¡sucumbirá siempre! ¡Esto es algo que está ya de sobra probado!

536.

La empulguera[767]. — Acaba indignando el ver una y otra vez con cuánta crueldad carga cada cual a la cuenta de quien casualmente no tiene las cuatro virtudes privadas

[766] Cfr. M 462.

[767] *Die Daumenschraube*: «antiguo instrumento de tortura que apretaba los pulgares», *empulguera*.

que él sí posee, y cómo de ese modo lo tortura y atormenta. Y así pretendemos proceder nosotros también con el «sentido de la honestidad» entre los seres humanos, seguros de tener en él una empulguera con la que provocar dolor hasta que sangren a todos esos grandísimos ególatras que aún hoy en día pretenden seguir imponiendo su fe a todo el mundo: ¡la hemos probado en nosotros mismos!

537.

Maestría. — Ha alcanzado uno la maestría cuando en la ejecución ni se equivoca *ni vacila.*

538[768].

La enajenación moral del genio. — En cierta clase de espíritus grandes puede observarse un espectáculo lamentable y, en parte, terrible: sus momentos más fructíferos, sus vuelos a lo alto y a lo lejos parecen no conformarse con su constitución general y sobrepasar de una forma o de otra las fuerzas de que dispone, de tal modo que siempre queda algún defecto, lo que a la larga hace que *la máquina* esté *defectuosa*, cosa que por su parte, en naturalezas de tan alto nivel intelectual como aquellas a las que aquí nos referimos, suele dar lugar por lo general más a síntomas intelectuales y morales de todo tipo que a miserias corporales. Así, eso que hay de miedoso, vanidoso, atrabiliario, envidioso, oprimido y oprimente, y que salta de súbito en ellos, eso tan excesivamente personal y compulsivo que hay en naturalezas como las de Rousseau y Schopenhauer, podría muy bien ser la consecuencia de una dolencia cardíaca periódica: y ésta, la consecuencia de una dolencia nerviosa, y por fin ésta, la consecuencia — —. Mientras habita el genio en nosotros nos sentimos resueltos, es más, como locos, y no prestamos atención a la vida ni a la salud ni al honor; pasamos el día volando más libres que el águila, y en la noche nos sentimos más seguros que una lechuza. Mas de pronto nos abandona y nos invade de inmediato un miedo atroz: ya no entendemos nada, todo lo vivido y lo no vivido nos hace sufrir, nos sentimos como si estuviéramos bajo unas rocas desnudas antes de la tormenta y a la vez como el alma de un pobre niño a quien un simple susurro o una sombra le asustan. — Tres cuartas partes de todo el mal que se hace en el mundo es fruto del miedo: ¡y éste es ante todo un proceso fisiológico!

539[769].

¿Acaso sabéis lo que queréis? — ¿No os habéis sentido nunca atormentados por la angustia de no ser capaces en absoluto de reconocer lo que es verdad? ¿Por el miedo a que vuestra mente esté embotada, a que incluso la sensibilidad de vuestra vista sea demasiado escasa? ¡Si alguna vez os dierais cuenta de *cuál* es la voluntad que rige vuestra vista! Por ejemplo, ¡de cómo ayer queríais ver *más* que otro, hoy queréis ver *de modo diferente*, o de cómo desde el primer momento ansiáis encontrar algo que coincida con lo que hasta ahora se ha creído encontrar, o que sea lo contrario! ¡Ay, qué bochornosos estos apetitos! ¡Unas veces al acecho de la impresión fuerte, otras

[768] Cfr. M 263.
[769] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [226 y 227].

de lo que calma, — porque en ese momento estáis cansados! ¡Repletos siempre de predisposiciones ocultas relativas a *cómo* debe estar constituida la verdad para que vosotros, justo vosotros, podáis aceptarla! O ¿creéis que hoy, que estáis helados y secos como una mañana clara de invierno y nada importa a vuestro corazón, vais a tener mejor vista? ¿O es que el calor y el entusiasmo no son adecuados para hacer *justicia* a una cosa del pensar? — *¡Pues eso es lo que se llama ver!* ¡Como si *fuerais capaces* de tratar con las cosas del pensar de manera distinta de como tratáis con las personas! Hay en ese trato la misma moralidad, la misma honradez, las mismas sospechas[770], la misma debilidad, el mismo miedo, — ¡está vuestro yo entero, con todo lo que hay en él de amable y de aborrecible! ¡Cuando os sintáis físicamente débiles las cosas tendrán colores débiles, cuando tengáis fiebre haréis monstruos de ellas! La mañana ¿no ilumina las cosas de modo diferente que la tarde? ¿No teméis reencontrar en la gruta de cada conocimiento vuestro propio fantasma, sudario[771] con que se disfraza la verdad para vosotros? ¿No es aterradora esa comedia en que sin pensarlo queréis participar? —

540.

Aprender. — Miguel Ángel veía en Rafael el estudio, en sí mismo la naturaleza: allí el *aprendizaje*, aquí el *talento*. Esto es, empero, una pedantería, dicho sea con el debido respeto al gran pedante[772]. Pues ¡qué otra cosa es «talento» sino otra manera de llamar a una parte *más antigua* del aprendizaje, experiencia, práctica, apropiación, asimilación[773], aun cuando sea del tiempo de nuestros padres o incluso anterior! Por otro lado: quien aprende *se dota de talento*, — sólo que eso de *aprender* no es algo tan fácil, no es sólo cosa de buena voluntad; hay que *saber* aprender. En un artista pasa a veces que la envidia se opone a ello, o esa soberbia que ante la presencia de lo extraño saca de inmediato sus púas, poniéndole de manera automática a la defensiva, y no en condición de aprender. Rafael, al igual que Goethe, no adolecía de ninguna de ellas, y por eso fueron ambos *grandes aprendedores*[774] y no se conformaron con explotar las vetas depuradas extraídas de la rocalla y la historia[775] de sus antepasados. Mientras está aprendiendo, Rafael desaparece ante nosotros, en plena apropiación de eso que su gran rival consideraba su «naturaleza»: cada día se llevaba un trozo de ella, ese nobilísimo ladrón; pero murió antes de haberse transplantado a Miguel Ángel entero — y la última serie de obras suyas, al ser el inicio de un nuevo plan de estudios, no alcanza la perfección, la bondad absoluta justo porque la muerte le estorbó al gran

---

770 *Hintergedanke*: «lo que en el fondo se piensa».

771 *Gespenst*: «fantasma»; *Gespinnst*: «sudario». Una mínima transformación vocálica le permite pasar a Nietzsche del fantasma al sudario.

772 *Pedanterie*, *Pedant*: son voces que el alemán toma del francés y del italiano; si bien hoy en día han derivado en un sentido que no es el del castellano, y significan «minuciosidad, minucioso», «meticulosidad, meticuloso», en la época de Nietzsche todavía apuntaban a «quien hace alarde de una erudición afectada y libresca».

773 *Einverleiben*: también «incorporar» en el sentido de «hacerse cuerpo»; *Leib* es «cuerpo».

774 *Lerner*: derivado de *lernen*, «aprender»: «el que aprende», *aprendedor*, pero no «aprendiz», que es otra cosa.

775 *Geschiebe und Geschichte*: la asonancia entre ambas palabras hace que en algún modo fusionen también sus significaciones, en principio tan lejanas; queda así la historia tocada de «conjunto de piedras pequeñas desprendidas de las rocas», como acumulación de estratos de residuos.

aprendedor en su tarea más difícil, llevándose consigo la última meta acreditativa que él tenía a la vista.

541.

Cómo petrificarse. — Endurecerse lenta, muy lentamente, como una piedra preciosa — y al final quedarse tendido inmóvil para satisfacción de la eternidad.

542[776].

El filósofo y la vejez. — No es prudente dejar que la noche juzgue sobre el día: porque casi siempre es el cansancio el que se erige en juez de la fuerza, los logros y la buena voluntad. Y asimismo debiera aconsejarse la máxima precaución por lo que hace a la *vejez* y el enjuiciar la vida, tanto más cuanto que la vejez, como el anochecer, gusta de disfrazarse de una moralidad nueva y estimulante, y sabe hacer, con sus arreboles, su crepúsculo y esa calma tranquila o nostálgica, que el día se avergüence. La piedad que mostramos al anciano, más cuando se trata de un pensador y un sabio, hace que no nos demos cuenta del *envejecimiento de su espíritu*; por eso es imprescindible sacar siempre de su escondrijo los *signos* de envejecimiento y de cansancio, es decir: los fenómenos *fisiológicos* que hay detrás de los prejuicios a favor o en contra, para no convertirnos en bufones de la piedad y quebrantadores del conocimiento. Y es que no resulta inhabitual que al anciano le entre la manía de la gran renovación, del renacimiento moral, y que, partiendo de dicha emoción, se dedique a emitir juicios sobre su obra y el curso de su vida como si fuera ahora cuando por fin ha encontrado la lucidez: y, sin embargo, lo que hay detrás de ese bienestar y ese juzgar confiado, lo que los inspira no es la sabiduría, sino el *cansancio*. Cuyo rasgo más peligroso podría llamarse la *creencia en la propia genialidad*, que sólo suele atacar a los hombres de espíritu grandes, y no tan grandes, cuando llegan a ciertas edades: ese creer que ocupan una posición de excepción y que tienen derechos excepcionales. El pensador afectado de ella entiende que le está permitido *aliviarse de su carga* y, siendo un genio, dedicarse a dictar decretos sin tener que presentar pruebas: probablemente sea la pulsión de *aliviarse* que nace del cansancio espiritual la fuente principal de esa creencia, pulsión que, aunque pueda parecer lo contrario, la antecede en el tiempo. Por otro lado, a esa edad, en conformidad con la sed de disfrute de todos los que están cansados y viejos, se desea *disfrutar* de los resultados de su pensamiento, en lugar de volver a examinarlos y difundirlos, y para ello conviene que sean digeribles y apetitosos, y hay que eliminar lo que tengan de árido, frío e insípido; y así suele pasar que si en apariencia el pensador anciano se eleva sobre la obra de su vida, lo que, no obstante, en verdad hace es estropearla con una mixtura de sentimentalidad, edulcorantes, condimentos, nebulosa poética y brillos místicos. Es lo que acabó sucediéndole a Platón y ha acabado sucediéndole a ese francés grande e íntegro, con quien ningún inglés ni ningún alemán de este siglo se puede comparar, que logró abarcar y domeñar las ciencias estrictas, Auguste Comte. Un tercer signo de cansancio es que esa ambición que rugía en el pecho del gran pensador cuando era joven y que entonces nada lograba satisfacer ahora se ha hecho también mayor y, como aquél que no tiene ya tiempo que perder, se da por satisfecha con los

[776] Cfr. M 317 y 487.

recursos que tiene más a mano por toscos que sean, es decir, con los de las naturalezas activas, dominantes, fuertes, vencedoras: de ahora en adelante desea fundar instituciones que lleven su nombre, y no más edificios de ideas; ¡qué le importan ya la victorias etéreas y los honores en el reino de las demostraciones y las refutaciones!, ¡qué, verse eternizado en los libros, hacer vibrar de júbilo el alma de un lector! La institución, en cambio, es un templo, — eso lo sabe muy bien, y un templo de piedra que dura y conserva vivo a su dios con mayor seguridad que las ofrendas de algunas raras almas tiernas. Tal vez en esa época encuentre también por vez primera ese amor que, más propio de un dios que de un hombre, haga que todo su ser, a la luz de un sol tal, se suavice y dulcifique como una fruta en otoño. Es más, se volverá más divino y más hermoso, el gran anciano — y aun así serán la edad y el cansancio los que le *permitan* madurar de ese modo, y lograr la calma y el reposo en la idolatría luminosa de una mujer. Se acabó ya esa ansia terca de antes, ansia que se sobreponía al propio yo, por encontrar verdaderos discípulos, esto es, verdaderos continuadores de su pensamiento, es decir, verdaderos adversarios: aquel ansia provenía de una fuerza aún no disminuida, del orgullo consciente de poder en cualquier momento convertirse él mismo en adversario y en enemigo jurado de su propia doctrina, — lo que ahora desea son partidarios decididos, compañeros sin reservas, tropas de apoyo, heraldos y un séquito lucido. Ahora ya no soporta el terrible aislamiento en que vive todo espíritu que es el primero en volar hacia delante, y se rodea por eso de objetos de veneración, de comunión, de amor y ternura, lo que en definitiva quiere es vivir él también como viven los religiosos y celebrar en *comunidad* lo que él realmente aprecia, es más, con tal de tener una comunidad llegará a inventar una religión. Así es como vive el anciano sabio y así es como sin darse cuenta se acerca lamentablemente a excesos de clérigos y poetas que difícilmente permiten recordar la sabiduría y el rigor de su juventud, la estricta moralidad intelectual de entonces y ese pudor viril ante las ideas exaltadas o extravagantes. Cuando antes se comparaba con otros pensadores mayores era para realmente medir sus puntos débiles con la fuerza de ellos y hacerse así más indiferente y más libre respecto de sí mismo: ahora lo hace sólo para por medio de la comparación embriagarse con sus ilusiones. Antes tenía confianza en los pensadores venideros, es más, con gusto se imaginaba perdiéndose en algún momento en la luz más plena de ellos: ahora le atormenta no poder ser el último y anda rumiando cómo imponer a los hombres, junto con el legado que les deja en herencia, también alguna restricción al pensamiento soberano, y tiene miedo y maldice del orgullo y el ansia de libertad de los espíritus individuales —: tras él nadie más ha de permitir que su intelecto campe por sus respetos en plena libertad, él mismo pretende servir para siempre de malecón contra el cual se estrelle el oleaje del pensamiento, — ¡tales son sus deseos ocultos, a veces tal vez ni siquiera ocultos! La cruda realidad, no obstante, que hay detrás de tales deseos es que él mismo se *ha detenido* delante de su doctrina y ha erigido ahí un hito que dice: «Hasta aquí y no más»[777]. *Canonizándose* a sí mismo ha extendido también su certificado de defunción: en adelante su espíritu no *podrá* seguir evolucionando, para él se ha acabado el tiempo, la manecilla se ha parado[778]. Cuando un gran pensador pretende hacer de sí mismo una institución obligatoria para la humanidad futura se puede suponer con

[777] Schiller, *Los bandidos*, acto II, escena 1.ª; de *Job*, 38:11.
[778] Alusión a la frase del coro cuando Fausto muere: *Der Zeiger fällt* (Goethe, *Fausto*, v. 11595).

certeza que ha dejado atrás la cúspide de sus fuerzas y que se halla muy cansado, muy cerca ya del ocaso[779].

543.

¡No hagáis de la pasión argumento en pro de la verdad! — ¡Ay, entusiastas[780] benévolos, y aun nobles, qué bien os conozco! Pretendéis tener razón, frente a nosotros, pero también frente a vosotros, ¡sobre todo frente a vosotros mismos!, — y, susceptible y sutil, os aguijonea la mala conciencia y os suele ¡poner *en contra de* vuestros entusiasmos! ¡Qué ingeniosos os volvéis entonces, cuando se trata de burlar con ardides, de adormecer la conciencia! ¡Cómo aborrecéis a los que son sinceros, simples y claros, cómo evitáis su mirada inocente! Ese *saber más auténtico* que *ellos* representan y cuya voz, dudando de vuestras creencias, oís demasiado fuerte en vuestro interior, — ¡cómo hacéis todo lo posible por desacreditarlo, tachándolo de mala costumbre o de enfermedad de la época, de infección transmitida, de desatención de vuestra verdadera salud espiritual! ¡Hasta el extremo de odiar la crítica, la ciencia, la razón habéis llegado! ¡Tenéis que falsificar la historia para que testifique en favor vuestro, negar ciertas virtudes para que no hagan sombra a vuestros ídolos y a vuestros ideales! Cuando harían falta argumentos racionales, ¡venís con imágenes de colores! ¡Pasión y poder de la expresión! ¡Niebla de plata! ¡Noches de ambrosía! ¡Sois expertos en alumbrar y en oscurecer, oscurecer *con*[781] *la luz*! Y, de hecho, cuando vuestra pasión se desata llega un momento en que os decís: «es ahora cuando he *logrado* que mi conciencia esté tranquila, y soy generoso, valeroso, abnegado, excelente, ¡ahora sí que soy sincero!» ¡Cuánto ansiáis que lleguen esos momentos en que vuestra pasión os da la razón plena y absoluta y, como quien dice, os devuelve la inocencia, en que, luchando, embriagados, enfurecidos o esperanzados, os sentís fuera de vosotros, más allá de cualquier incertidumbre, en que decretáis que «quien no esté fuera de sí, como nosotros, es incapaz de saber qué es y dónde está la verdad»! ¡Cómo ansiáis encontrar gentes que tengan vuestras creencias en ese estado — el estado de *depravación del intelecto* — e inflamar en su fuego vuestro ardor! ¡Ay, allá vosotros con vuestro martirio! ¡Con vuestra victoria de mentiras canonizadas! ¿Es necesario que os hagáis *tanto* daño? — *¿Es realmente necesario*?

544[782].

Cómo se hace hoy en día filosofía. — ¡Ya me he dado cuenta: los jóvenes, las mujeres, los artistas que hoy en día filosofan esperan de la filosofía justo *lo contrario* de lo que los griegos recibían de ella! Quien no oiga el júbilo permanente que atraviesa en los diálogos de Platón cada réplica y contrarréplica, el júbilo por la novedosa in-

---

[779] Estas reflexiones inspiradas en la vejez de A. Comte provienen de la lectura de la obra de J. S. Mill, *Auguste Comte und der Positivismus*, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, t. IX, pp. 89-141.

[780] *Schwärmer*: el verbo *schwärmen* quiere decir, entre otras cosas, «fantasear, dejar correr la imaginación, dar vuelo a la fantasía», como diría Kant, «pretendiendo ver por encima de los límites de la sensibilidad», KU B 125 (AA V, 275). Si bien es cierto que Kant distingue la *Schwärmerei* del entusiasmo, no creo que aquí haga falta atenerse a tal precisión, de ahí que los llame «entusiastas»; podría llamárseles «exaltados», «visionarios», «idealistas», «románticos»...

[781] Cursiva en el manuscrito.

[782] Cfr. M 43.

vención del pensar *racional*, ¿qué sabe de Platón, de la filosofía antigua? Por aquel entonces las almas quedaban colmadas de embriaguez cuando se practicaba el sobrio y riguroso juego de los conceptos, la generalización, refutación, conclusión, — una embriaguez como la que tal vez también conocieron los grandes maestros clásicos, sobrios[783] y rigurosos, del contrapunto musical. Por aquel entonces en Grecia todavía tenían el paladar hecho a aquel otro gusto más antiguo y a la sazón predominante: y contra él se alzó el nuevo con tal magia y tal encanto que a la dialéctica, ese «arte divino», se le cantaba y se le tarareaba como en un delirio amoroso. El gusto antiguo era, sin embargo, el pensar cautivo de la moralidad, para el cual lo único que había eran juicios establecidos, causas establecidas, y no existían otras razones que las de la autoridad: de tal modo que pensar consistía en *repetir*[784] y todo el placer del habla y del diálogo tenía que hallarse en la *forma*. (Siempre que el contenido se considera eterno e indiscutible, no hay más que un único gran encanto: el de la forma cambiante, esto es, el de la moda. Lo que también en la poesía, desde los tiempos de Homero, y más tarde en la escultura complacía al griego no era la originalidad, sino lo contrario.) Sócrates fue el que descubrió la magia opuesta, la de la causa y el efecto, la de la razón y la consecuencia: y nosotros, los hombres modernos, estamos tan hechos, por haber sido así educados, a necesitar la lógica, que constituye el gusto normal para nuestro paladar y como tal tiene que resultar repugnante para los hedonistas y los presuntuosos. Lo que los distingue de dicho gusto, los fascina: su ambición, más refinada, desea más que de buen grado persuadirles de que sus almas son una excepción, de que ellos no son seres dialécticos y racionales, sino — por ejemplo, «seres intuitivos», dotados de un «sentido interior» o de «intuición intelectual». Mas lo que ante todo desean es ser «naturalezas artísticas», tener un genio en la cabeza y un demonio[785] en el cuerpo, lo que también les confiere, en consecuencia, derechos especiales en este mundo y en el otro, principalmente el privilegio divino de resultar incomprensibles. — ¡Y *esto* es lo que ahora mueve también a la filosofía![786]. Sospecho que algún día se darán cuenta de que se han equivocado, — lo que ellos pretenden ¡es religión!

545.

¡Es que no os creemos! — Queréis dároslas de conocedores del hombre, ¡pero no os saldréis con la vuestra! ¿Acaso no vamos a darnos cuenta de que os hacéis pasar por más experimentados, más profundos, más despiertos, más completos de lo que sois? De igual modo que en la manera de manejar el pincel de ese pintor percibimos ya cierta arrogancia: o al oír a ese músico, en la forma en que introduce el tema, notamos que quiere parecer más elevado de lo que es. ¿Habéis experimentado en vosotros la *historia*, conmociones, terremotos, tristezas inmensas y duraderas, alegrías fulminantes? ¿Habéis hecho locuras, en compañía de chiflados y mentecatos? ¿Ha-

[783] *nüchtern*: «sobrio», pero también «sensato», «sereno», «templado».

[784] *Nachreden*: «repetir lo hablado».

[785] *Dämon*: «demonio» o «demón» (en el sentido que para los griegos tenía); cfr. la nota correspondiente en M 262.

[786] Das *treibt nun auch Philosophie!*: el verbo que aquí se vierte por «mover» es el mismo que en el título se ha vertido por «hacer»; el contexto lo exige. Es, además, el verbo correspondiente a *Trieb*, «pulsión».

béis soportado, de verdad, la locura y el dolor de las buenas gentes? ¿Y el dolor y la alegría propia de las peores?[787] ¡Sólo entonces podréis hablarme de moral, antes no!

546.

Esclavo e idealista. — Sin lugar a dudas, el hombre de Epicteto no sería del gusto de quienes hoy en día aspiran al ideal. La tensión constante de su ser, esa atención infatigable hacia el interior, lo reservado y prudente, lo poco comunicativo de su mirada cuando ocasionalmente se dirige al exterior; por no hablar del silencio o de su parquedad en el hablar: todos ellos, rasgos de la más estricta valentía, — ¡qué sentido tendrían para nuestros idealistas, que lo que ante todo desean es *expansión*! Hay que añadir, además, que el hombre de Epicteto no es un fanático, y siente aversión por el exhibicionismo y la jactancia de nuestros idealistas: su arrogancia, por grande que sea, no pretende molestar a los demás, admite un acercamiento relativamente fácil sin querer perturbar el buen humor de nadie, — es más, ¡sabe sonreír! ¡Hay una humanidad de raigambre muy antigua en dicho ideal! Lo más bonito, no obstante, es que el temor de Dios le resulta por completo ajeno, cree firmemente en la razón y no se dedica a predicar el arrepentimiento. Epicteto fue un esclavo: su ideal de hombre no pertenece a estamento social alguno, es posible en cualquiera, pero sobre todo hay que buscarlo en el fondo de la clase inferior, en la masa, es el hombre tranquilo que dentro del estado general de servidumbre se basta a sí mismo, protegiéndose del exterior y viviendo en todo momento en condiciones de suma valentía. Del *cristiano* se distingue sobre todo porque el cristiano vive en la esperanza, con la vana promesa de «inenarrables maravillas»[788], y porque se deja regalar y espera y recibe el bien supremo, no de sí mismo, sino del amor y la gracia divinos: Epicteto, en cambio, no espera nada y no pretende que el bien supremo se lo regalen, — ya lo posee, y lo mantiene con valentía en sus manos, dispuesto a enzarzarse con el mundo entero si éste pretende robárselo. El cristianismo era para otra especie de esclavos de la Antigüedad, para los de razón y voluntad débil, es decir, para la gran masa de los esclavos.

547.

Los tiranos del espíritu. — Hoy en día la marcha de la ciencia no se ve ya interrumpida por el hecho azaroso de que la vida de un hombre dure más o menos setenta años, como durante tanto tiempo fue habitual. Antes en ese espacio de tiempo pretendía uno llegar hasta los límites del conocimiento, y en función de ese afán universal se valoraban los distintos métodos. Las cuestiones de detalle menores y los intentos de respuesta correspondientes se consideraban desdeñables, se buscaba el camino más corto, y se creía que, como todo lo que había en el mundo parecía estar hecho *a la medida del hombre*, también la cognoscibilidad de las cosas se adaptaría a la medida temporal del hombre. Resolverlo todo de una vez, con una sola palabra, — tal era la aspiración secreta: se imaginaba la tarea mediante la figura del nudo gordia-

[787] Hay aquí una referencia al v. 465 del *Fausto* de Goethe: *Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen*, «sobrellevar el dolor de la Tierra, la alegría de la Tierra», FP II, 2.ª, 6 [128].

[788] *unaussprechbare Herrlichkeiten*: ligera variante de 2 *Cor.* 12:4: «… fue arrebatado al Paraíso y oyó palabras inefables», en la biblia de Lutero: *unaussprechliche Worte*.

no o del huevo de Colón[789]; y no se dudaba de que, a la manera de Alejandro o de Colón, también en el ámbito del conocimiento fuera posible lograr el objetivo y con una sola respuesta responder a todas las preguntas. «Hay que resolver un *enigma*»: así se presentaba el objetivo de la vida a los ojos del filósofo; primero había que encontrar el enigma, que resumir de la manera más simple posible el problema del mundo en forma de enigma. La ambición y el júbilo sin límites por ser «quien descifrara el enigma del mundo» representaban el sueño del pensador: nada le parecía digno de esfuerzo ¡si no era la manera de llevarlo *él* todo a cabo! Así, la filosofía resultaba ser una especie de lucha suprema por el dominio tiránico del espíritu, — que dicho dominio estaba reservado a alguien muy afortunado, refinado, inventivo, atrevido y fuerte, — ¡a uno solo! — era algo de lo que nadie dudaba, y han sido varios, el último, Schopenhauer, los que han creído ser ese uno. — De ello se deduce que hasta ahora la ciencia en general se ha visto refrenada por la *limitación moral* de sus seguidores y que en adelante tendrá que ser un ánimo básico *más* elevado y *generoso* el que la impulse. Sobre la puerta del pensador futuro estará escrito: «¡Qué importo yo!»[790].

548.

El triunfo sobre la fuerza. — Si se para mientes en lo que hasta ahora se ha venerado como «espíritu sobrehumano», como «genio», se llega a la triste conclusión de que en conjunto la intelectualidad humana ha tenido que ser algo bastante humilde e insignificante: ¡tan poco espíritu hacía falta para como quien dice sentirse notablemente por encima de ella! ¡Ah, qué fama tan tirada, la del «genio»! ¡Qué rápido se le levanta un trono, se hace costumbre adorarle! Se sigue doblando la rodilla ante la *fuerza* — viejo hábito de esclavos — ¡cuando lo único decisivo, si se quiere determinar el grado de veneración digno, es *el grado de racionalidad*[791] *que haya en la fuerza*: lo que hay que medir es hasta qué punto la fuerza se ve superada por algo superior a lo que sirve como herramienta y recurso! Mas para hacer esa medición hay todavía muy pocos ojos; es más, en la mayoría de los casos se sigue considerando un sacrilegio pretender medir al genio. Y así lo más hermoso tal vez siga teniendo lugar en la sombra y se hunda, nada más nacer, en la noche eterna — me refiero al espectáculo de esa fuerza que un genio emplea *no en su obra* sino *en sí mismo en cuanto obra*, es decir, refrenándose, depurando su fantasía, poniendo orden en la afluencia de tareas e ideas para seleccionar de entre ellas. El gran hombre sigue siendo invisible como una estrella lejana en aquello que es más digno de veneración: *su triunfo sobre la fuerza* no tiene ojos que lo vean, ni tampoco cantores ni cantos que lo celebren. Sigue sin estar determinada la jerarquía de grandeza de la humanidad pasada.

---

[789] Ambas figuras representan cosas que aparentan tener mucha dificultad, una dificultad insalvable, pero que resultan fáciles al conocer su artificio.

[790] *Was liegt an mir!*: «¡Qué importo yo!», «¡qué importa mi persona!», es un lema que Nietzsche promueve en esta época; cfr. las notas correspondientes en M 270 y 494.

[791] *Vernunft*: «razón» en cuanto facultad racional, y no «causa» o «motivo»; de ahí el preferir «racionalidad». Para no malentender esta idea de la «razón en la fuerza» téngase en cuenta lo que poco después escribirá en Za: *Der Leib ist eine grosse Vernunft*, «el cuerpo es una gran razón», KSA IV 39. Al respecto puede leerse V. Gerhardt, «Die "grosse Vernunft" des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede», en V. Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlín, Akademie Verlag, 2000, pp. 123-163.

549.

«Huir de uno mismo». — Esos hombres dados a las convulsiones intelectuales, impacientes consigo mismos y tenebrosos, como Byron o Alfred de Musset, que en todo lo que hacen parecen caballos desbocados, y que de su actividad creativa sólo obtienen un goce y un calor breves que casi les revienta las venas y deja tras de sí un vacío y una pesadumbre tanto más invernales, ¡cómo van a aguantarse *a sí mismos*! Anhelan disolverse en algo *«ajeno-a-sí»*[792]; si uno es cristiano dicho anhelo le llevará a disolverse en Dios, a «hacer-se-uno-con-él»; si uno es Shakespeare, le basta disolverse en imágenes de la vida más apasionada; si es Byron, anhela la *acción*, porque la acción nos aleja más de nosotros mismos que las ideas, los sentimientos y las obras. Según esto, esa compulsión a la acción[793] ¿no vendría a ser en el fondo un huir de uno mismo? —preguntaría Pascal. ¡Efectivamente![794]. En los casos extremos de la compulsión a la acción podría demostrarse que así es: considérese, no obstante, con el saber y la experiencia de un alienista, como debe ser, — que cuatro de los hombres más ansiosos de acción de todos los tiempos eran epilépticos (Alejandro, César, Mahoma y Napoleón): como también Byron tenía que soportar dicha dolencia.

550[795].

Conocimiento y belleza. — Si, como siempre han hecho y aún siguen haciendo, las gentes reservan su admiración y, digamos, su alegría[796] para las obras de la imaginación y de la ficción[797], no es de extrañar que muestren indiferencia y desinterés ante lo que se opone a la imaginación y la ficción. La fascinación que surge con el más mínimo paso seguro y definitivo, con el más mínimo avance de la comprensión y que en el estado actual de la ciencia fluye tan generosamente y para tantos, — esa fascinación es algo en lo que entretanto ya no *creen* quienes se han habituado a dejarse fascinar sólo cuando abandonan la realidad para hundirse en las profundidades de la apariencia. Consideran que la realidad es un espanto: mas en lo que no piensan es en que el conocimiento, aunque sea el de la más espantosa realidad, es bello y hermoso[798], ni en que aquel que practica a más y mejor el conocimiento acaba estando muy lejos de encontrar espantoso el todo de la realidad, en cuyo descubrimiento obtiene siempre tanta alegría. ¿Es que acaso hay algo que sea «bello en sí»? La alegría de quien se dedica al conocimiento multiplica la belleza del mundo y hace que todo lo que hay en él resulte más luminoso[799] y alegre; el conocimiento no sólo rodea las cosas de belleza sino que a la larga las llena de belleza; — ¡ojalá la humanidad futura dé testimonio de esto! Mientras tanto, recordemos una experiencia antigua: dos hom-

---

[792] *in einem* "Ausser-sich": más literalmente, «en un "fuera de sí"», pero queriendo decir «en [algo que esté] *fuera de sí* [mismos]»; por ello me ha parecido más directo «en algo *"ajeno-a-sí"*».

[793] *Thatendrang*: también podría verterse por «espíritu emprendedor».

[794] *Und in der That!*: juego de palabras irreproducible, por cuanto «acción» es *Thaten*, plural de *That*; con lo que la frase sonaría así en alemán: «esa compulsión a la acción ¿no vendría a ser en el fondo un huir de uno mismo? — preguntaría Pascal. ¡En la acción! [respondería Nietzsche]».

[795] Cfr. M 427 y 468.

[796] *Glück*: aquí «alegría» aunque más adelante parece mejor «dicha».

[797] *Verstellung*: «ficción, fingimiento»; cfr. la nota correspondiente en M 194, así como M 248.

[798] *schön*: lo desdoblo en «bello y hermoso».

[799] *sonniger*: «más como el sol», literalmente; de tener un valor estético, podría decirse «solar».

bres tan radicalmente distintos como fueron Platón y Aristóteles estuvieron de acuerdo en qué consistía *la dicha suprema*, no sólo para ellos o para los hombres, sino en sí misma, también para los dioses del último empíreo: la encontraron *en el*[800] *conocimiento*, en la actividad de un *intelecto* bien entrenado que encuentra e inventa[801] (y *no* en la «intuición», como dicen los teólogos alemanes y los alemanes cuasiteólogos, *no* en la visión, como los místicos, *ni* tampoco en el hacer, como las gentes prácticas). De modo semejante pensaban Descartes y Spinoza: ¡cómo deben haber *gozado* todos ellos del conocimiento! ¡Y qué peligro para su honestidad acabar por eso haciendo el panegírico de las cosas! —

551.

De las virtudes del futuro. — ¿Cómo es posible que al hacerse el mundo más comprensible disminuyan cada vez más los festejos de todo tipo? ¿Será que era el miedo hasta tal punto el elemento fundamental del profundo respeto[802] que nos invadía ante todo lo desconocido y lo misterioso, que hacía que nos echáramos a los pies de lo incomprensible a pedir clemencia? ¿Y no será que, al tener ahora menos miedo del mundo, éste ha perdido atractivo para nosotros? ¿Que al disminuir nuestro temor han disminuido también nuestra dignidad y nuestro carácter festivo, así como *nuestro carácter terrible*? ¿Será acaso que, desde que nos creemos más valientes, prestamos menos atención al mundo que hay a nuestro alrededor? ¿Habrá quizá un tiempo futuro en que haya arraigado y crecido tanto esa valentía del pensar que, convertida en altanería extrema[803], se vea *por encima de* los hombres y de las cosas, — en que el sabio, que es el más valiente, sea el que se ve a sí mismo y ve la existencia más por debajo de sí? — Ese género del valor, que no está lejos de una generosidad desbordante[804], es algo que *faltaba* hasta ahora a la humanidad. — ¡Ay, si los poetas volvieran a ser lo que deben de haber sido en otros tiempo: — ¡*visionarios* que nos cuenten algo de lo *posible*! ¡Ahora que cada vez se ven más desposeídos de lo real y de lo pasado, — pues que el tiempo de la falsificación inocua de dinero se ha acabado! ¡Ojalá nos permitan presentir algo de las *virtudes del futuro*! ¡O de las virtudes que nunca existirán sobre la Tierra, aun cuando pudieran existir en algún lugar del mundo, — de constelaciones de brillo purpúreo y vías lácteas enteras de belleza! ¿Dónde estáis vosotros, astrónomos del ideal?

552.

El egoísmo ideal. — ¿Hay alguna condición que sea más sagrada que la de la gestación? ¡Hacer todo lo que se haga en la creencia tácita de que de alguna manera favorecerá lo que se está gestando en nosotros! ¡Y hará que *aumente* su misterioso valor, en el que pensamos entusiasmados! ¡Se dejan así muchas cosas de lado sin

---

[800] Cursiva en el manuscrito.

[801] *findend und erfindend*: como se ve, en alemán «inventar», *erfinden*, viene de «encontrar», *finden*.

[802] *Ehrfurcht*: que significa «profundo respeto», está compuesto de *Ehr-* y *Furcht*, «fama, honor» y «miedo»; de ahí la inmediatez de la reflexión nietzscheana.

[803] Juego de palabras: pasa Nietzsche del *Muth*, «valentía», al *Hochmuth*, «altanería», que literalmente es «valentía (o valor) alto».

[804] *Grossmuth*: «generosidad»; como se ve, otro término derivado de *Muth*.

tener que obligarse uno demasiado! Se reprimen unas palabras duras, se da conciliador la mano: la criatura ha de nacer de[805] lo más suave y lo mejor. La rudeza y la brusquedad que mostramos nos producen escalofríos: ¡es como si en la copa de la vida de ese desconocido que es el que más queremos estuvieran vertiendo una gota de mal! Todo está velado, todo son corazonadas, no se sabe nada de cómo van las cosas, uno espera, procurando estar *preparado*. A todo esto domina en nosotros una sensación pura y purificadora de íntima irresponsabilidad, casi como la que tiene un espectador ante el telón bajado, — crece, sale a la luz: no disponemos de nada con lo que decidir ni su valor ni su momento. Todo lo que nos corresponde es saber bendecirlo y defenderlo. Nuestra esperanza secreta es que «lo que aquí se está gestando sea algo más grande de lo que nosotros somos»: preparamos todo para él, para que venga al mundo en hora buena: no sólo todo lo útil, sino también las efusiones y los laureles de nuestra alma. — ¡*Consagrándose así* hay que vivir! ¡Se puede vivir! Aunque lo esperado sea una idea, un acto, — la relación que tenemos con toda realización esencial no es sino la de la gestación, ¡y que el viento se lleve palabras tan grandilocuentes como son «querer» y «crear»! ¡Éste es el verdadero *egoísmo ideal*: atender siempre y vigilar, con el alma tranquila, que nuestro estado fecundo *llegue a buen término*! Así, de manera indirecta, atendemos y vigilamos por el *bien de todos*, y el ánimo con que vivimos, ese ánimo de suave orgullo es un bálsamo que se extiende todo a nuestro alrededor aun sobre las almas inquietas. — ¡Mas las embarazadas tienen *sus antojos*! ¡Tengamos nosotros también nuestros antojos, y no se lo tomemos a mal a los demás cuando les toque a ellos! Por más que la cosa se ponga fea y peligrosa: que nuestro respeto por lo que se está gestando no se quede atrás de la justicia secular, que no permite ni al juez ni al verdugo ¡tocar a una embarazada!

553[806].

Dando rodeos. — ¿A dónde va toda esta filosofía dando tantos rodeos? ¿Acaso hace algo más que, como quien dice, traducir a la razón una pulsión fuerte y permanente, una pulsión en pos de un sol suave, un aire claro y agitado, vegetación sureña y el aliento del mar, un alimentarse ligero de carne, huevos y fruta, agua caliente para beber, paseos tranquilos durante días enteros, hablar poco, lecturas escasas y cuidadas, vivir solo, hábitos limpios, simples, casi militares; en resumen, en pos de todas las cosas que más me gustan, que mejor me sientan? ¿Una filosofía que en el fondo es el instinto de una dieta personal? ¿Un instinto que, dando un rodeo por mi cabeza, busca el aire, la altura, el tiempo, el tipo de salud que son los míos? En la filosofía hay muchas otras sublimidades, bastantes sin duda también más altas, y no sólo más sombrías y más pretenciosas, que las mías, — ¡tal vez no sean todas ellas sino rodeos intelectuales de pulsiones asimismo personales! — Entretanto miro con ojos nuevos el revoloteo secreto y solitario de una mariposa en lo alto de la orilla rocosa, donde crecen tantas plantas hermosas: volando de un lado a otro, sin preocuparse por que su vida dure un sólo día y la noche sea demasiado fría para su alada fragilidad. Probablemente podría hallarse también una filosofía para ella: si no le valiera la mía. —

---

[805] *aus*: «a partir de», «saliendo de».
[806] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [15].

554.

El avanzar. — Cuando se ensalza el *progreso*, lo que se está ensalzando con ello es únicamente el movimiento y a aquellos que no nos dejan quedarnos en el mismo sitio, — y no cabe duda de que en determinadas circunstancias con eso se ha hecho mucho, en particular cuando se vive entre egipcios. Mas en la agitada Europa, donde el movimiento, como se suele decir, «se da por supuesto» — ¡ay, si supiéramos al menos algo de él! — lo que me gusta es el *avanzar* y los que avanzan[807], es decir, aquellos que siempre se dejan atrás a sí mismos y no piensan para nada en si alguien más le sigue. «¡Siempre que hago una parada, me encuentro solo: para qué parar! ¡La soledad[808] sigue siendo inmensa!» — es lo que piensa uno de esos que avanzan.

555.

Lo más nimio es ya suficiente. — Conviene evitar los acontecimientos[809], cuando se sabe que ya *lo más nimio* queda grabado con fuerza suficiente en nosotros, — y que no hay manera de escapar de ello. — El pensador debe tener para sí un canon aproximado de todas las cosas que aún *desea vivir*.

556.

Las cuatro virtudes. — *Honesto*[810] con uno mismo y con *quien* sea amigo nuestro; *valeroso* ante el enemigo; *generoso* con el vencido[811]; *amable* — siempre: así nos quieren las cuatro virtudes cardinales.

557.

Sobre el enemigo. — ¡Qué bien suenan la mala música y las malas razones cuando uno marcha sobre el enemigo!

558.

¡Tampoco es cosa de ocultar las virtudes! — Me gusta la gente que es transparente como el agua y que, para decirlo con palabras de Pope, «deja ver también las impurezas que hay en su fondo». Pero incluso en ellos hay cierta vanidad, por supuesto de una especie peculiar y sublimada: algunos pretenden que se vean sólo las impurezas sin que se preste atención alguna a la transparencia del agua que lo hace posible. Nada menos que Gautama Buda fue quien concibió, con esta fórmula, la vanidad de esos pocos: «¡dejad que la gente vea vuestros pecados y ocultad vuestras virtudes!»[812]. Mas esto supone ofrecer al mundo un espectáculo poco adecuado, — es un pecado contra el buen gusto.

---

807 Nietzsche contrapone a *Fortschritt*, «progreso», *Vorschritt*, «avance, paso adelante», «el avanzar».

808 *Die Wüste*: «la soledad», es a la vez «el desierto».

809 Obviamente, en el sentido de «suceso importante».

810 *Redlich*: cfr. M 456 y nota.

811 Punto y coma en el manuscrito.

812 No se ha localizado ninguna de las dos referencias.

559.

«¡No demasiado!» — ¡Cuántas veces se le aconseja a una persona en particular que se proponga un objetivo que no es capaz de alcanzar, que está por encima de sus fuerzas, para que así logre al menos los que con el *máximo esfuerzo* de sus fuerzas sí es capaz! Pero ¿es realmente conveniente hacerlo así? La gente que viva siguiendo dicha máxima ¿no encontrará por fuerza algo exagerado, algo distorsionado en sus mejores acciones, precisamente por haber en ellos demasiada tensión? Y el hecho de que siempre se vean atletas en plena lucha, actuaciones desmesuradas y nunca jamás un triunfador laureado que se sienta triunfador ¿no hace que se extienda por el mundo una indecisa luz grisácea de *inutilidad e ineficacia*?[813].

560[814].

Lo que somos libres de hacer. — Puede uno manejarse con sus pulsiones como hace un jardinero y, cosa que pocos saben, criar las semillas de la ira, la compasión, el cavilar, la vanidad de manera tan fructífera y tan beneficiosa como si se tratara de hermosos frutales cultivados en espaldera; eso se puede hacer con el buen o con el mal gusto de un jardinero y a la manera, digamos, francesa o inglesa u holandesa o china; se puede dejar también que la naturaleza siga su curso y ocuparse únicamente de arreglar y de limpiar un poco aquí y allá; se puede, en fin, sin saber nada ni pensar nada, dejar que las plantas crezcan en función de lo que naturalmente las favorezca o se lo impida, y que libren entre sí sus luchas, — desde luego, es posible disfrutar de una selva tal y desear justo ese tipo de disfrute, aun cuando nos cree también algunas dificultades. Somos libres de hacer cualquiera de esas cosas: mas ¿cuántos son los que saben que somos libres de hacerlo? La mayoría de la gente ¿no *cree ser* una especie de *hecho consumado*? Ese prejuicio ¿no han venido a sancionarlo algunos grandes filósofos con la doctrina de la inmutabilidad del carácter?[815].

561.

Que su dicha también resplandezca. — Así como los pintores que son incapaces de lograr el tono profundo y luminoso del cielo real se ven obligados a emplear todos los colores que figuran en su paisaje varios tonos más oscuros de como son en la naturaleza: así como gracias a este artificio obtienen cierta semejanza en el brillo y recuperan la armonía cromática que corresponde a la de la naturaleza: así también los poetas y los filósofos a quienes les es inalcanzable el esplendor luminoso de la dicha tienen que saber arreglárselas; dando a todas las cosas un color varios grados más oscuro que el que tienen, su luz, asunto que sí dominan, producirá un efecto casi solar y semejante a la luz de la dicha plena. — El pesimista, que da a todas las cosas los colores más negros y sombríos se vale sólo de llamas y de rayos, de glorias celestiales y de todo lo que posee un brillo cegador y nos deja la vista confundida; en su caso la claridad sólo sirve para multiplicar el espanto y hacer que se sospeche en las cosas mucho más horror que el que tienen.

---

[813] *Erfolglosigkeit*: lo desdoblo en «inutilidad e ineficacia».
[814] Cfr. M 435.
[815] Nietzsche está aludiendo aquí a Schopenhauer.

562[816].

Los sedentarios y los seres libres. — Es en el Tártaro donde se nos muestra algo del trasfondo sombrío de toda la felicidad de la aventura que como fosforescencia eterna envolvía a Odiseo y a sus semejantes, — un trasfondo que ya no hay manera de olvidar: ¡la madre de Odiseo murió de tristeza y añoranza por su hijo![817]. Uno anda de un lado para otro, y a la otra, sedentaria y afectuosa, eso le rompe el corazón: ¡siempre es así! La preocupación rompe el corazón de aquellos que pasan por el trance de que sus seres más queridos abandonen sus opiniones y sus creencias, — esto es parte de la tragedia que los espíritus libres *realizan*, — ¡y que en ocasiones también *conocen*! Luego ellos también, como Odiseo, tendrán que descender alguna vez donde los muertos para aliviar su tristeza y devolver a su tierno amor[818] el sosiego[819].

563.

La locura de un orden moral mundial. — *No existe necesidad eterna alguna* que exija que se expíe y pague toda culpa, — el pensar que exista ha sido una tremenda locura, con una utilidad mínima —[820]: del mismo modo que es una locura el creer que sea culpa todo lo que se percibe *como tal*. Lo que ha trastornado tanto a los hombres no son *las cosas*, sino ¡lo que piensan de *cosas que no existen*![821].

564.

¡Justo donde acaba la experiencia! — Tampoco los grandes espíritus tienen más que cinco dedos de *experiencia*, — justo ahí acaba su capacidad de reflexión: y comienza un espacio vacío e infinito, su estulticia.

565.

Dignidad e ignorancia aliadas. — Cuando entendemos, nos volvemos atentos, felices, ocurrentes, y en todo aquello de lo que hemos aprendido lo suficiente, a lo que hemos *hecho* los ojos y los oídos, muestra nuestra alma mayor agilidad y gracia. Pero es tan poco lo que comprendemos y estamos tan mal informados que muy rara vez llegamos a abrazar una cosa, haciéndonos al mismo tiempo dignos de ser amados: más bien solemos caminar tiesos e insensibles por la ciudad, la naturaleza o la

---

816 Cfr. M 467.

817 Nietzsche cita las palabras con que la propia madre de Odiseo, en su encuentro en los infiernos, le explica a éste cómo murió; cfr. *Odisea*, XI, vv. 202-203: «... mi nostalgia y mi preocupación por ti», dice la versión de J. L. Calvo, Madrid, Cátedra, 2002, p. 207.

818 *Zärtlichkeit*: «ternura, afectuosidad», que son formas de expresión del cariño o el amor, y necesitan, al menos en este contexto, del substantivo.

819 Probablemente Nietzsche esté pensando en su madre y en su hermana, preocupadas siempre por su vagabundeo, su salud y la evolución de su manera de pensar.

820 Dos puntos en el manuscrito.

821 Se trata de una variación de la famosa sentencia de Epicteto: «No son las cosas mismas, sino las opiniones sobre las cosas, las que perturban a los hombres», que figura en el cap. V del *Enquiridión*. Dicha sentencia aparece como epígrafe de *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy*, de L. Sterne, a quien Nietzsche apreciaba en extremo, «el más libre de los escritores»; cfr. KSA II 424 ss.

historia, orgullosos de nuestra actitud y nuestra indiferencia, como si fuera resultado de la reflexión. Es más, nuestra ignorancia y nuestra exigua sed de saber tienen una especial habilidad para pavonearse como si fueran dignidad o carácter.

566.

Vivir con poco. — La manera de vivir más económica e inofensiva es la del pensador: pues, para señalar de entrada lo esencial, suele necesitar justo las cosas a las que los demás hacen poco caso o ninguno —. Luego: tiene fácil el alegrarse y no conoce placeres de acceso costoso; su labor no es difícil, sino como quien dice meridional; no se ve trastornado noche y día por remordimientos; se mueve, come, bebe y duerme en la medida necesaria para que su espíritu esté cada vez más tranquilo, fuerte y lúcido; disfruta de su cuerpo y no tiene razón alguna para temerle; no necesita de compañía salvo de vez en cuando, para luego abrazar su soledad con mayor aprecio; ha hallado en los muertos el sustituto de los vivos, incluso para las amistades tiene sustituto: a saber, en los mejores que jamás hayan vivido. — Considérese si no son los placeres y los hábitos contrarios los que hacen que la vida de las gentes resulte costosa y, por lo tanto, laboriosa, y a veces inaguantable. — En otro sentido, no obstante, la vida del pensador es la más cara de todas, — nada es lo bastante bueno para él; y el privarse justo *de lo mejor* sería en su caso algo realmente *insoportable*.

567.

En el campo de batalla. — «Las cosas nos las hemos de tomar con mayor alegría de la que se merecen; teniendo en cuenta, sobre todo, que durante mucho tiempo nos las hemos tomado con mayor seriedad de la que se merecen.» — Así hablan los bravos soldados del conocimiento.

568.

El Ave y el poeta. — El Ave Fénix enseñó al poeta un rollo candente y casi carbonizado. «¡No te asustes!, le dijo, ¡es tu obra! No posee el espíritu de la época ni mucho menos el de quienes están contra la época: por eso debe ser quemado. Pero esa es una buena señal. Auroras las hay de muy diversas clases.»

569.

A los solitarios. — Si en las conversaciones que tenemos con nosotros mismos no respetamos el honor de otras personas, como lo hacemos en público, es que somos poco decentes.

570.

Pérdidas. — Hay pérdidas que confieren al alma una majestad tal que, absteniéndose de cualquier lamento, pasea en silencio como entre altos cipreses negros.

571.

Botiquín para el alma. — ¿Cuál es la medicina más potente? — La victoria.

572[822].

Que la vida nos traiga calma. — Cuando normalmente se vive, como el pensador, en el gran río de los pensamientos y los sentimientos, y hasta los sueños que se tienen por la noche siguen esa corriente: lo que entonces se desea de la *vida* es calma y silencio, — mientras que otros lo que pretenden al entregarse a la meditación es precisamente descansar de la vida.

573.

Cambiar de piel. — La serpiente que no logra cambiar de piel perece. Lo mismo le pasa al espíritu al que se le impide cambiar de opiniones; deja de ser espíritu.

574.

¡No hay que olvidarlo! — Cuanto más nos elevamos, más pequeños les parecemos a quienes no saben volar.

575[823].

¡Nosotros, los aeronautas del espíritu! — Todas esas aves audaces que vuelan lejos, lejísimos, — habrá un momento, sin duda, en que ya no puedan seguir y tendrán que posarse en algún poste o en alguna mísera peña — ¡agradecidos, además, por haber encontrado tan precario refugio! Mas ¡quién podría deducir de eso que ante ellos *no* se abra todavía un inmenso espacio libre, que hayan volado todo lo lejos que se *pueda*! Todos los grandes maestros y precursores nuestros han acabado por detenerse, y el gesto con que el cansancio se detiene no es el más noble ni el más agraciado de los gestos: ¡también a ti y a mí nos pasará lo mismo! Pero eso, a ti y a mí, ¡qué nos importa! *¡Otras aves habrá que vuelen más lejos!* Esta intuición y esta convicción nuestra volará con ellas, compitiendo en altura y en lejanía, subirá en derechura sobre nuestras cabezas, sobre nuestra impotencia, muy alto, y desde allí mirará a lo lejos, y preverá bandadas de aves mucho más poderosas que nosotros que se dirigen allí donde nosotros nos dirigíamos, donde todo es mar, mar, solamente mar! — ¿A dónde pretendemos ir, entonces? ¿*Más allá* del mar? ¿A dónde nos arrastra ese deseo tan poderoso, más importante para nosotros que cualquier placer? ¿Por qué precisamente en esa dirección, allí donde hasta ahora se han *puesto* todos los soles de la humanidad? ¿Se dirá acaso algún día que también nosotros, *navegando hacia el oeste, esperábamos encontrar las Indias*, — y que la suerte quiso que naufragáramos en lo infinito?[824]. ¿O no, hermanos míos? ¿O no?[825]. —

---

[822] Cfr. M 154.

[823] Cfr. M 314, 542 y 554.

[824] Alude la expresión al verso con que acaba el poema «L»infinito», de G. Leopardi, *Canti*, XII: *E il naufragar m»è dolce in questo mare*, que Nietzsche en otoño de 1880 había anotado así: «¡Infinitud! Hermoso es "naufragar en este mar".»; cfr. FP II, 2.ª, 6 [364].

[825] *Oder, meine Brüder? Oder?*: literalmente, «¿O, hermanos míos? ¿O?», lo que en castellano nada dice; el uso, sin embargo, de dicha expresión es el de una pregunta retórica con la que se pide el asentimiento y la complicidad del interlocutor: de ahí el «¿O no, hermanos míos? ¿O no?». Cfr. KSA VI 330.

IDILIOS DE MESINA

El príncipe Vogelfrei

Pendiente estoy de ramas torcidas
Bien alto sobre mar y colinas:
Un ave su huésped me hizo —
Huelgo detrás de él, y huelgo,
Batiendo las alitas vuelo.

La blanca mar yace dormida,
Con ayes y gemidos duerme.
Rumbo y puerto he olvidado,
Y miedo y elogio y castigo:
Tras de las aves siempre vuelo.

Paso a paso sólo — ¡eso no es vida!
Siempre un pie tras otro ¡cansa y hace pesado!
Me dejo elevar por los vientos,
Gozo flotando en las alas,
Tras de las aves volando.

¿Razón? — fastidioso asunto:
¡Lengua y razón tropiezan mucho!
El volar me dio nuevas fuerzas
Y me enseñó mejores negocios,
El canto, la chufla y el cabaré.

Pensar en soledad es cosa sabia
¡Cantar en soledad — tonto sería!
¡Escuchadme, pues, a mi manera,
Sentados tranquilos en derredor mío,
Vosotros, hermosos pajarillos!

«Angelita», la pequeña goletita

Angelita: así me llaman —
Ahora nave, antes jovencita,
¡Ay, sigo siendo tan jovencita!
Pues en torno al amor gira
Mi tan fino timoncito.

Angelita: así me llaman —
Ornada de cien banderitas,
Y el más bello capitancito
Que al timón se me hincha,
Banderita ciento y uno.

Angelita: así me llaman —
Allí donde una llamita
Me arde, corderita corro
Impaciente mi camino:
Siempre he sido corderita.

Angelita: así me llaman —
¿Creeréis que como una perrita
Yo sé ladrar y que mi boquita
Arroja de sí vapor y fuego?
¡Ah, del diablo es mi boquita!

Angelita: así me llaman —
Dije una palabrita irritada
Y raudo a lo más lejano
Mi amadísimo huyó:
¡Y de esa palabra murió!

Angelita: así me llaman —
De las peñas salté al oírla
Y me rompí una costilla,
Que mi buena alma ceda:
¡Se salga por la costilla!

Angelita: así me llaman —
Mi alma, como una gatita,
Una, dos, tres, cinco frasecitas,
Y salta en la navecita —
Patitas ligeras tiene.

Angelita: así me llaman —
Ahora nave, antes jovencita,
¡Ay, sigo siendo tan jovencita!
Pues en torno al amor gira
Mi tan fino timoncito.

Canto del cabrero
(a mi vecino Teócrito de Siracusa)

Yazgo aquí, con dolor en las tripas —
Las chinches me devoran.

Y por allí más luz y ruido:
Los oigo, están bailando...

A esta hora ella solía
Hasta aquí acercarse.
Espero como un perro, —
¡No llega señal alguna!

¡Y la cruz, que prometió!
¿Cómo me pudo mentir?
— ¿O, como las cabras, va
detrás de cualquiera?

¿De donde, su falda de seda? —
¿Ay, orgullosa mía?
¿Queda algún macho cabrío
Aún en este bosque?

¡Cómo deja arrugado envenenado
La espera enamorada!
Así crece en la noche bochornosa
el hongo venenoso en el jardín.

El amor me carcome
Como siete males —
Ya no quiero comer nada,
¡Adiós, cebollas mías!

La luna se hundió ya en el mar,
Cansadas están las estrellas,
Gris se levanta el día —
Morir me gustaría.

La pequeña bruja

Mientras sea bonito mi cuerpecito
Vale la pena ser devota.
Ya se sabe, Dios ama a las mujercitas
Y sobre todo a las bonitas.
Al pobre monjecito
Seguro le perdona
Que como a más de uno
Tanto le guste estar conmigo.

¡No es un gris padre de la Iglesia!
No, aún joven y hasta ruboroso,
Y a pesar de la más gris resaca

¡Pleno está de celo y apetencia!
No me gustan los viejos
Ni a él le gustan las viejas:
¡De qué modo sabio y admirable
Dios todo lo ha organizado!

La Iglesia sabe vivir,
El corazón y el rostro examina.
Perdonarme quiere siempre: —
¡Y quién no lo haría!
Se susurra con la boquita,
Se arrodilla y se sale,
Y con el nuevo pecadito
Borrado queda el antiguo.

¡Loado en la tierra sea Dios,
Que ama a las chicas bonitas
Y tales penas del alma
A sí mismo se perdona!
Mientras sea bonito mi cuerpecito
Vale la pena ser devota:
¡Cuando sea una vieja temblorosa
Ya podrá el diablo cortejarme!

El secreto de la noche

Ayer noche, cuando todo dormía,
Y apenas el viento con incierto suspiro
Las callejas recorría,
No me daba reposo la almohada
Ni la amapola, ni lo que suele dar
Profundo sueño — una buena conciencia.

Me sacudí por fin el sueño
De la mente y corrí a la playa.
Estaba templado y había luna clara,
En la arena cálida un hombre y una barca había,
Adormilados ambos, el pastor y la oveja: —
Adormilada se alejó la barca de la tierra.

Una hora, fácil hasta dos,
¿O fue un año? — De pronto
Sentir y pensar se fundieron
En una indistinción eterna,
Y un abismo sin límites
Se abrió: — ¡ya había pasado!

— La mañana llegó: sobre la negra profundidad
está una barca, y reposa y reposa — —
¿Qué sucedió? gritó alguien, gritaron
Pronto cien voces: ¿Qué hubo? ¿Sangre? — —
¡No sucedió nada! Dormíamos, dormíamos
Todos — ¡Ah, tan bien! ¡Tan bien!

«Pia, caritatevole, amorosissima»
(En el camposanto)

¡Ay!, muchacha, que del cordero
el suave mechón acaricias,
en la que hay luz y pasión, entrambas,
en ambos ojos brillan;
tú, gracioso tema para chanzas,
grata de cerca y lejos,
tan dulce de corazón, tan mansa,
¡amorosissima!

¿Qué rompió tan pronto la cadena?
Tu alma ¿quién la ha afligido?
Has amado, ¿y quién no te hubiera
amado lo preciso? —
Callas — y las lágrimas, empero,
rondan tus dulces ojos:
callabas — y morías de anhelo,
¡amorosissima!

Pájaro albatros

¡Qué prodigio! ¿Aún vuela?
¡Sube y sus alas posa!
¿Qué lo sostiene y eleva?
¿A dónde va, qué lo mueve, qué lo frena?

Voló muy alto — y al vencedor
el cielo sostiene:
reposa en calma y planea,
olvidada la victoria, olvidado el vencedor.

Como astro y eternidad
vive ahora en lo alto, rehuyendo la vida
aun de la envidia compadecido —:
¡y vuela alto quien planear lo ve!

¡Oh, tú, pájaro albatros!
¡Alto me impeles con impulso eterno!
En ti pensé: y me fluyeron
lágrimas y más lágrimas — ¡Sí, a ti te quiero!

Juicio de pájaro

Al sentarme en la arboleda
Hace poco a descansar,
Oí un tictac, un tictac suave,
Ligero, como en compás.

Enfadado, torcí el gesto,
Pero me avine al final;
Y acabé, como un poeta,
Hablando entre mí en tictac.

Y haciendo a saltos las rimas
¡Ahí va!, de verso en verso,
A reír me echo de pronto,
Cuarto de hora sin parar.

¿Poeta, tú? ¿Tú, poeta?
¿Has perdido la chaveta?
«Sí que es usted un poeta»,
— Respondió el picamadero.

LA GAYA CIENCIA
La gaya scienza

Al poeta y al sabio todas las cosas le son
amigas y sagradas, todas las experiencias útiles,
todos los días santos, todos los hombre divinos.

Emerson*.
[Epígrafe de la edición de 1882]

Yo vivo en mi propia casa,
Nunca he copiado a nadie en nada
Y — me reía de todo maestro
Que no si riese de sí mismo

Por encima de mi puerta
[Epígrafe de la edición de 1887]

* Nietzsche conoce los *Ensayos* de Ralph Waldo Emerson en la traducción de G. Fabricius (*Versuche*, Hannover, Carl Meyer, 1858); la cita está extraída del primero de los ensayos titulado «History».

LA GAYA CIENCIA
La gaya scienza

Al poeta y al sabio todas las cosas le son
amigas y sagradas, todas las experiencias útiles,
todos los días santos, todos los hombre divinos.

Emerson*.
[Epígrafe de la edición de 1882]

Yo vivo en mi propia casa,
Nunca he copiado a nadie en nada
Y — me reía de todo maestro
Que no si riese de sí mismo

Por encima de mi puerta
[Epígrafe de la edición de 1887]

* Nietzsche conoce los *Ensayos* de Ralph Waldo Emerson en la traducción de G. Fabricius (*Versuche*, Hannover, Carl Meyer, 1858); la cita está extraída del primero de los ensayos titulado «History».

PREFACIO

«*La gaya ciencia* [es] el más personal de todos mis libros», le escribía Nietzsche a Paul Rée a finales de agosto de 1882[1]. Poco antes (a mediados de julio de 1882), en una carta a Rohde[2], comentaba: «Este libro es un retrato mío». Sin duda *Así habló Zaratustra* tendrá siempre para Nietzsche un carácter especial, pero no será ya tan personal como la esperanza que se expresa en *La gaya ciencia*. Por eso podrá seguir diciendo en el último año de vida lúcida que «los libros que me son más simpáticos son los intermedios, *Aurora* y *La gaya ciencia* (son los más personales)»[3].

El carácter personal de *La gaya ciencia* está íntimamente ligado a la experiencia de una curación, a la gratitud con la que se vive la convalecencia. Como dice el prólogo a la segunda edición, la obra nace como la gran fiesta de un espíritu que ha experimentado durante largo tiempo una gran presión, resistiéndola pacientemente, sin someterse, pero al mismo tiempo sin esperanza. Y de pronto la esperanza está allí, la esperanza de la salud, la ebriedad de la curación. Ésta no debería comprenderse, sin embargo, como la usual superación de una enfermedad que la deja atrás y permite volver a la normalidad. Así interpretó Nietzsche que lo había entendido su antiguo amigo E. Rohde en una carta bien intencionada y laudatoria[4] escrita después de leer *La gaya ciencia*. La respuesta irritada de Nietzsche le instaba a comprender de otro modo el paso que la obra significaba: «En cuanto a mí — queridísimo amigo, procura no equivocarte precisamente ahora. Bien, tengo una "segunda naturaleza", pero no para destruir la primera, sino más bien para soportarla. Mi "primera naturaleza" me habría destruido hace ya tiempo — más bien, me había destruido ya. Con respecto a lo que me dices a propósito de la "decisión excéntrica", es absolutamente verdad, por lo demás. Podría decirte el lugar y la fecha. Pero — ¿quién ha tomado entonces la decisión? — Seguramente ha sido mi primera naturaleza, querido amigo, ella quería "vivir"»[5].

Esa decisión es una clave esencial de la obra y lo que articula su especial alegría, su especial felicidad, especialmente la que se expresa en el libro cuarto, «Sanctus Januarius», San Enero, primer mes del año y como Jano bifronte, con una cara que mira hacia atrás y otra hacia adelante. "La felicidad que he plasmado en *La gaya ciencia* era esencialmente la de una persona que por fin comienza a sentirse *madura* para una tarea verdaderamente grande, y que ya no duda de su derecho *a esta tarea*»[6]. Y a

---

[1] CO IV, pp. 253 s.
[2] CO IV, p. 237.
[3] Carta a K. Knortz del 21 de junio de 1888, CO VI, p. 184.
[4] Del 26 de febrero de 1882.
[5] CO IV, pp. 290 s.
[6] Carta a Overbeck del 6 de diciembre de 1883, CO IV, p. 424.

continuación remite a los últimos aforismos del libro tercero y al poema que sirve de epígrafe al cuarto. A la «esperanza suprema» que invoca en este último aludirá también en *Ecce Homo*: «Lo que "esperanza suprema" significa aquí, ¿quién puede tener dudas sobre ello al ver refulgir, como conclusión del libro cuarto, la belleza diamantina de las primeras palabras del *Zaratustra*? — ¿O al leer las frases graníticas del final del libro tercero, con las cuales se reduce a fórmulas por vez primera un destino *para todos los tiempos*?»[7]. La esperanza que aquí se abre tiene sin duda que ver con el *Zaratustra* y con la experiencia que le sirve de base. Para verlo mejor es útil reconstruir el proceso de génesis del libro.

La gaya ciencia es un libro de transición. En un principio iba a ser una continuación de *Aurora,* que había aparecido a finales de junio de 1881. El 25 de enero de 1882 le escribe a H. Köselitz[8]: «Desde hace algunos días he terminado los libros VI, VII y VIII de *Aurora*, y con esto mi trabajo ha terminado por el momento. Pues los libros 9 y 10 quiero reservármelos para el invierno próximo — no estoy aún lo bastante maduro para los pensamientos elementales que quiero exponer en estos libros conclusivos. Entre éstos hay un pensamiento que, en efecto, requiere "milenios" para que pueda *tomar forma*». Los planeados libros 6, 7 y 8 de *Aurora* se convertirán en los tres primeros de *La gaya ciencia*, mientras que los proyectados 9 y 10 se convertirán en el cuarto de ésta última, una vez que quitara aquellos fragmentos que tenían que ver más directamente con el «pensamiento que requiere milenios», es decir con el pensamiento del eterno retorno[9]. En agosto le escribirá a Köselitz: «Cerca de un cuarto del material original me lo guardo para mí (para un tratado científico)»[10]. Mientras tanto, ya el 8 de mayo de 1882 le había comunicado a Schmeitzner, su editor, que en lugar de la continuación de *Aurora* le enviará en otoño «un manuscrito con el título *La gaya ciencia* (¡¡¡con muchos epigramas en verso!!!)»[11]. Entre el 19 de junio y el 3 de julio está ya listo el manuscrito para la impresión, y entre el 29 de junio y el 3 de agosto Nietzsche y Köselitz corrigen las pruebas. Finalmente, poco antes del 20 de agosto, fecha en la que Nietzsche recibe el primer ejemplar impreso, aparece el libro en la editorial de Ernst Schmeitzner en Chemnitz.

La publicación coincide con la estancia de Nietzsche con su hermana Elisabeth y Lou Salome en Tautenburg. A esta última le comenta el lugar que ocupa a sus ojos este libro, por una parte un final y por otra parte la apertura hacia un campo nuevo: «Con este libro termina esa serie de escritos iniciada con *Humano demasiado humano*: todos juntos deberían definir "una nueva imagen y un nuevo ideal del espíritu libre"»[12]. Lo que se abre hacia delante tiene a su vez dos perspectivas, en parte contradictorias, en parte entrelazadas. Por un lado, la de un retiro que debería culminar con lo que en un cierto momento presentó como su «obra capital»: la *Voluntad de poder*. Así, le escribe a Malwida von Meysenbug[13]:

> «Los próximos años no producirán ningún libro — quiero en cambio ponerme de nuevo a estudiar, como un universitario. (En un principio en Viena).

---

[7] EH, «La gaya ciencia»; KSA 6, 333.
[8] CO IV, p. 182.
[9] Son especialmente los reunidos en el cuaderno M III 1, recogidos en KSA 9, 11; FP II, 2.ª [11].
[10] CO IV, p. 246.
[11] CO IV, p. 208.
[12] CO IV, p. 226.
[13] CO IV, pp. 234 s.

> Mi vida está volcada ahora hacia un fin superior y no hago ya nada que no sirva *para ello*. ¡*Nadie* puede aún imaginar de qué se trata, y yo mismo no debo aún desvelarlo! Pero quiero confesarle a usted [...] que esto exige una manera de pensar *heroica* (y *para nada* resignación religiosa).»

Por otra parte, se inicia, ya anunciado en el último aforismo de la primera edición de *La gaya ciencia*, el camino hacia el *Zaratustra*. Dos años más tarde, cuando ya había aparecido la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, dirá que «al releer *Aurora* y *La gaya ciencia* me he dado cuenta de que casi no hay en estas obras una sola línea que no pueda servir de introducción, preparación y comentario al citado *Zaratustra*. Es un *hecho* que he escrito el comentario *antes* del *texto*»[14]. Justo antes había escrito que en los cinco años siguientes se dedicaría a la reelaboración de su «filosofía», para la que el *Zaratustra* es un vestíbulo.

Como ya se ha aludido, la edición original constaba de cuatro libros. El quinto fue añadido a la segunda edición, realizada en 1887, a la que también agregó un nuevo prólogo y, como «epílogo», las *Canciones del príncipe Vogelfrei*. Estas últimas recogen, con cambios, seis de los ocho poemas que componían los *Idilios de Mesina*, publicados previamente en la *Internationale Monatschrift*, junto con otros cinco poemas completamente inéditos hasta el momento. La segunda edición apareció en la editorial de E. W. Fritzsch, Leipzig, que ya había sido el editor de *El nacimiento de la tragedia* y de las dos primeras *Consideraciones intempestivas*, y sólo fue posible después de un largo conflicto con el editor anterior, E. Schmeitzner. Como consecuencia de ese conflicto, Nietzsche consiguió finalmente que éste le restituyera los ejemplares no vendidos de las obras que había publicado, para poder así hacer nuevas ediciones[15]. Para ellas escribe en 1886 nuevos prólogos a *El nacimiento de la tragedia*, *Humano demasiado humano I*, *Humano demasiado humano II*, *Aurora* y, como decíamos, *La gaya ciencia*. La segunda edición aparece cuando ya se habían publicado, además de las reediciones de las obras citadas, las cuatro partes de *Así habló Zaratustra* (1883-1885) y *La genealogía de la moral* (1887). El propósito de las reediciones y lo nuevos prólogos era el de reunir su obra anterior, señalando así un cierto corte que debía dejar lugar a un nuevo plan de futuro. Así, en una carta de finales de diciembre de 1886 dirigida al editor Fritzsch[16], afirma que con la nueva edición de *La gaya ciencia* «quedará hecho algo esencial para la comprensión de toda mi literatura (y persona)» y le da prisa para que la prepare porque «quiero desprenderme completamente de *todo esto* y no ser más perturbado por lo que es pasado». Era algo que tenía que hacer, porque era «una cuestión de conciencia, pero ahora, ¡basta». Porque «ahora necesito durante muchos, muchos años, una profunda calma; pues tengo ante mí la elaboración de todo mi sistema de pensamiento».

El título de la obra requiere dos aclaraciones, en primer lugar en referencia a la traducción y en segundo por lo que hace a su contenido mismo. Respecto de lo primero hay que señalar que el título original es *Die fröhliche Wissenschaft*, que se puede traducir por «la ciencia alegre» y que nosotros hemos preferido traducir, siguiendo una cierta tradición en español, por «la gaya ciencia». Sólo en la segunda edición Nietzsche le añade al título original citado entre paréntesis «la gaya scienza», por ha-

---

[14] Carta a Overbeck del 7 de abril de 1884, CO IV, p. 452.

[15] Que en realidad utilizaron los viejos ejemplares cambiando la tapa y añadiendo los textos nuevos.

[16] CO V, p. 784.

ber experimentado lo equívoco de aquel y «para recordar el origen provenzal de mi título y a aquellos poetas-caballeros, los trovadores, que resumían con esa fórmula todo su saber y querer», como le comunica a su editor E. Fritzsch en carta del 7 de agosto de 1886[17]. En realidad, en esta carta Nietzsche emplea la expresión «gai saber», que se vuelve a repetir en varias notas póstumas, sobre todo de la época de la preparación de la segunda edición, mientras que la fórmula «la gaya scienza» se mantiene en *Ecce Homo*[18]. Dentro de la obra, en cambio, sólo aparece la versión alemana y esto sólo en un par de ocasiones[19], sin que haya una elucidación directa de su significado. La elección del título «La gaya ciencia» toma en cuenta ese «origen provenzal», empleando para ello una expresión ya acuñada en español para señalar ese saber de los trovadores[20], para la cual no había nada análogo en alemán. Mantenemos como subtítulo la formulación occitano-provenzal: «la gaya scienza».

Esto puede servir de introducción para referirnos al contenido mismo, o por lo menos, en primer lugar, a la intención que va asociada por Nietzsche a este título. Gracias a la sorprendente adjetivación del término «ciencia», la expresión contiene sin duda el intento de reformular el carácter de un auténtico saber, lo que implica ante todo encontrar un cauce no alemán, que se aleje de lo que allí ha sido denominado de ese modo. El espíritu provenzal «ha permanecido pagano», y esto quiere decir «no germánico»[21], a él hay que agradecerle la «espiritualización del amor sexual», la «invención del amor como pasión, "nuestra especialidad europea"» que ha sido llevada a cabo por «los caballeros-poetas provenzales, esos magníficos e inventivos hombres del "gai saber" a los que Europa debe tanto y casi a sí misma»[22]. La cultura provenzal aparece así como una fuente privilegiada para la transformación de un saber que se ha vuelto de cierta manera una voluntad de muerte.

En *Ecce Homo*, refiriéndose específicamente a las *Canciones del príncipe Vogelfrei,* señala Nietzsche cómo «recuerdan de modo explícito el concepto provenzal de la "gaya scienza", aquella unidad de *cantor*, *caballero* y *espíritu libre* con la que esa maravillosa y temprana cultura de los provenzales se distingue de todas las culturas ambiguas»[23]. El saber que surja frente a una ciencia dominada por la seriedad, el ascetismo y la lejanía de la vida tiene que tener el carácter del gai saber: unir el cantor, es decir el poeta, el caballero, es decir el guerrero y el espíritu libre.

La idea de una «gaya ciencia» debería ser entendida en sentido estricto. Al contrario de la opinión de Rohde[24], que veía en ella quizás algo alegre, pero no una ciencia, lo que se proyecta en la obra es una transformación del saber que merezca realmente ese título. Si bien se encuentran, aquí y en las obras anteriores, una cierta reivindicación de la ciencia como arma crítica contra las pretenciones metafísicas que vuelven a reeditar la platonizante idea de los dos mundos, al mismo tiempo tiene gran peso una crítica de la idea misma de conocimiento y de la noción de verdad. Recogiendo concepciones que ya había formulado en escritos juveniles[25], Nietzsche ataca, aquí y

---

[17] CO V, pp. 198-199.
[18] EH, «La gaya ciencia»; KSA 6, 333.
[19] Cfr. FW, § 1 y 327.
[20] Cfr. RAE, *Diccionario de la lengua española*.
[21] FP III, 34 [90].
[22] JGB, 260.
[23] EH, «La gaya ciencia», KSA 6, 333.
[24] Cfr. nota 4.
[25] Cfr. especialmente *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, OC I, pp. 609-619.

en las obras siguientes, con una gran presencia en los fragmentos póstumos, la idea de que haya algo así como un conocimiento de lo que es lo real en sí mismo, que tendría una consistencia y una forma propia y que el pretendido saber no haría más que develar. Pareciera que esta crítica radical del conocimiento y la verdad anularía de modo definitivo la idea de una ciencia, quedando todo discurso en un campo en definitiva arbitrario. La conclusión sería la caída en un sinsentido general que llevaría a lo que Nietzsche caracterizará a partir de este momento como nihilismo.

Nietzsche esboza una salida a esa situación partiendo efectivamente de que esas bases cognoscitivas y ontológicas constituyen una proyección de errores al mundo en sí, errores que pueden haber sido útiles para la conservación de la especie o de un tipo de vida, pero que no presentan la estructura del mundo real. El primer paso de un conocimiento transformado es precisamente ese: desmontar esa idea del conocimiento, mostrar que se basa en errores que han sido incorporados a lo largo de la historia. A partir de esta tarea de desmontaje, que constituiría ya una labor de conocimiento, se trataría de profundizar en aquellos elementos que están en acción en la conformación de lo que vale como verdadero, pero sin que se anule su propia actividad y se desconozca por lo tanto su carácter. Esto equivaldría a incorporar no ya errores, sino verdades, no en el sentido de lo que es en sí el mundo, sino de la actividad interpretativa conformadora de mundo.

El reconocimiento de que la apariencia no es algo que se oponga a lo verdaderamente real sino que constituye lo propiamente viviente tiene una realidad que lo asimila al sueño[26], pero despertar no implica volver a lo real sino sólo llegar a la conciencia de que se está soñando y que hay que seguir soñando para no sucumbir. Si el conocimiento era el «saber» de lo que se soñaba, ahora la «verdad», el despertar, consiste en saber que aquella pretendida verdad era apariencia y que la apariencia es la consistencia de lo real. Intentar despertar «en serio», de verdad, equivale a sucumbir, es una verdad que no es compatible con la vida. Pero la auténtica «verdad», aquella que perseguiría una gaya ciencia sería la que parte del reconocimiento de que la experiencia tiene una estructura análoga al sueño, es una generación de ficciones que interpretan una situación subyacente que no es en sí misma accesible.

Es la ciencia misma la que proporciona el saber de la falta de verdad general, «la intelección del error como condición de la existencia cognoscente y sintiente»[27]. Esta visión volvería la existencia insoportable, pero frente a ella hay un contrapoder: el arte, que hace que la existencia sea aceptable en la medida en que desarrolla una «buena voluntad de apariencia». La mentira, la no verdad, directamente reprobables desde la óptica de la «verdad», se pueden volver positivas en la medida en que se desarrolle otra relación con la apariencia. La apariencia no es algo que desvalorice los fenómenos, sino, al contrario, lo que los muestra desde una perspectiva de libertad y hace que la existencia, como producción de esas apariencias, sea una fuerza creadora.

La idea de una «gaya ciencia» va en esta dirección, quiere recoger algo que está en la experiencia del arte y ampliarlo al nivel del conocimiento. La perspectiva estética no pretende suplantar al conocimiento sino a lo sumo servir de guía para una transformación del conocimiento que lleve hacia una gaya ciencia. Esta redefinición está llevada por un fenómeno nuevo, la «pasión del conocimiento»[28], que no tiene

[26] Cfr. FW, § 54.
[27] FW, § 107.
[28] FW, § 107 y 123; FP IV, 12 [96].

nada que ver con la constancia y la ceguera del erudito, del docto. La unión con la pasión no significa un simple acrecentamiento de la tarea del conocimiento sino que lo transforma radicalmente. En la medida en que la pasión ocupa un lugar dominante, el conocimiento ya no podrá ser una simple constatación de hechos sino algo que se mueve dentro de una experiencia radical en la que se conjugan, de manera que puede parecer paradójica, necesidad y libertad. Si éstas se han opuesto es porque la necesidad se entendía de un modo mecánico y la libertad era más bien un ilusorio escape a otro mundo. Cuando se rompe esto último, cuando se destruye así la idea de una finalidad y sentido último de la existencia, se reconoce una dimensión que podemos llamar de necesidad, pero que en realidad es la resultante de una vida pulsional cuya lucha es constitutiva del conocimiento. De este modo, la apariencialidad afirma sus derechos y, al mismo tiempo, la vida queda indisolublemente ligada al conocer.

Por eso el gai saber, a diferencia de lo que se ha entendido casi siempre por conocer, no está separado, como quería Spinoza, del «reír, llorar y detestar»[29]. Comprender no es una dimensión separada de los impulsos y hasta opuesta a ellos, sino la resultante de esas fuerzas, el modo en el que se nos vuelven sensibles. La comprensión que pareciera elevarse por encima de los impulsos y brindar una visión neutra y desinteresada de las cosas no es más que el resultado de una lucha previa entre esos impulsos que llegan, como consecuencia de ella, a un cierto acuerdo, que es lo que se nos presenta a la conciencia. El verdadero juego pasa por debajo de la conciencia y si se concibe el conocimiento reduciéndolo a ese plano se está desconociendo su carácter. Por eso, un saber que sea digno de tal nombre debe abandonar el saber ascético y alejado de la vida y adentrarse en esa lucha, ser guerrero, y al mismo tiempo ser capaz de reír.

La esencial posibilidad de la risa surge cuando desaparece la idea de una finalidad última, que es lo que instituye un punto fuera de la existencia, o mejor una segunda existencia, algo de lo que no es posible reirse ni dudar. Pero esa disolución[30] sólo aparecerá cuando se haya asimilado e incorporado la verdad de que todo acontece en función de la especie y que el individuo no cuenta nada, es decir cuando se haya reconocido una necesidad que aparentemente podría paralizar la existencia. Sólo entonces se accederá a una «última liberación e irresponsabilidad» y será posible unir «la risa con la sabiduría» y dar lugar a una «gaya ciencia».

Para eso, el nuevo saber tiene que abandonar la centralidad de la conciencia, su pretensión de ser el punto de partida del conocer. Esto último es lo que provoca la incorporación del error, pues proyecta en un sentido absoluto lo que son sus condiciones de formación. Reconocer el carácter derivado de la conciencia equivale a abrirla a sus condiciones, a su inserción en una profundidad que no le pertenece: la dimensión del cuerpo, de los impulsos.

A lo largo de la obra, se van esbozando una serie de tareas que corresponderían a una saber de nuevo tipo. Así, habría que emprender una ciencia de carácter histórico, un saber que construya la historia de «todo aquello que ha dado color a la existencia»[31]. Esta historia será al mismo tiempo una destrucción de todas la razones que se han dado para justificar los juicios morales, pero entonces surgirá la pregunta decisiva: si esa ciencia es capaz de dar fines a la acción. Después de mostrar su carácter destructivo tendría que surgir un *experimentar* en el que encontrarían su satisfacción los es-

[29] FW, § 333.
[30] FW, § 1.
[31] FW, § 7.

píritus heroicos. En ese experimentar habría de construirse el ciclópeo edificio de la ciencia. Este nuevo anuncio de la gaya ciencia se aleja sin embargo de toda banal comprensión de la risa para exigir un trabajo y un sacrificio que dejarían pequeños todos los que ha habido en la historia pasada. Efectivamente, la ciencia debería abandonar su simple utilidad, la simple búsqueda de evitar el dolor y el displacer, para volverse la gran productora de dolor que haría aparecer de este modo su otra cara: su capacidad de hacer brillar mundos de alegría[32].

La crítica de la primacía e independencia de la conciencia no lleva a considerarla superflua sino que lleva a su transformación. De lo que se trata ahora es de incorporar el saber y volverlo instintivo, mientras que hasta ahora sólo se han incorporado los errores y toda nuestra conciencia se refiere a errores[33]. Durante mucho tiempo el intelecto sólo ha producido errores, algunos de los cuales han resultado útiles y valiosos para la conservación de la especie y se han convertido así en parte integrante del modo de ser humano: son ante todo la creencia de que hay cosas, idénticas, permanentes[34]. Todos los conceptos básicos que ha manejado la metafísica, el ente, la substancia, la cosa, todo tipo de entidades, no constituyen más que simplificaciones útiles, es decir, falsificaciones que instituyen eso que llamamos «verdad».

La consulta de los fragmentos póstumos de la época de la escritura de la obra[35] muestra el desarrollo de esas ideas básicas. La esencia verdadera de las cosas es un invento del ser representante, sin el cual éste no sería capaz de representar. Todo lo orgánico ya presupone el representar[36] y la ciencia continúa el trabajo que ha comenzado con los primeros seres orgánicos. Lo que se fija de este modo no es la verdad sino el hombre mismo: cada progreso del conocimiento es un camino hacia la fijación del hombre[37]. Al promover la ciencia lo que se está promoviendo es la determinación del hombre, pues la ciencia no consiste en explicar sino en hacer de todo una imagen, una imagen de nosotros mismos[38], en realizar una antropomorfización de las cosas.

En uno de los fragmentos póstumos escribe Nietzsche: «¡Mis hermanos! ¡No nos lo ocultemos! La ciencia, o, dicho más honestamente, la *pasión del conocimiento* está aquí»[39]. Después de la inicial producción de errores por parte del intelecto, aparece la verdad cuando surgen diversas perspectivas que en principio no se oponen a los errores básicos[40]. Los impulsos que las guían toman partido en la lucha por la verdad, que se vuelve así una necesidad. El conocimiento se vuelve un trozo de vida y como tal un poder cada vez mayor, hasta que se encuentra con los errores básicos en un mismo hombre: en el pensador. Allí se juega la gran batalla, que sólo se resuelve experimentando. El experimento tiene que decidir «hasta qué punto soporta la verdad la incorporación». «Incorporar» (*einverleiben*) quiere decir asimilar, volverse cuerpo.

Lo nuevo en la historia es que el conocimiento quiere ahora ser algo más que un medio[41]. También crecería sin la pasión del conocimiento. En una analogía muy sig-

---

32 FW, § 12.
33 FW, § 11.
34 FW, § 110.
35 Cfr. especialmente FP II, 2.ª, series 11, 12, 14, 15, 16, 19 y 20.
36 Cfr. FP II, 2.ª, 11 [329].
37 Cfr. FP II, 2.ª, 15 [7, 9].
38 Cfr. FW, § 112.
39 FP II, 2.ª, 12 [96].
40 Cfr. FW, § 110.
41 FW, § 123.

nificativa con las categorías stendhalianas del amor, podría decirse que basta con el amor-placer (curiosidad) o con el amor-vanidad, pero lo que falta y lo que hace falta es el amor-pasión, que es precisamente lo que habían descubierto los trovadores: la gaya ciencia como ejercicio de la pasión del conocimiento.

Con su desarrollo será posible que se unan en un «sistema orgánico más elevado» todos aquellos impulsos que, aislados se vuelven venenosos[42]. Será necesario que se reúnan al pensamiento científico anterior las fuerzas artísticas y la sabiduría práctica de la vida. Cuando esto ocurra, el erudito, el médico, el artista y el legislador no serán personas y funciones separados. La pasión del hombre que conoce será la de aquel que desea todo, que quiere ver a través de todos los ojos y quisiera hasta recuperar todo pasado[43].

En concordancia con todo esto, Nietzsche afirma que el gran liberador fue el pensamiento de de que la vida podía ser un experimento del hombre que conoce[44]. La vida es un medio para el conocimiento y el conocimiento el lugar de lucha y de peligro al que se traslada el heroísmo[45]. La vida puede ser un campo de experimentación al servicio del conocimiento, de esta pasión del conocimiento que se articula en un gai saber.

La concepción misma de la gaya ciencia que se va apuntando a lo largo de numerosos aforismos abre un camino de promesa, la posibilidad de una superación que está lejos de ser, sin embargo, un pacífico camino de progreso. Su condición es la destrucción de un modo de vida que aunque haya llegado a un terrible aplanamiento no deja sin embargo de ser un lugar protector donde vivimos. La experiencia más terrible de esa destrucción está en la idea de la muerte de Dios. Ésta es anunciada por el «hombre loco»[46] y constituye el acontecimiento central de la época. Se refiere en primer lugar a la muerte del dios cristiano, pero además a la pérdida de vigencia de todos los principios y valores supremos que organizaban y daban sentido a la vida. Será el fenómeno, central en la historia de Occidente, que Nietzsche denominará «nihilismo» y que estará en el centro de sus preocupaciones en la última época de su filosofar, como es visible sobre todo en los fragmentos póstumos. Dicho de manera resumida, el nihilismo es la situación de sinsentido que emerge cuando se han perdido esos valores supremos y sin embargo se los sigue teniendo como lo único que garantiza la vida. La salida sólo será posible con una reforma radical, que es lo que Nietzsche llamará «trasvaloración de todos los valores», y que no consistirá en un simple cambio de valores, en la imposición de nuevos valores, sino en la alteración radical de toda valoración que la remita a su fuente oculta: la voluntad de poder.

No será para Nietzsche un camino simple ni corto, sino que acarreará las peores convulsiones que haya visto la historia. Ya al comienzo del libro tercero[47], aludiendo a la leyenda de que la sombra de Buda seguía proyectándose en su caverna mucho después de su muerte, Nietzsche señala cómo, habiendo muerto dios, seguirá habiendo probablemente durante milenios cavernas donde se muestre su sombra. Y así como hay que impulsar y pregonar la muerte de dios, también habrá que derrotar esas sombras. La lucha

---

[42] FW, § 113.
[43] Cfr. FW, § 249.
[44] FW, § 324.
[45] Cfr. también FW, § 283.
[46] FW, § 125.
[47] Cfr. FW, § 108.

contra esas sombras, es decir contra todos los sucedáneos del dios cristiano que pueden presentarse en las formas más diversas, ocupará un lugar central en su reflexión.

La idea de la muerte de Dios no es la de la mera caducidad de una idea que va perdiendo peso y credibilidad. Los hombres que se burlan del loco que busca a Dios no son los creyentes sino quienes no creen en dios y se muestran desinteresados e irónicos ante la búsqueda. Son ellos, paradójicamente, los que desconocen que Dios ha muerto, son quienes creen simplemente que es algo superado por lo que no hay que preocuparse en lo más mínimo. El loco les anuncia no sólo que Dios ha muerto sino que «nosotros» lo hemos matado; ellos lo han matado, y sin embargo no lo saben, el «monstruoso acontecimiento» aún no ha llegado, aún está en camino. Matar a Dios equivale a perder todo punto de referencia, a borrar todo horizonte. Sobrevivir a este acto, quizás «demasiado grande para nosotros», requerirá una transformación radical, después de él comenzará una historia más elevada que toda la historia anterior. A la lucha contra su sombra se le une la transformación por la que esa muerte se vuelva no sólo soportable sino incluso una oportunidad única. En un fragmento póstumo dice Nietzsche: «Si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua *victoria sobre nosotros*, tendremos que *cargar con la pérdida*»[48]. La gaya ciencia es probablemente una primera respuesta en ese sentido: la de formular un saber que no oprima, que sea por el contrario liberador precisamente cuando se ha mostrado una falta de sentido radical en el suceder.

Antes habíamos hecho alusión al pensamiento del eterno retorno. Su súbita irrupción tuvo lugar a comienzos de agosto de 1881 a orillas del lago Silvaplana, cerca de Sils-Maria, tal como tenemos constancia por una nota del propio Nietzsche[49]. Me permito transcribir la parte central de esa nota, porque creo que da algo de luz acerca del proyecto mismo de la gaya ciencia:

El retorno de lo mismo
Esbozo

1. La incorporación [*Einverleibung*, asimilación] de los errores básicos.
2. La incorporación de las pasiones.
3. La incorporación del saber y del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento).
4. El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento de la vida, rebajamiento, debilitación — tránsito.
5. El nuevo *peso grave*: *el eterno retorno de lo mismo*. Importancia infinita de nuestro saber, errar, de nuestras costumbres, modos de vida, para todo lo que venga. ¿Qué hacemos con el *resto* de nuestra vida — nosotros que hemos pasado la mayor parte de ella en la más radical ignorancia? *Enseñamos la doctrina* — es el medio más fuerte de *incorporarla* nosotros mismos. Nuestro modo de ser dichosos, enseñar la más grande de las doctrinas.

Principios de agosto de 1881 en Sils-Maria,
a 6.000 pies sobre el nivel del mar ¡y mucho más sobre todo lo humano!

---

[48] FP II, 2.ª, 12 [9].
[49] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [141].

A continuación sigue un largo comentario al punto 4 del que sólo comentaré un par de pasajes.

El esbozo, redactado inmediatamente después de la aparición de la idea del eterno retorno, apunta hacia un desarrollo que se superpone con la idea misma de la gaya ciencia, hasta dejar en la puerta misma del «conocimiento más grave», del eterno retorno. En efecto, de lo que se trata es de la incorporación, no sólo de los errores sino también de las pasiones y del saber, de manera tal que, aquello que aparecía como la «seriedad de la existencia» sea considerado como un juego, como una vida en lo noverdadero pero gozada estéticamente. La tendencia es entonces la de tratar de comprender todo en devenir y tratar a los impulsos como fundamento de todo conocer, aunque sabiendo cuándo se vuelven enemigos del conocimiento. Esto equivale a estar a la expectativa de en qué medida el saber y la verdad pueden ser incorporados, y en qué medida se produce una transformación del hombre cuando sólo vive para conocer, lo que es «una consecuencia de la pasión del conocimiento». No parece exagerado comprender este proceso como aquel que se desarrolla en la gaya ciencia, como la incorporación del saber guiada por la pasión del conocimiento, que transforma al individuo en experimento y aligera la vida. Es entonces cuando aparece la idea del eterno retorno, convirtiendo «a todo tipo de vida en algo terriblemente cuestionante».

La aparición de la idea del eterno retorno tuvo lugar cuando empezaba la preparación de *La gaya ciencia*. A partir de entonces, la idea del eterno retorno marcará profundamente el pensamiento de Nietzsche, será el pensamiento abismal que llamará a la gran decisión, la figura decisiva de su reflexión tardía. Precisamente por el peso que adquiere Nietzsche no quiere comunicarlo inmediatamente, reserva que en realidad se mantuvo hasta el final, ya que, a pesar de su carácter determinante las referencias directas en los textos publicados son escasas y siempre ambiguas. Como ya hemos dicho, al preparar *La gaya ciencia* reservó las notas que tenían que ver con él para un estudio posterior. Sólo en el penúltimo aforismo del cuarto libro[50], es decir al final de la obra en su primera edición aparece bajo el título de «El peso más grave» en forma de una pregunta que cuestiona toda la existencia.

Si el penúltimo aforismo de la primera edición anuncia la idea del eterno retorno, el último[51] anuncia a Zaratustra, figura íntimamente ligada a aquella[52]. Al igual que con el eterno retorno, Nietzsche parece haber querido borrar todos sus rastros y eliminó su nombre en varios fragmentos en los que figuraba en su primera versión. El texto en el que finalmente aparece es idéntico al comienzo de *Así habló Zaratustra* (con la única diferencia de que «el lago Urmi» se convierte en «el lago de su país natal»). De este modo queda claramente indicado que el camino de la gaya ciencia desemboca, o bien se realiza, en la figura de Zaratustra, el «maestro del eterno retorno».

El hilo conductor del prólogo a la segunda edición está dado por la cuestión de la enfermedad y su superación que tocábamos precisamente al comienzo. Señala así el corte que significó y la alegría que surge con la aparición de la esperanza, de la creencia en un mañana y en nuevas aventuras. La enfermedad es una experiencia clave que no significa en absoluto un estado anormal que se deja simplemente atrás, sino que es lo que obliga a interrogarse y comprenderse. El dolor es el último liberador del es-

[50] FW, § 341.

[51] FW, § 342.

[52] La poesía «Sils Maria», incluida en las *Canciones del príncipe Vogelfrei*, alude seguramente a la experiencia del eterno retorno antes aludida.

píritu y la filosofía es el «arte de transfiguración» por el que se traspone el estado propio en la forma más espiritual. Al filosofar, de lo que se trata no es de la verdad, sino de otra cosa, «digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida»[53]. Lo que está en juego no acontece nunca en el plano de la objetividad, sino que son pensamientos surgidos del dolor. Esto no tiene nada que ver con una mala subjetivización de los problemas, sino con el reconocimiento de que allí se toca el lugar donde surgen, donde la seguridad de la vida corriente, la objetividad que no es más que la voz del rebaño, se vuelven problemáticas, donde la vida misma se vuelve problema. A partir de allí, aún será posible amar a la vida, pero de modo diferente.

En el prólogo vuelve a tocar un punto que parece volverse más radical en el quinto libro: el cuestionamiento de la voluntad de verdad. La verdad no es en esencia desvelamiento, lo más profundo es la apariencia, la superficie: «Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad si se le quita el velo»[54]. Tal como lo afirma en el segundo aforismo del último libro[55], la voluntad de verdad es un supuesto metafísico de la ciencia misma, una creencia que quizá sea una oculta «voluntad de muerte», una creencia de la que se nutren incluso los «hombres de conocimiento» de hoy, es decir, «nosotros», antimetafísicos. Desde el momento en que lo único que puede ya revelarse como divino es más bien «el error, la ceguera, la mentira», lo que pueda responder al nombre de «gaya ciencia» tendrá que reformular radicalmente la idea de conocimiento. La «ciencia» en su sentido corriente es un prejuicio[56], pues la conciencia sólo pertenece a la naturaleza gregaria y carecemos de un órgano para conocer la verdad[57]. Para poder seguir hablando de «nosotros hombres de conocimiento»[58] que tendrán que llevar su «voluntad de conocer» muy lejos, en el sentido de distanciarse de la época, y así superarla, habrá que transformar previamente la figura misma del conocimiento y del saber.

En el quinto libro aparece también referencias a uno de los temas que más ocupó a Nietzsche especialmente después de la finalización de *Así habló Zaratustra*: el nihilismo. No hemos caído, se pregunta, en sospechar que hay una contradicción entre el mundo que hasta ahora habitábamos y que, con lo que venerábamos, nos permitía vivir y, por otro lado, el mundo que somos nosotros mismos. Y no nos veremos obligados entonces a suprimirnos nosotros mismos, a sucumbir ante una existencia ya inaceptable, es decir, a caer en el nihilismo. O bien, por el contrario, eliminar aquellas veneraciones, todo lo que nos guiaba, los «valores supremos», como diría repetidamente en las notas póstumas. Pero, vuelve a preguntarse, ¿no será también esto nihilismo[59]?) Parece difícil pensar que se trata de una pregunta retórica, o de la simple alusión a la posibilidad de que esa destrucción no sea soportable. El peligro final del nihilismo no es una simple figura y aunque predomine la sensación de aventura, la alegría por el descubrimiento de los nuevos mares no puede ocultar el acercamiento de una «monstruosa lógica del terror» y «un oscurecimiento y un eclipse de sol como probablemente no ha habido aún igual sobre la tierra»[60].

---

[53] FW, Prólogo, 2.
[54] FW, Prólogo, 4.
[55] FW, § 344.
[56] FW, § 373.
[57] FW, § 354.
[58] FW, § 380.
[59] FW, § 346.
[60] FW, § 343.

A pesar de todo, el libro es un gozo después de una larga privación, lo que hay que distinguir de la enfermedad por carencia. La recuperación aparece con una proyección de futuro, con el sentimiento de que hay un mañana, y un mañana con horizontes abiertos y nuevas metas. La falta de metas y horizontes es precisamente lo que constituía el malestar, la enfermedad, a la que se pudo resistir, no entregarse en lo que hubiera sido simplemente una adaptación a la falta de perspectivas. En ese sentido, aquella enfermedad es ya una forma de salud, mientras que lo puede aparecer como salud no es más que el abandono que prefiere no experimentar lo que le viene dado, escondiéndose en la solución del rebaño. La tiranía del dolor, de la dura experiencia del desierto, resulta así duplicada por la tiranía del orgullo que niega las consecuencias del dolor, que no acepta los consuelos que permitirían adaptarse.

Para un psicólogo, tal como se entendía Nietzsche, no podría haber ninguna cuestión más atractiva que la relación entre salud y filosofía[61]. ¿Por qué un psicólogo? ¿Se trata acaso de una manera de reducir los problemas filosóficos a los de la salud psíquica, explicar de qué modo los filósofos han sido enfermos? Más bien parece ser la actitud requerida cuando la cuestión central ya no es la de la verdad sino la del modo de existencia que hace justicia al carácter de la vida. Pero el psicólogo, que sería quizás el nombre para el nuevo filósofo, si se enferma, y parece que no cabe otra posibilidad, sabrá mantenerse al mismo tiempo atento al carácter de la enfermedad. Ante todo, suponiendo que se trate de la filosofía de la persona, hay que hacer una clara distinción entre quien filosofa desde sus carencias (o mejor dicho, en quien las carencias son quienes filosofan) y quien lo hace desde su riqueza, desde su fuerza. Los primeros tienen «necesidad de la filosofía, como un consuelo, como una redención, como un medicamento, como una manera de alejarse de sí mismo». En los otros será en cambio «un bello lujo, en el mejor de los casos la voluptuosidad de una gratitud que se inscribe en el cielo de los conceptos»[62]. En el primer caso, el más corriente, la pregunta del psicólogo es la de qué pasa con los pensamientos que nacen bajo la presión de la enfermedad. Y aquí es posible el experimento. El filósofo podrá enfermar y al mismo tiempo mantenerse de algún modo atento hasta que llegue el momento del despertar y allí pueda sorprender al espíritu en la acción de retroceder o entregarse. Desde allí será posible comprender mejor lo que ha sido la filosofía. Toda filosofía que ponga en primer plano la paz y no el conflicto, toda metafísica que tiene un final, toda aspiración a un más allá quizás hayan sido inspiradas por la enfermedad. La mayor parte de la filosofía quizás no haya sido otra cosa que una interpretación del cuerpo, o mejor, «una mala comprensión del cuerpo». *La gaya ciencia* es el contramovimiento a eso que se ha entendido como filosofía.

JUAN LUIS VERMAL

[61] FW, Prólogo, 2.
[62] Ibíd.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

1

Este libro necesitaría quizás más de un prólogo; aunque al final quedaría siempre la duda de si a alguien que no haya vivido algo similar se le puede acercar con prólogos a la *experiencia vivida* de este libro[63]. Parece escrito en el lenguaje del viento de deshielo: hay en él insolencia, inquietud, contradicción, tiempo de abril, de manera tal que recuerda constantemente tanto la cercanía del invierno como la *victoria* sobre el invierno, victoria que llegará, que tiene que llegar, que quizás ya haya llegado... De él emana continuamente el agradecimiento, como si hubiera acontecido precisamente lo más inesperado, el agradecimiento de un convaleciente, — porque lo inesperado fue la convalecencia. «Gaya ciencia»: eso significa las saturnalias de un espíritu que ha resistido paciente una presión terrible, prolongada —paciente, estricto, frío, sin someterse, pero sin esperanza—, y que ahora de pronto es invadido por la esperanza, por la esperanza de la salud, por la *ebriedad* de la convalecencia. No es de sorprender que salga entonces a la luz mucho de irracional y bufonesco, mucha ternura traviesa, derrochada incluso en problemas que tienen una piel espinosa y no se prestan para ser acariciados y seducidos. Todo este libro no es más que un festejo después de una prolongada privación e impotencia, el alborozo de la fuerza que retorna, de la fe en un mañana y un pasado mañana que vuelve a despertarse, del súbito sentimiento y presentimiento de futuro, de cercanas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas. ¡Y todo lo que quedaba entonces detrás mío! Ese trozo de desierto, agotamiento, falta de fe, congelación en medio de la juventud, esa senilidad insertada en el sitio equivocado, esa tiranía del dolor superada además por la tiranía del orgullo que rechazaba las *consecuencias* del dolor —y las consecuencias son consuelos—, ese aislamiento radical como legítima defensa frente a un desprecio del hombre que se había vuelto patológimente lúcido, esa limitación de principio a lo amargo, lo áspero, lo doloroso del conocimiento, tal como lo prescribía la *náusea* que había ido creciendo poco a poco de una dieta y unos malos hábitos espirituales imprudentes —se lo denomina romanticismo[64]—, ¡oh, quién po-

[63] Nietzsche insiste de entrada en el problema de la comunicabilidad y comprensibilidad de su texto en relación con su posible experimentación. Sobre este tema, al que volverá a referirse en el libro V (§ 381, *Sobre la cuestión de la comprensibilidad*, § 382, *La gran salud*: Nosotros, nuevos, sin nombre, difíciles de comprender...), preliminar a todo estudio de los textos nietzscheanos, cfr. además, entre otros, el *Ensayo de Autocrítica* incorporado en 1886 a *El nacimiento de la tragedia*, especialmente el § 3, y también el parágrafo final de *Más allá del bien y del mal*.

[64] En el § 370 Nietzsche expondrá de forma detallada su comprensión de romanticismo bajo una perspectiva fisiológica opuesta a su idea de lo dionisíaco y de lo clásico.

dría sentir conmigo todo esto! Pero quien lo pudiera seguramente me perdonaría algo más que un poco de insensatez, de travesura, de «gaya ciencia», — por ejemplo el puñado de canciones que se le añade esta vez al libro — canciones en las que un poeta se burla de todos los poetas de una manera difícil de disculpar. — Ay, no son sólo los poetas y sus bellos «sentimientos líricos» contra lo que este resucitado tiene que descargar su maldad: ¿quién sabe que tipo de víctima busca, qué tipo de monstruosa materia paródica lo excitará dentro de poco? «*Incipit tragoedia*»[65] — puede leerse al final de este libro peligroso e inofensivo: ¡id con cuidado! Se anuncia algo prodigiosamente perverso y maligno: *incipit parodia*, no cabe ninguna duda...

2

— Pero dejemos al señor Nietzsche: ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté de nuevo sano?... Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como la de la relación entre salud y filosofía, y en caso de que él mismo se enferme aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica. En efecto, suponiendo que uno es una persona, también se tiene necesariamente la filosofía de su persona: pero hay allí sin embargo una diferencia considerable. En uno son sus carencias las que filosofan, en el otro sus riquezas y fuerzas. El primero tiene *necesidad* de la filosofía, ya sea como apoyo, calmante, medicamento, salvación, elevación o enajenamiento de sí; en el segundo sólo es un hermoso lujo, en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante que tiene que escribirse finalmente en mayúsculas cósmicas en el cielo de los conceptos. Pero en el otro caso, el más común, cuando son los estados de penuria los que filosofan, como en todos los pensadores enfermos —y quizás los pensadores enfermos predominen en la historia de la filosofía—: ¿qué ocurrirá con el pensamiento mismo que está sometido a la *presión* de la enfermedad? Esta es la cuestión que importa al psicólogo: y aquí es posible el experimento. Del mismo modo en que lo hace un viajero que se propone despertar a una determinada hora y a continuación se abandona tranquilamente al sueño: así nosotros, filósofos, si caemos enfermos nos entregamos temporalmente a la enfermedad en cuerpo y alma — de cierto modo cerramos los ojos ante nosotros mismos. Y así como aquel sabe que algo *no* duerme, algo cuenta las horas y lo despertará, así también nosotros sabemos que el instante decisivo nos encontrará despiertos, — que entonces algo saltará afuera y sorprenderá al espíritu *in fraganti*, quiero decir en flagrante debilidad, marcha atrás, entrega, endurecimiento, ofuscación o como quiera que se llamen todos los estados enfermizos del espíritu que en los días de salud tienen en su contra el *orgullo* del espíritu (pues como lo afirma el viejo dicho «el espíritu orgulloso, el pavo real y el caballo son los tres animales más orgullosos sobre la tierra»). Después de haberse interrogado y probado a sí mismo de este modo, uno aprende a observar con ojos más sutiles todo lo que hasta entonces se ha filosofado; se descubren mejor que antes los involuntarios desvíos, los callejones secundarios, los sitios de descanso, los sitios *soleados* del pensamiento a los que son llevados, seducidos[66], los pensadores sufrientes precisamente en cuanto sufrientes, se sabe entonces hacia donde el *cuerpo* enfermo y

[65] Referencia a «La tragedia empieza», título del § 342, el último aforismo con el que termina el libro IV y con el que se cerraba *La gaya ciencia* en su primera edición de 1882. En la segunda edición de 1887, la fórmula será empleada de nuevo en el § 382, penúltimo parágrafo antes de concluir el libro V.

[66] Nietzsche realiza un juego de palabras entre los verbos *geführt* («llevado», «conducido») y *verführt* («seducido»).

su necesidad apremian, empujan, atraen inconscientemente al espíritu — hacia el sol, la tranquilidad, la suavidad, la paciencia, el remedio, el alivio en algún sentido. Toda filosofía que pone la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un *finale*, un estadio último de algún tipo, todo anhelo preponderantemente estético o religioso hacia un aparte, un más allá, un fuera de, un por encima de, permite preguntar si no ha sido la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo. El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual va terriblemente lejos, — y con mucha frecuencia me he preguntado si, tomada en general, la filosofía no ha sido hasta ahora sólo una interpretación del cuerpo, una *malentendido del cuerpo*. Detrás de los juicios de valor supremos por los que ha sido guiada hasta ahora la historia del pensamiento están escondidas malas comprensiones de la constitución corporal, ya sea de individuos, de clases o de razas enteras. Es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, ante todo como síntomas de determinados cuerpos; y si esas afirmaciones o negaciones del mundo en su conjunto no tienen, medidas científicamente, ni un grano de significación, al historiador y al psicólogo le dan sin embargo señales tanto más valiosas en cuanto, como se ha dicho, síntomas del cuerpo, de su éxito y fracaso, de su plenitud, su poderío, su soberanía en la historia, o bien de sus inhibiciones, sus agotamientos, sus empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin[67]. Sigo estando a la espera de que un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la palabra —alguien que tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad— tenga alguna vez el coraje de llevar a su culminación mi sospecha y osar esta frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la «verdad» sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida...

3

Se adivina que no quisiera despedirme sin gratitud de ese tiempo de grave padecimiento cuyo beneficio aún hoy no está agotado para mí: del mismo modo en que soy perfectamente consciente de la ventaja que me proporciona mi salud muy cambiante respecto de los rechonchos de espíritu. Un filósofo que ha hecho y vuelve siempre a hacer el camino a través de muchas saludes ha pasado también por otras tantas filosofías: pues no *puede* hacer otra cosa más que convertir en cada caso su estado en la forma y la lejanía más espiritual, — ese arte de transfiguración *es* precisamente la filosofía. Nosotros, filósofos, no tenemos la libertad de separar entre alma y cuerpo como lo hace el pueblo, y somos aún menos libres de separar entre alma y espíritu. No somos ranas pensantes, no somos aparatos registradores con entrañas congeladas, — continuamente tenemos que dar a luz nuestros pensamientos desde nuestro dolor y darles maternalmente todo lo que tenemos en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tortura, conciencia, destino, fatalidad. Vivir — quiere decir para nosotros convertir en luz y en llama todo lo que somos, y también todo lo

[67] *Seines Willens zum Ende*, expresión construida con la misma estructura que *Wille zur Macht* («voluntad de poder») aunque en este caso viene a ser un indicador de la voluntad de poder débil, o mejor dicho, del poder débil. A lo largo de la obra irán apareciendo numerosas variantes construidas bajo este mismo modelo.

que nos toca, no *podemos* hacer otra cosa. Y por lo que respecta a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si nos es posible prescindir de ella? Sólo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la *gran sospecha*, que de toda U hace una X[68], una auténtica y verdadera X, es decir la penúltima letra antes de la última... Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como con leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre, encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizás hubiéramos depositado antes nuestra humanidad. Tengo dudas de que un dolor así «mejore» —; pero sé que nos *profundiza*. Ahora bien, ya sea que aprendamos a oponerle nuestro orgullo, nuestro sarcasmo, nuestra fuerza de voluntad y hagamos como el indio que, por muy cruelmente que fuera martirizado, se resarce frente a su torturador con la maldad de su lengua; o bien que ante el dolor nos retiremos a la nada oriental —se llama nirvana—, a ese mudo, rígido, ciego abandono de sí, olvido de sí, extinción de sí: de esos largos, peligrosos ejercicios de dominio de sí se sale como un hombre diferente, con algunos signos de interrogación más, sobre todo con la *voluntad* de preguntar de ahí en adelante más, con mayor profundidad, rigor, dureza, maldad, silencio de lo que se había hecho hasta entonces. La confianza en la vida ha desaparecido: la vida misma se ha convertido en *problema*. — ¡Que no se crea, sin embargo, que con esto uno se vuelve necesariamente sombrío! Incluso el amor por la vida es todavía posible, — sólo que se ama de otra manera. Es el amor por una mujer que nos crea dudas... Pero el atractivo de todo lo problemático, la alegría ante la X es en estos hombres más espirituales, más espiritualizados, demasiado grande como para que esa alegría no vuelva siempre a romper como un claro fulgor toda la penuria de lo problemático, todo el peligro de la inseguridad, hasta los celos del amante. Conocemos una felicidad nueva...

4

Por último, que no quede sin decirse lo más esencial: de esos abismos, de ese grave padecimiento, también del padecimiento de la grave sospecha, se vuelve *renacido*, con una nueva piel, más quisquilloso, más maligno, con un gusto más fino para la alegría, con un paladar más delicado para todas las cosas buenas, con sentidos más alegres, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantil y al mismo tiempo cien veces más refinado de lo que no se había sido nunca anteriormente. ¡Oh, qué repugnante nos es ahora el gozo, el gozo basto, bronco, oscuro, tal como lo comprenden los gozadores, nuestros hombres «cultos», nuestros ricos y nuestros gobernantes! ¡Con qué maldad escuchamos ahora el gran barullo de feria con el que el «hombre culto» de las grandes ciudades se deja violentar por el arte, el libro y la música para alcanzar «gozos espirituales», con la ayuda de bebidas espirituosas! ¡Cómo ahora nos hace doler los oídos el grito teatral de las pasiones, cómo se nos ha vuelto extraño a nuestro gusto todo el alboroto romántico y la confusión de los sentidos que ama el populacho culto, junto con sus aspiraciones a lo sublime, elevado, ampuloso! No, si no-

[68] Nietzsche juega con la expresión «hacer de una U una X», que tiene corrientemente el sentido de engañar poniendo en lugar de una U (V en el alfabeto latino, es decir «5») una X (es decir «10»). Aquí la transformación lleva a la X como signo de lo problemático, tal como se recoge al final del apartado.

sotros, convalecientes, tenemos aún necesidad de un arte, será un arte *diferente* — un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente imperturbado, un arte divinamente artístico que se eleve como una llama clara hacia un cielo despejado! Sobre todo: ¡un arte para artistas, sólo para artistas! ¡Con posterioridad entendemos mejor lo que *para ello* es en primer lugar necesario, la alegría, *todo tipo de alegría*, amigos míos! también como artista — : quisiera demostrarlo. Hay algo que ahora sabemos demasiado bien, nosotros, hombres del saber: ¡oh, cómo aprendemos ahora a olvidar bien, a *no* — saber bien, como artistas! Y por lo que hace a nuestro futuro, difícilmente se nos volverá a encontrar en la senda de aquellos jóvenes egipcios que por la noche vuelven inseguros los templos, abrazan las estatuas y quieren desvelar, descubrir, llevar a la luz clara absolutamente todo lo que con buenas razones se mantiene cubierto. No, ese mal gusto, esa voluntad de verdad, de «verdad a cualquier precio», ese delirio de adolescente en el amor a la verdad[69] — nos provoca rechazo: somos demasiado experimentados, demasiado serios, demasiado divertidos, demasiado profundos, estamos demasiado quemados para ello... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad si se le quita el velo; hemos vivido demasiado para creerlo. Hoy es para nosotros una cuestión de decencia no querer ver todo en su desnudez, no querer estar presente en todo, no querer comprender y «saber» todo. «¿Es verdad que el buen Dios está en todas partes?» le preguntó una niña a su madre: «pero eso lo encuentro indecoroso» — ¡un aviso para filósofos! Se debería respetar más el pudor con el que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas y multicolores incertezas[70]. ¿Quizás la verdad sea una mujer que tiene razones de no dejar ver sus razones? ¿Quizás su nombre, hablando en griego, sea Baubo[71]?... ¡Ay esos griegos! Sabían lo que era *vivir*: ¡para ello hace falta permanecer valientemente en la superficie, en el pliegue, en la piel, adorar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia! ¡Esos griegos eran superficiales — *por profundidad*! ¿Y no volvemos precisamente allí, nosotros, temerarios del espíritu que hemos escalado la cima más alta y peligrosa del pensamiento presente y desde allí hemos mirado a nuestro alrededor, desde allí hemos *mirado hacia abajo*? ¿No somos en eso — griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¡Y precisamente por ello — artistas?

Ruta, cerca de Génova, otoño de 1886

---

[69] Después de *Wille zur Wahrheit* («voluntad de verdad»), Nietzsche emplea una expresión estructuralmente similar, la de *Liebe zur Wahrheit* («amor de verdad»).

[70] Nietzsche hace referencia aquí, reinterpretándolo, a un célebre tema heracliteo: «La naturaleza gusta de ocultarse» (frag. 123 en la edición Diels-Kranz).

[71] Divinidad griega de los misterios de Eleusis y vinculada a la figura de Deméter. Es claro que en este pasaje Nietzsche viene a interpretarla como símbolo del sexo femenino. Acerca de Baubo, cfr. también el frag. 153 de Empédocles en la edición Diels-Kranz.

«Broma, astucia y venganza»[72]

Preludio en rimas alemanas

1.

Invitación

¡Atreveos con mi comida, comensales!
¡Mañana ya os sabrá mejor
y pasado mañana ya bien!
Si queréis entonces más,
mis siete viejos condimentos me darán
valor para otras siete nuevas.

2.

Mi felicidad

Desde que me cansé de buscar,
Aprendí a encontrar.
Desde que un viento se me opuso,
Con todo viento navego.

3.

Intrépido

¡Allí donde estés, excava a fondo!
¡La fuente está debajo!
Deja que los hombres oscuros griten:
«Debajo está siempre — el infierno!»

[72] «Broma, astucia y venganza» (*Scherz, List und Rache*) es una fórmula que Nietzsche toma prestada de Goethe, el cual tituló así un *Singspiel* que escribió en 1790 (y que Peter Gast adaptó musicalmente en 1880).

4.

Diálogo

A. ¿Estuve enfermo? ¿Me he curado?
¿Y quién fue mi médico?
¡Cómo he olvidado todo esto!
B. Sólo ahora te creo curado:
Pues está sano quien ha olvidado.

5.

A los virtuosos

También nuestras virtudes deben levantar los pies con ligereza:
Al igual que los versos de Homero tienen que venir *e irse*!

6.

Sabiduría del mundo

¡No te quedes a ras del suelo!
¡No te eleves demasiado alto!
Más bello se ve
El mundo a media altura.

7.

Vademecum — Vadetecum

¿Mi modo y mi palabra te seducen,
Me sigues, vas detrás de mí?
Ve fielmente detrás tuyo: —
Así me seguirás — lenta, lentamente!

8.

A la tercera muda

Ya la piel se me retuerce y quiebra,
A pesar de tanta tierra digerida
Ya anhela con impulso nuevo
Hacia la tierra la serpiente en mí.
Ya repto entre piedra e hierba
Hambriento en tortuoso camino,
Para comer lo que siempre he comido,
A ti, comida de serpiente, a ti, tierra!

9.

Mis rosas

¡Sí! Mi felicidad — quiere hacer feliz —,
¡Toda felicidad quiere hacer feliz!
¿Queréis coger mis rosas?

¡Tenéis que agacharos y esconderos
Entre rocas y setos de zarzas,
y lameros con frecuencia los dedos!

Pues mi felicidad — ¡ama la broma!
Pues mi felicidad — ¡ama la malicia!
¿Queréis coger mis rosas?

10.

El despreciador

Mucho dejo que caiga y se escape,
Por eso me llamáis despreciador.
Quien de copas demasiado llenas bebe,
Deja que mucho caiga y se escape —,
Pero no por eso halla el vino peor.

11.

El proverbio habla

Picante y suave, grosero y delicado,
Familiar y raro, sucio y puro,
Cita de locos y de sabios:
Todo eso soy yo, todo eso quiero ser,
¡Paloma a la vez y serpiente y cerdo!

12.

A un amigo de la luz

¡Si no quieres fatigar ojo y sentido
persigue en la sombra al sol!

13.

Para bailarines

Hielo liso
Un paraíso
Para quien sabe bien bailar.

14.

El valiente

¡Mejor una enemistad de madera maciza
Que una amistad encolada!

15.

Herrumbre

¡También la herrumbre es necesaria: ser afilado no basta!
Si no se dirá siempre de ti: «¡es demasiado joven!»

16.

Hacia lo alto

«¿Cómo subiré mejor a la montaña?»
¡Sube simplemente y no pienses en ello!

17.

Máxima del hombre violento

¡No pidas nunca! ¡Deja ese gimoteo!
¡Toma, te ruego, toma siempre!

18.

Almas estrechas

Las almas estrechas me son odiosas;
No tienen nada bueno, y casi nada malo.

19.

El seductor involuntario

Para pasar el tiempo lanzó al aire
Una palabra vacía — y sin embargo cayó en ella un mujer.

20.

Para sopesar

Un dolor doble es más fácil de llevar
que un solo dolor: ¿te quieres arriesgar?

21.

Contra la vanagloria

No te hinches: si no, un pequeño pinchazo
Bastará ya para hacerte explotar.

22.

Hombre y mujer

«¡Rapta la mujer por la que tu corazón palpita!» —
Así piensa el hombre; la mujer no rapta, roba.

23.

Interpretación[73]

Si me explico, me implico:
Mi intérprete no puedo yo ser.
Pero quien por su propio camino sube
Lleva también mi imagen a una luz más clara.

[73] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [336].

24.

Medicamento para pesimistas[74]

¿Te quejas de que nada te da gusto?
¿Siempre, amigo, el viejo refunfuño?
Te oigo maldecir, alborotar, escupir —
Y se me rompe el corazón y la paciencia.
¡Hazme caso, amigo mío! ¡Decídete libremente
A tragar un gordo sapo,
rápido y sin mirar!
¡Tendrás una ayuda para tu dispepsia!

25.

Pedido

¡De muchos hombres conozco el espíritu
Y no sé quién soy yo mismo!
Mi ojo me está demasiado cerca —
No soy yo lo que veo y ví.
De más utilidad me sería
Si pudiera situarme más lejos.
¡No tan lejos como mi enemigo!
Demasiado lejos está ya el amigo —
¡Pero en el medio entre éste y yo!
¿Adivináis lo que pido?

26.

Mi dureza[75]

Tengo que pasar por cien escalones
Tengo que subir y os oigo gritar:
«Eres duro; ¿somos acaso de piedra?»
Tengo que pasar por cien escalones,
Y nadie quisiera ser escalón.

[74] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [210], 16 [20]. Nietzsche toma la idea de Chamfort, *Pensées — Maximes — Anecdotes — Dialogues*, París, M. Lévy, 1860, máxima 863. BN, 169.
[75] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [130], 16 [10].

27.

El caminante[76]

«¡Ya no hay ningún sendero! ¡Alrededor, abismo y silencio mortal!» —
¡Así lo has querido! ¡Del sendero se apartó tu voluntad!
¡Ahora ve, caminante! ¡Con la mirada fría y clara!
Perdido estás si crees — en el peligro.

28.

Consuelo para principiantes

¡Mirad al niño, rodeado de cerdos,
Desamparado, con los dedos contraídos!
Sólo sabe llorar, nada más que llorar —
¿Aprenderá alguna vez a levantarse y caminar?
¡No temáis! ¡Creo que pronto
Podréis ver al niño bailar!
Una vez que sobre los pies se sostenga
Se sostendrá también sobre la cabeza.

29.

Egoísmo de astro[77]

Si no girara yo, barril redondo,
Sin descanso alrededor mío,
¿Cómo soportaría sin arder
correr detrás del sol abrasador?

30.

El prójimo

No amo tener cerca al prójimo:
¡Que se vaya, a lo alto y a lo lejos!
¿Cómo si no podría volverse mi estrella? —

[76] Cfr. FP II, 2.ª, 15 [28], 16 [15].
[77] Cfr. FP II, 2.ª, 16 [12].

31.

El santo encapotado

Para que tu felicidad no nos oprima,
Te revistes de diabólica apariencia,
de diabólica argucia y vestimenta.
¡Pero es inútil! ¡De tu mirada
Asoma la santidad!

32.

Alguien no libre[78]

A. Se detiene y escucha: ¿qué puede extraviarlo?
¿Qué oye zumbar en sus oídos?
¿Qué ha sido lo que lo abatió?
B Como todo el que una vez llevó cadenas
Oye por doquier — cadenas que rechinan.

33.

El solitario

Odioso me es seguir y guiar.
¿Obedecer? ¡No! ¡Y tampoco — gobernar!
Quien no tiene terror *de sí*, a nadie aterroriza:
Y sólo aquel que aterroriza puede a otros guiar.
¡Odioso me es ya guiarme a mí mismo!
Como los animales del bosque y de la mar
Amo perderme largo rato,
En dulce extravío quedarme meditando,
Para por fin de lejos atraerme a volver,
seducirme — a mí hacia mí mismo.

34.

Seneca et hoc genus omne

Escribe y escribe su tralalá
Insoportablemente sabio,
Como si hubiera que *primum scribere,*
Deinde philosophari.

[78] Cfr. FP II, 2.ª, 16 [13].

35.

Hielo

¡Sí! De vez en cuando hago hielo:
¡El hielo es útil para digerir!
Si tuvierais mucho que digerir,
¡Oh, cómo amaríais mi hielo!

36.

Escritos juveniles[79]

De mi sabiduría el alfa y el omega
Me sonaba allí: ¡qué era lo que oía!
Ahora ya no me suena más así,
Sólo sigo oyendo de mi juventud
el eterno ¡Ah! y ¡Oh!

37.

Prudencia

Ahora no es bueno viajar a esa región;
¡Y si tienes espíritu, dobla tu cuidado!
Te atraen y te aman, hasta que te despedazan:
Son espíritus exaltados —: ¡allí el espíritu siempre falta!

38.

Habla el hombre pío

¡Dios nos ama *porque* nos ha creado! —
«¡El hombre creó a Dios!» — replicáis los sutiles.
¿Y no deberá amar lo que él creó?
¿*Porque* lo creó deberá negarlo?
Esto cojea, lleva la herradura del diablo.

[79] Cfr. la carta a Rée de septiembre de 1879, CO III, p. 377.

39.

En verano

¿Con el sudor de nuestra frente
Debemos comer nuestro pan?
Con sudor mejor no comer nada,
Según el juicio de sabios doctores.
La Canícula hace signos: ¿qué le falta?
¿Qué quiere su signo de fuego?
¡Con el sudor de nuestra frente
Debemos beber nuestro vino!

40.

Sin envidia

Sí, mira sin envidia: ¿y por eso lo honráis?
Su mirada no busca vuestros honores;
Tiene ojos de águila para la lejanía,
¡No os ve a vosotros! — sólo ve estrellas, estrellas.

41.

Heraclitismo[80]

¡Toda felicidad sobre la tierra,
Amigos, la da la lucha!
¡Sí, para volverse amigos
Hace falta el humo de la pólvora!
En tres cosas los amigos son uno:
¡Hermanos ante la penuria,
Iguales ante el enemigo,
Libres — ante la muerte!

42.

Principio de los demasiado finos

¡Mejor en puntas de pie
Que a cuatro patas!
¡Mejor por el ojo de la cerradura
Que a puertas abiertas!

[80] Cfr. FP II, 2.ª, 16 [3].

43.

Consejo[81]

¿Te has propuesto la gloria?
Escucha entonces esta enseñanza:
¡Renuncia a tiempo, libremente,
Al honor!

44.

El profundo[82]

¿Un investigador yo? ¡Oh, guarda esa palabra! —
¡Soy sólo *pesado* — unas cuantas libras!
¡Caigo, caigo continuamente
y por fin, al fondo!

45.

Para siempre[83]

«Llego hoy porque hoy me viene bien» —
Piensa todo el que llega para siempre.
Qué le importa la murmuración del mundo:
«¡Llegas demasiado temprano! ¡Llegas demasiado tarde!»

46.

Juicios de los cansados

Al sol lo maldicen todos los agotados;
El valor de los árboles es para ellos — sombra!

47.

Declinación

«Ahora baja, ahora cae» — os burláis de él una y otra vez;
¡La verdad es que desciende hacia vosotros!
Su exceso de felicidad se le tornó infortunio,
Su exceso de luz va detrás de vuestra oscuridad.

[81] Cfr. FP II, 2.ª, 16 [14].
[82] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [178], 16 [5].
[83] Cfr. FP II, 2.ª, 15 [52].

48.

Contra las leyes

A partir de hoy con una cuerda
Cuelga de mi cuello el reloj:
A partir de hoy acaba el curso de las estrellas,
El sol, el canto del gallo y las sombras,
Y todo lo que siempre me anunció el tiempo
Está ahora mudo, sordo y ciego: —
Calla para mí toda naturaleza
Con el tictac de la ley y del reloj.

49.

Habla el sabio

Extraño al pueblo y útil sin embargo al pueblo,
Sigo mi camino, a veces sol, a veces nube —
¡Y siempre encima de este pueblo!

50.

La cabeza perdida

Ella tiene ahora espíritu — ¿cómo fue que lo encontró?
Un hombre perdió por ella hace poco el entendimiento,
su cabeza era rica de ese pasatiempo:
Al diablo se fue su cabeza — ¡no! ¡no! ¡a la mujer!

51.

Deseos piadosos

«¡Que todas las llaves
Se pierdan de inmediato
Y en cada cerradura
Gire la ganzúa!»
Así piensa todo el rato
Todo aquel que — es una ganzúa.

52.

Escribir con el pie

No solamente con la mano escribo:
El pie también quiere siempre escribir.
Firme, libre y valiente corre
ora por el campo, ora por el papel.

53.

«Humano demasiado humano»
Un libro[84]

Melancólico y receloso en cuanto miras hacia atrás,
Confiado en el futuro cuando confías en ti mismo:
Oh, pájaro, ¿te cuento entre las águilas?
¿Eres el búho amado de Minerva?

54.

A mi lector

Una buena dentadura y un buen estómago —
¡Eso te deseo!
Y si has tolerado mi libro
Te avendrás con seguridad conmigo.

55.

El pintor realista

«¡La naturaleza fiel y entera!» — ¿Cómo lo hará:
Cuándo se habrá *agotado* jamás la naturaleza en la imagen?
¡Infinito es el trozo más pequeño del mundo!
De ello pinta, a fin de cuenta, lo que le *gusta*.
¿Y qué le gusta? Lo que *sabe* pintar.

[84] Cfr. la carta a Rée de septiembre de 1879, CO III, p. 377.

56.

Vanidad de poeta

¡Dadme sólo la cola: pues para encolar
Ya encuentro yo mismo la madera!
¡Poner un sentido en cuatro rimas
Insensatas — es no pequeño orgullo!

57.

Gusto exigente

Si me dejaran elegir con libertad,
Me elegiría un pequeño lugar
Justo en medio del paraíso:
¡O mejor aún — delante de su puerta!

58.

La nariz torcida

La nariz mira al mundo ceñuda,
Las narinas se inflan —
¡Por eso caes, rinoceronte sin cuerno,
mi orgulloso hombrecito, siempre hacia adelante!
Y siempre juntos se encuentran:
Orgullo recto y nariz torcida.

59.

La pluma raspea

La pluma raspea: ¡qué infierno!
¿Estoy condenado a tener que raspear? —
Osado echo mano entonces del tintero
Y escribo con gruesos ríos de tinta.
¡Cómo corre, tan lleno, tan amplio!
¡Qué bien sale todo lo que hago!
A la escritura le falta claridad —
¿Qué importa? ¿Quién lee lo que escribo?

60.

Hombres superiores

Éste se eleva — ¡hay que alabarlo!
¡Pero aquel viene siempre de arriba!
Vive hasta de la alabanza sustraído,
¡*Es* de arriba!

61.

Habla el escéptico

¡La mitad de tu vida ha pasado,
El reloj avanza, el alma te tiembla!
Hace tiempo que yerra y busca
y nada ha encontrado — ¿y vacila aquí?
¡La mitad de tu vida ha pasado:
Dolor ha sido y error, hora tras hora!
¿Qué buscas aún? ¿*Por qué*? — —
¡Eso precisamente busco — razón tras razón para ello!

62.

Ecce homo

¡Sí! ¡Yo sé de donde provengo!
Insaciable como la llama
Ardo y me consumo.
Luz se vuelve todo lo que toco,
Carbón todo lo que dejo:
Llama soy con certeza.

63.

Moral de estrellas

Predeterminada a la órbita estelar,
¿Qué te importa, estrella, lo oscuro?
¡Gira dichosa a través de este tiempo!
¡Que su miseria te sea extraña y distante!
Tu brillo pertenece al mundo más lejano:
¡La compasión debe ser para ti un pecado!
Sólo un mandamiento tienes: ¡sé pura!

Libro primero

1.

Los maestros de la finalidad de la existencia. — Independientemente de que observe a los hombres con una mirada bondadosa o maligna, siempre los encuentro, a todos y a cada uno en particular, ocupados en una única tarea: hacer lo que es provechoso para la conservación de la especie humana. Y en verdad, no por un sentimiento de amor hacia esta especie, sino simplemente porque nada es en ellos más antiguo, más fuerte, más implacable, más insuperable que ese instinto, — porque este instinto es precisamente *la esencia* de nuestra especie y nuestro rebaño. Aunque con demasiada rapidez y la usual miopía, manteniéndose a cinco pasos de distancia, se suele hacer una limpia separación de los prójimos entre hombres útiles y dañinos, entre buenos y malos, un balance general y una reflexión más prolongada sobre el conjunto hacen que uno desconfíe de esa limpieza y esa separación, y que finalmente la abandone. Hasta el hombre más perjudicial puede ser, a pesar de ello, el más útil de todos para la conservación de la especie; porque conserva en sí mismo o, por su acción en otros, impulsos sin los cuales la humanidad hace ya tiempo que se hubiera debilitado y descompuesto. El odio, la alegría por el mal ajeno, el ansia de rapiña y de dominio, y todo lo demás que se llama malo: todo eso pertenece a la sorprendente economía de la conservación de la especie, aunque ciertamente a una economía costosa, derrochadora y, en su conjunto, sumamente insensata: — pero que *demostradamente* ha conservado hasta ahora nuestra estirpe. Ya no sé, mi querido prójimo y congénere, si siquiera *puedes* vivir en detrimento de la especie, es decir, de modo «irracional» y «malo»; lo que hubiera podido perjudicar a la especie quizás se haya extinguido ya hace muchos milenios y forme parte ahora de las cosas que incluso para Dios no son ya posibles. Entrégate a tus mejores o a tus peores apetitos, y sobre todo: ¡ve hasta el fondo! — en ambos casos probablemente seguirás siendo de algún modo el promotor y benefactor de la humanidad, tendrás derecho por lo tanto a tus panegiristas — ¡y también a quienes se burlen de ti! Pero no encontrarás nunca a quien sepa burlarse totalmente de ti, como individuo, incluso respecto de lo mejor que tienes, que pueda hacerte sentir tu ilimitada pobreza de mosca y de rana como correspondería a la verdad. ¡Para reírse de sí mismo como se debería de modo que la risa saliera de la entera verdad, para ello hasta ahora los mejores no han tenido suficiente sentido de verdad y los más capaces han tenido demasiado poco genio! ¡Quizás también para la risa hay aún un futuro! Cuando la frase «la especie lo es todo, uno no es nunca nadie» — se haya incorporado a la humanidad y esté abierto a cualquiera y en cualquier momento el acceso a esa última liberación e irresponsabilidad. Qui-

zás se habrá aliado entonces la risa con la sabiduría, quizás entonces sólo haya «gaya ciencia». Entretanto es aún totalmente diferente, entretanto la comedia de la existencia aún no se ha «vuelto consciente» de sí misma, entretanto sigue siendo el tiempo de la tragedia, el tiempo de las morales y las religiones. ¿Qué significa la aparición siempre renovada de esos fundadores de morales y religiones, de esos instigadores de la lucha por las valoraciones éticas, de esos maestros de los remordimientos de conciencia y de las guerras de religión? ¿Qué significan estos héroes en esta escena? Pues han sido hasta ahora los héroes de la misma, y todo lo demás, por momentos lo único visible y demasiado cercano, sólo ha servido como preparación de estos héroes, ya sea como tramoyas y bastidores o en el papel de confidentes y ayudas de cámara. (Los poetas, por ejemplo, han sido siempre los ayudas de cámara de alguna moral.) — Es evidente que también estos trágicos trabajan en interés de la *especie*, por más que crean que lo hacen en interés de Dios o como sus enviados. También ellos favorecen la vida del género, *en la medida en que favorecen la creencia en la vida*. «¡Vale la pena vivir —exclama cualquiera de ellos— esta vida tiene importancia, tiene algo detrás de sí, debajo de sí, ya lo veréis!» Ese impulso que impera por igual en los hombres más elevados y más vulgares, el impulso de conservación de la especie, estalla de vez en cuando como razón y pasión del espíritu; tiene entonces a su alrededor un brillante séquito de razones y quiere hacer olvidar a la fuerza que en el fondo es impulso, instinto, insensatez y falta de razón. ¡La vida *debe* ser amada, *porque*! ¡El hombre *debe* favorecerse a sí mismo y favorecer a su prójimo, *porque*! ¡Sean los que sean estos debes y estos porqués, y sean los que sean también en el futuro! Para que aquello que sucede siempre y de modo necesario, por sí solo y sin ningún fin, aparezca desde ahora como si fuera hecho persiguiendo un fin y le parezca evidente al hombre como razón y mandamiento último, — para eso surge el maestro ético como maestro de la finalidad de la vida; para eso inventa una segunda existencia diferente y con su nueva mecánica saca a la vieja y vulgar existencia de su viejo y vulgar quicio. ¡Sí! no quiere de ninguna manera que nos *riamos* de la existencia, ni de nosotros mismos, — ni de él; para él Uno es siempre Uno, algo primero, último y prodigioso, para él no hay ninguna especie, ninguna suma, ningún cero. Por muy insensatas y extravagantes que sean sus inventos y sus valoraciones, por mucho que ignore la marcha de la naturaleza y sus condiciones: —y todas las éticas han sido hasta ahora hasta tal punto insensatas y antinaturales que la humanidad habría sucumbido si una cualquiera se hubiera apoderado de ella— ¡así y todo!, cada vez que «el héroe» aparecía en escena se alcanzaba algo nuevo, la atroz contrapartida de la risa, esa profunda conmoción de tantos individuos ante el pensamiento: «¡sí, vale la pena vivir! ¡sí, vale la pena que yo viva!» — la vida y yo y tú y todos, unos para otros, se volvía por un tiempo *interesante*. — No se puede negar que, *a la larga*, la risa, la razón y la naturaleza han dominado hasta ahora a cada uno de estos grandes maestros de los fines: la corta tragedia terminaba siempre por volver a la eterna comedia de la existencia, y las «olas de innumerables carcajadas» —para hablar con Esquilo[85]— tienen que alejar incluso a los mayores de estos trágicos. Pero aun con toda la corrección de esta risa, la continua aparición de esos maestros del fin de la existencia ha hecho que la naturaleza humana se transforme, — ahora tiene una necesidad más, la de la continua aparición de estos maestros y estas doctrinas del «fin». El hombre se ha convertido poco a poco

[85] Nietzsche cita de memoria, aunque de forma imprecisa, un pasaje del *Prometeo encadenado* de Esquilo, vv. 89-90.

en un animal fantástico que tiene que cumplir una condición de existencia más que cualquier otro animal: ¡de tiempo en tiempo el hombre *tiene* que saber *por qué* existe, su especie no puede florecer sin una confianza periódica en la vida! ¡Sin creer en la *razón en la vida*! Y de tiempo en tiempo la estirpe humana volverá a decretar: «¡hay algo sobre lo que no se debe ya reír en absoluto!» Y el más precavido de los amigos del hombre añadirá: «¡no sólo la risa y la jovial sabiduría forman parte de los medios y las necesidades del mantenimiento de la especie, sino también lo trágico, con toda su sublime sinrazón!» — ¡Y por consiguiente! ¡Por consiguiente! ¡Por consiguiente! ¿Me comprendéis, hermanos míos? ¿Comprendéis esta nueva ley de bajamar y pleamar? ¡También nosotros tenemos nuestro tiempo!

2.

La conciencia intelectual[86]. — Siempre vuelvo a hacer la misma experiencia y siempre me vuelvo también a resistir a ella; no puedo creerlo, aunque lo toque con las manos: *a la gran mayoría le falta conciencia intelectual*; me parece incluso que con una exigencia de este tipo se está en las ciudades más pobladas tan solo como en el desierto. Todos te miran con ojos extraños y siguen manejando su balanza, llamando a esto bueno, a aquello malo; nadie se ruboriza cuando les señalas que esas pesas no tienen el peso requerido, — tampoco nadie se indigna contigo: quizá se ríen por tu duda. Quiero decir: *la gran mayoría* no encuentra despreciable creer tal o cual cosa y vivir de acuerdo a ello *sin* antes haber tomado consciencia de las razones últimas y más seguras a favor y en contra, y sin tampoco preocuparse posteriormente por tales razones, — incluso los hombres más dotados y las mujeres más nobles pertenecen a esa «gran mayoría». Pero de qué me sirven el buen corazón, la fineza y el genio si el hombre que tiene esas virtudes tolera en sí mismo sentimientos débiles al creer y juzgar, si *la exigencia de certeza* no es para él el deseo más íntimo y la necesidad más profunda, — ¡pues esto es lo que separa al hombre superior del inferior! He encontrado en ciertos hombre piadosos odio a la razón, y les he estado agradecido por ello: ¡así por lo menos delataban la mala conciencia intelectual! Pero estar en medio de este *rerum concordia discors*[87] y de toda la maravillosa incertidumbre y ambigüedad de la existencia, *y no preguntar*, no temblar de deseo y placer de preguntar, ni siquiera odiar al que pregunta, quizás riéndose incluso de él — esto es lo que siento *despreciable* y ésta es la sensación que busco de inmediato en cualquiera: — alguna locura me vuelve siempre a convencer de que todo hombre, en cuanto hombre, tiene esa sensación. Es mi especie de injusticia.

3.

Noble y vulgar[88]. — A las naturalezas vulgares todos los sentimientos nobles, generosos, les parecen inadecuados y por eso ante todo no dignos de ser creídos: cuando oyen hablar de algo así pestañean y parecen querer decir «debe haber allí un provecho, tiene que haber algo oculto»: son recelosos frente al hombre noble, como si éste buscara el provecho con subterfugios. Si están convencidos con suficiente clari-

[86] *Das intellektuale Gewissen*.
[87] «La concordia discordante de las cosas», Horacio, *Epístolas*, I, XII, «A Iccio».
[88] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [175].

dad de la ausencia de ganancias y propósitos egoístas, entonces el noble se les presenta como una especie de loco: desprecian su alegría y se ríen del brillo de sus ojos. «¡Cómo es posible alegrarse de estar en desventaja, cómo se puede querer con los ojos abiertos quedar en desventaja! Al afecto noble debe estar unida una enfermedad de la razón» — así piensan, mirando con menosprecio: del mismo modo en que menosprecian la alegría que obtiene el demente de su idea fija. La naturaleza vulgar se caracteriza por mantener la mirada fija en su ventaja y por el hecho de que ese pensar en fines y ventajas es él mismo más fuerte que sus más fuertes impulsos: no dejarse desviar por esos impulsos a acciones que no respondan a un fin — esa es su sabiduría y su amor propio. En comparación con ella, la naturaleza superior es *más irracional*: — porque el noble, el generoso, el que se sacrifica sucumbe de hecho a sus impulsos, y en sus mejores momentos su razón *hace una pausa*. Un animal que protege a su cría con peligro de su vida o que en la época de celo sigue a la hembra incluso hasta la muerte no piensa en el peligro y en la muerte, su razón también hace una pausa, porque el placer que tiene en su cría o en la hembra y el temor de que se le arrebate ese placer lo dominan por entero; se vuelve más tonto de lo que corrientemente es, igual que el noble y generoso. Éste posee algunos sentimientos de placer y de displacer con una fuerza tal que el intelecto frente a ellos tiene que callar o entregarse a su servicio: el corazón penetra entonces en la cabeza y a partir de allí se habla de «pasión». (A veces sucede también lo contrario, algo así como la «inversión de la pasión», por ejemplo en Fontenelle, al que alguien en una ocasión le puso la mano en el corazón con las palabras: «Lo que usted tiene allí, mi querido, es también cerebro».) Lo que el vulgar desprecia en el noble es la irracionalidad o la racionalidad extravagante de la pasión, sobre todo desde el momento en que se dirige a objetos cuyo valor le parece ser totalmente fantástico y arbitrario. Se irrita con aquel que sucumbe a la pasión del vientre, pero comprende sin embargo el atractivo que hace aquí de tirano; pero no comprende en cambio, por ejemplo, cómo puede ponerse en juego la salud y el honor por una pasión del conocimiento. El gusto de las naturalezas superiores se dirige a excepciones, a cosas que por lo común dejan frío y no parecen tener ninguna dulzura; la naturaleza superior tiene una medida de valor singular. Además, en la mayoría de los casos cree *no* tener en la idiosincracia de su gusto un medida de valor singular, y pone por el contrario sus valores y no valores como si fueran los valores y no valores generalmente válidos, con lo que cae en lo incomprensible y lo no práctico. Es muy raro que una naturaleza superior conserve la razón suficiente como para comprender y tratar como tales a los hombre cotidianos: cree casi siempre que su pasión es la pasión que todos mantienen oculta, y precisamente esa creencia lo llena de ardor y elocuencia. Si estos hombres excepcionales no se sienten a sí mismos como excepciones, ¡cómo podrían jamás comprender a las naturalezas vulgares y evaluar la regla como corresponde! — y así hablan de la necedad, la impropiedad y los caprichos de la humanidad, llenos de asombro por lo loco que está el mundo y porque no quiere reconocer lo que «le es necesario». — Esta es la eterna injusticia de los nobles.

4.

Lo que conserva la especie. — Han sido los espíritus más fuertes y más malvados los que hasta ahora han llevado adelante en mayor medida a la humanidad: han vuelto siempre a encender las pasiones adormecidas —pues toda sociedad ordenada adormece las pasiones—, han vuelto siempre a despertar el sentido de la comparación, de

la contradicción, del placer por lo nuevo, osado, no probado, han obligado a los hombres a oponer opiniones contra opiniones, modelos contra modelos. Con las armas, derribando los mojones fronterizos, hiriendo la mayoría de las veces lo que se veneraba: ¡pero también con nuevas religiones y morales! ¡En todo maestro y predicador de lo *nuevo* se encuentra la misma «maldad» — esa maldad que desacredita a un conquistador, aunque aquí se expresa con más fineza, no pone en seguida en movimiento los músculos y precisamente por eso no genera tanto descrédito! Pero lo nuevo es en todas las circunstancias lo *malo*, en cuanto es lo que quiere conquistar, derribar los mojones fronterizos y las antiguas veneraciones; ¡y sólo lo viejo es lo bueno! Los hombres buenos de cualquier época son aquellos que entierran en la profundidad los viejos pensamientos y los hacen dar frutos, los agricultores del espíritu. Pero toda tierra finalmente se agota y siempre tiene que volver a pasar el arado del mal. — Hay ahora una doctrina profundamente errada de la moral que es muy festejada, especialmente en Inglaterra: según ella, los juicios «bueno» y «malo» recogen el conjunto de experiencias que «conducen a un fin» y que «no conducen a ningún fin»[89]; según ella, lo llamado bueno es lo que conserva la especie, lo llamado malo, en cambio, lo que es perjudicial para la especie. Pero en verdad los impulsos malos son tan conducentes a fines, conservadores de la especie e indispensables como los buenos: — sólo su función es diferente.

5.

Deberes incondicionados[90]. — Todos los hombres que sienten que *simplemente* para producir un efecto tienen necesidad de las palabras y los sonidos más fuertes, de los gestos y las actitudes más elocuentes, los políticos revolucionarios, los socialistas, los predicadores de penitencia, con o sin cristianismo, en todos los cuales no puede darse un éxito a medias: todos ellos hablan de «deberes», y siempre de deberes que tienen el carácter de incondicionados — sin ellos no tendrían derecho a su gran *pathos*: ¡lo saben muy bien! Así, echan mano de filosofías de la moral que prediquen algún imperativo categórico[91] o ingieren una buena porción de religión, como hizo Mazzini, por ejemplo. Puesto que quieren que se confíe en ellos incondicionadamente, tienen necesidad primero de confiar incondicionadamente en ellos mismos sobre la base de algún mandamiento último indiscutible y en sí sublime, del que quisieran sentirse y hacerse pasar como servidores e instrumentos. Tenemos aquí a los más naturales y generalmente muy influyentes opositores de la ilustración y el escepticismo moral: pero son raros. Hay, por el contrario, una clase muy extensa de estos opositores en todos los casos en los que el interés enseña la sumisión, mientras que la fama y el honor parecen prohibirla. Quien se siente deshonrado por la idea de ser el *instrumento* de un príncipe o de un partido y una secta o incluso de un poder financiero, por

---

[89] Nietzsche hace aquí alusión a la doctrina del pensador inglés Herbert Spencer (1820-1903) y a sus tesis contenidas en *The Data of Ethics* de 1879. El filosofo volverá a desarrollar la crítica de la teoría spenceriana en el primer tratado de la *La genealogía de la moral*.

[90] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [116].

[91] Nótese la particularización y pluralización estilísticas a las que se somete la reapropiación de este concepto kantiano. Para Kant el imperativo categórico que expresa la ley moral es, más allá de sus diferentes formulaciones, uno solo. Esta variación estilística permite a Nietzsche relativizar una instancia que Kant presenta como única y absoluta, anulando su pertinencia. Para una utilización similar del imperativo categórico, cfr. también el prefacio de *La genealogía de la moral*.

ser por ejemplo descendiente de una antigua y orgullosa familia, pero sin embargo quiere ser o tiene que ser ese instrumento, necesita ante sí y ante el público principios patéticos que se pueda llevar a la boca en todo momento: — principios de un incondicional deber ser a los que uno puede someterse y mostrarse sometido sin vergüenza. Todo fino servilismo se aferra con firmeza al imperativo categórico y es el enemigo mortal de aquellos que quieren quitarle al deber el carácter incondicionado: así lo exige el decoro, y no sólo el decoro.

6.

Pérdida de dignidad. — La meditación ha perdido toda la dignidad de su forma. Se ha puesto en ridículo el ceremonial y los gestos solemnes de la meditación y no se soportaría ya a un hombre sabio del viejo estilo. Pensamos demasiado de prisa y de camino, mientras andamos y en medio de ocupaciones de todo tipo, incluso cuando pensamos en las cosas más serias; necesitamos poca preparación, y hasta poco silencio: — es como si lleváramos en la cabeza una máquina que rueda sin pausa y que sigue trabajando incluso en las condiciones más desfavorables. En otro tiempo a cualquiera se le notaba si en un momento quería pensar —¡era por supuesto la excepción!—, si en ese instante quería volverse más sabio y se preparaba para un pensamiento: adoptaba un gesto como para una oración, y detenía el paso; cuando el pensamiento «llegaba», podía estar parado en silencio durante horas en la calle — en un pie, o en los dos. ¡Así era «digno de la cosa»!

7.

Algo para laboriosos. — Quien quiera hacer hoy de las cosas morales un objeto de estudio tiene ante sí un inmenso campo de trabajo. Todos los tipos de pasiones deben examinarse a fondo de modo individual, seguirse individualmente a través de los tiempos, de los pueblos, de grandes y pequeños individuos; ¡toda su razón y todas sus valoraciones y sus maneras de iluminar las cosas deben salir a la luz! Todo aquello que da color a la existencia no tiene hasta ahora historia; ¿o dónde hay acaso una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? Falta incluso por completo una historia comparada del derecho, o aunque sólo sea la de las penas. ¿Se han hecho ya objeto de investigación las diferentes divisiones del día, las consecuencias de una fijación regular del trabajo, la fiesta y el descanso? ¿Se conocen los efectos morales de los alimentos? ¿Hay una filosofía de la alimentación? (¡El ruido que siempre de nuevo vuelve a desatarse a favor y en contra del vegetarianismo demuestra ya que una filosofía tal no existe!) ¿Han sido ya recogidas las experiencias de la vida en común, por ejemplo las experiencias de los conventos? ¿Ha sido ya expuesta la dialéctica del matrimonio y la amistad? ¿Han encontrado ya su pensador las costumbres de los estudiosos, de los comerciantes, artistas, artesanos? ¡Hay tanto que pensar sobre esto! Todo lo que los hombres han considerado hasta ahora sus «condiciones de existencia», y toda la razón, la pasión, la superstición que hay en esa consideración, — ¿ha sido esto ya investigado hasta el fin? Ya sólo la observación del diferente crecimiento que han tenido y pueden aún tener los impulsos humanos según el diferente clima moral da demasiado trabajo para el más laborioso; se precisan generaciones enteras de estudiosos, y generaciones que trabajen en conjunto de manera planificada, para agotar aquí las perspectivas y el material.

Lo mismo vale respecto de la fundamentación de la variedad del clima moral («*¿por qué* brilla aquí el sol de este juicio moral básico y de este criterio de valor principal — y allí aquel otro?»). Y otro trabajo más es el que establezca el carácter erróneo de todos esos fundamentos y de la entera esencia del juicio moral reinante hasta ahora. Suponiendo que todos esos trabajos hayan sido hechos, pasaría al primer plano la cuestión más delicada, la de si la ciencia estaría en condiciones de *proporcionar* fines a la acción, después de haber demostrado que puede quitarlos y aniquilarlos — y entonces sería el momento de una experimentación que podría satisfacer a todo tipo de heroísmo, una experimentación de siglos que podría ensombrecer todos los grandes trabajos y sacrificios de la historia anterior. Hasta ahora la ciencia no ha construido aún sus edificaciones ciclópeas; también para ello llegará el tiempo.

8.

Virtudes inconscientes. — Todas las cualidades de un hombre de las que es consciente —y sobre todo cuando supone que también son visibles y evidentes para su entorno— están sometidas a leyes evolutivas totalmente diferentes que aquellas cualidades que le son desconocidas o mal conocidas y que por su fineza se ocultan también al ojo del observador más fino y saben esconderse como detrás de la nada. Así ocurre con las finas esculturas en las escamas de los reptiles: sería un error suponer en ellas un adorno o un arma — pues sólo se las ve con el microscopio, ¡es decir con un ojo artificialmente más agudo que no poseen aquellos animales similares para los que tendría que significar un adorno o un arma! Nuestras cualidades morales visibles, y especialmente aquellas que *creemos* visibles, siguen su curso, — y las invisibles que llevan exactamente el mismo nombre, aquellas que en relación con otros no nos son ni un adorno ni un arma, *siguen también su curso*: probablemente del todo diferente, con líneas, finezas y esculturas que podrían divertir quizás a un dios con un microscopio divino. Tenemos, por ejemplo, nuestra diligencia, nuestra ambición, nuestra sagacidad: todo el mundo lo sabe —, y por otra parte probablemente tengamos, además, *nuestra* diligencia, *nuestra* ambición, *nuestra* sagacidad; ¡pero para estas escamas de reptiles nuestras no se ha inventado aún el microscopio! — Y aquí, los amigos de la moralidad instintiva dirán: «¡Bravo! Por lo menos cree que las virtudes inconscientes son posibles, — ¡esto nos basta! — ¡Oh qué fáciles de contentar!

9.

Nuestras erupciones[92]. — Innumerables cosas que la humanidad se ha apropiado en estadios anteriores, pero de modo tan débil y embrionario que nadie sabía percibir que habían sido apropiadas, salen de pronto a la luz, mucho más tarde, quizá siglos después: en ese tiempo se han vuelto fuertes y maduras. A algunas épocas, lo mismo que a algunos hombres, parecen faltarle por completo tal o cual talento, tal o cual virtud: pero esperad hasta los nietos y los hijos de los nietos, si tenéis tiempo de esperar, — ellos sacarán a la luz del sol lo que en los abuelos era interno y de lo que ellos mismos aún no sabían nada. Con frecuencia es ya el hijo quien delata la naturaleza de su padre: éste se entiende mejor a sí mismo desde que tiene a su hijo. Todos tenemos en nosotros jardines y plantaciones ocultos; y, usando otro símil, todos somos volca-

[92] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [212].

nes en formación que tendrán su hora de erupción: — pero lo cercana o lejana que esté, eso no lo sabe nadie, ni siquiera el buen dios.

10.

Una especie de atavismo. — A los hombres raros de una época me gusta comprenderlos como vástagos de culturas pasadas y de su fuerza que han surgido repentinamente: algo así como el atavismo de un pueblo y sus costumbres: — ¡así hay realmente en ellos algo aún que *comprender*! Ahora parecen extraños, raros, extraordinarios: y quien siente en sí esa fuerza tiene que cuidarla, defenderla, honrarla, hacerla crecer frente a un mundo que se le opone: y así se tornará o bien un gran hombre o bien un loco y un extravagante, siempre que no sucumba prematuramente. En otro tiempo esas mismas cualidades eran comunes y eran tenidas en consecuencia por vulgares: no servían de distinción. Puede ser que fueran exigidas, supuestas; crecer con ellas era imposible, ya por el hecho de que faltaba el peligro de volverse loco y solitario en su compañía. — Es principalmente en las estirpes y castas *conservadoras* en las que tienen lugar estas secuelas de antiguos impulsos, mientras que son poco probables allí donde las razas, las costumbres, las valoraciones cambian rápidamente. Pues el *tempo* tiene para las fuerzas del desarrollo de los pueblos tanta importancia como en la música; en nuestro caso es absolutamente necesario un *andante* del desarrollo, en cuanto es el *tempo* de un espíritu apasionado y lento: — y de esta especie es el espíritu de las estirpes conservadoras.

11.

La conciencia[93]. — La conciencia es el desarrollo último y más tardío de lo orgánico, y en consecuencia también lo menos acabado y fuerte de él. De la conciencia provienen innumerables equivocaciones que hacen que un animal, el hombre, sucumba antes de lo que sería necesario, «más allá de su destino», como dice Homero[94]. Si el conservador lazo de los instintos no fuera tanto más poderoso, si no sirviera en el conjunto como regulador, la humanidad tendría que perecer por sus juicios erróneos y sus fantasías con ojos abiertos, por su falta de exactitud y su credulidad, resumiendo, precisamente por su conciencia; o más bien, ¡sin aquellos hace tiempo que la humanidad no existiría! Antes de completar su formación y estar madura, una función es un peligro para el organismo: bien, pues, si entretanto se la tiraniza convenientemente. Así entonces, la conciencia es tiranizada convenientemente — ¡y no en el menor grado por el orgullo que se tiene de ella! ¡Se piensa que allí está *el núcleo* del hombre; lo permanente, eterno, último, más originario de él! ¡Se considera a la conciencia una magnitud fija y dada! ¡Se niega su crecimiento, sus intermitencias! ¡Se la toma por la «unidad del organismo»! — Este desconocimiento y esta ridícula sobreestimación de la conciencia tienen como consecuencia de gran utilidad que con ellos se ha *impedido* una formación demasiado rápida de la misma. Puesto que los hombres creían que ya tenían la conciencia, se han tomado poco esfuerzo por adquirirla — ¡y tampoco ahora la situación es diferente! La *tarea de incorporarse el saber*

---

[93] *Bewußtsein*: se trata de la conciencia reflexiva y no de la conciencia moral (*Gewissen*) evocada en el § 2.

[94] Cfr. Homero, *Odisea*, I, 34; *Ilíada*, XX, 30.

y hacerlo instintivo sigue siendo totalmente nueva y no hace más que alborear al ojo humano, aún no reconocible con claridad, — una tarea que sólo es vista por aquellos que han comprendido que ¡hasta ahora sólo se habían incorporado nuestros *errores* y que toda nuestra conciencia se refiere a errores!

12.

Sobre la meta de la ciencia[95]. — ¿Cómo? ¿La meta última de la ciencia sería proporcionar al hombre el mayor placer posible y el menor displacer posible? ¿Y qué pasaría si el placer y el displacer estuvieran atados con una cuerda de manera tal que quien *quiere* tener lo más posible de uno *tiene* que tener lo más posible del otro, — que quien quiere aprender el «júbilo celeste»[96] tiene que estar preparado también para la «tristeza mortal»[97]? ¡Y quizá sea así! Los estoicos por lo menos creían que era así y eran consecuentes al aspirar al menor placer posible para recibir de la vida el menor displacer posible (cuando se repetía la sentencia «el virtuoso es el más feliz», se tenía con ella tanto una enseña de la escuela para la gran masa como una sutileza casuística para los sutiles). También hoy tenéis la elección: o bien el *menor displacer posible*, en resumen, falta de dolor —y en el fondo socialistas y políticos de todos los partidos honestamente no deberían prometer más a su gente— o bien el *mayor displacer posible* como precio por el crecimiento de una plétora de finos placeres y alegrías raramente probados hasta ahora. Si os decidís por lo primero, es decir si queréis bajar y disminuir la capacidad de dolor de los hombres, entonces tenéis que bajar y disminuir también su *capacidad de alegría*. ¡En realidad, con la *ciencia* se puede promover tanto un bien como el otro! Hoy quizás sea más conocida por la fuerza que tiene de privar al hombre de sus alegrías y hacerlo más frío, más parecido a una estatua, más estoico. ¡Pero también se la podría descubrir como la *gran aportadora de dolor*! — ¡Y entonces quizá se descubriría al mismo tiempo su fuerza opuesta, su enorme capacidad de hacer brillar nuevas galaxias de alegría!

13.

Para la doctrina del sentimiento de poder. — Al hacer bien y al hacer daño se ejerce el propio poder sobre los otros — ¡y no se quiere más que eso! Al *hacer daño*, a aquellos a los que aún tenemos que hacer sentir nuestro poder; pues el dolor es para ello un medio mucho más sensible que el placer: el dolor pregunta siempre por la causa, mientras que el placer tiende a quedarse consigo mismo y no mirar hacia atrás. Al *hacer bien*, a aquellos que de alguna manera ya dependen de nosotros (es decir, están habituados a pensar en nosotros como su causa), queremos aumentar su poder porque así aumentamos el nuestro, o queremos mostrarles la ventaja que tiene estar en nuestro poder, — se tornarán así más satisfechos con su situación y más hostiles y dispuestos a luchar con los enemigos de *nuestro* poder. Que al hacer bien o hacer daño

---

[95] Cfr. FP II, 2.ª, 13 [4].

[96] Cfr. Goethe, *Egmont*, III, 2, «Canción de Klärchen».

[97] Nietzsche alude aquí a la oración de Cristo en Getsemaní, tal y como queda recogida en Mateo, 26, 38: «Mi alma está muy triste hasta la muerte; quedaos aquí, y velad conmigo» (cfr. también Marcos, 14, 34, mientras que ni en Lucas ni en Juan se recoge esta oración). La fórmula que utiliza Nietzsche, *das Zum-Tode-betrübt*, es muy cercana a la traducción bíblica de Lutero: *Meine Seele ist betrübt bis an den Tod*.

hagamos sacrificios no altera el valor último de nuestras acciones; incluso si exponemos en ello nuestra vida, como hacen los mártires a favor de su iglesia, se trata de un sacrificio hecho a *nuestra* aspiración de poder[98], o con la finalidad de conservar nuestro sentimiento de poder. Quien siente «estoy en posesión de la verdad», ¡cuántas posesiones no estará dispuesto a abandonar con tal de salvar ese sentimiento! ¡Qué no tiraría por la borda con tal de mantenerse «arriba», — es decir *por encima* de los otros, que carecen de la «verdad»! Evidentemente, el estado en el que hacemos daño rara vez es tan agradable, tan agradable sin mezcla, como aquel en el que hacemos bien, — es un signo de que aún nos falta poder, o delata el disgusto por esa pobreza, lleva consigo nuevos peligros e inseguridades para lo que ya poseemos de poder y nubla nuestro horizonte con la perspectiva de venganza, burla, castigo, fracaso. Sólo a los hombres más excitables y más ávidos de sentimiento de poder puede serles más placentero imprimir a quienes se resisten el sello del poder; sólo a aquellos a los que la visión del ya sometido (como lo es el objeto del hacer bien) les resulta pesada y aburrida. Todo depende de cómo esté uno habituado a *condimentar* su vida; es una cuestión de gusto si se prefiere el crecimiento de poder lento o súbito, seguro o peligroso y osado, — siempre se elige este o aquel condimento según el propio temperamento. Una presa fácil es algo despreciable para las naturalezas orgullosas, éstas sólo se sienten bien ante la visión de hombres inquebrantables que podrían convertirse en sus enemigos, así como ante la visión de todas las posesiones difícilmente accesibles; frente al sufriente suelen ser duros, pues no es digno de su esfuerzo y de su orgullo, — pero en cambio se muestran tanto más corteses frente a los *iguales*, con los cuales el combate y la lucha serían en todo caso honrosos *si* alguna vez hubiera de presentarse la ocasión. Con el sentimiento de bienestar que proporciona *esta* perspectiva los hombres de la clase caballeresca se habituaron a mantener entre ellos una refinada cortesía. — La compasión es el sentimiento más agradable entre aquellos que son poco orgullosos y no tienen posibilidad alguna de grandes conquistas: para ellos la presa fácil —y lo es todo sufriente— es algo encantador. Se celebra la compasión como la virtud de las mujeres de vida alegre.

14.

A todo lo que se llama amor[99]. — Codicia y amor: ¡qué sentimientos tan diversos despiertan en nosotros cada una de estas palabras! — y sin embargo, podría tratarse del mismo impulso al que se le han puesto dos nombres diferentes, en un caso denostado desde el punto de vista de quienes ya poseen, en los cuales el impulso se ha apaciguado algo y temen ahora por su «posesión»; en otro desde el punto de vista de los insatisfechos, de los sedientos, y por ello ensalzado como «bueno». Nuestro amor al prójimo — ¿no es el anhelo de una nueva *propiedad*? ¿Así como nuestro amor al saber, a la verdad y, en general, todo el anhelo de cosas nuevas? Poco a poco nos vamos hartando de lo viejo, de lo poseído con seguridad, y volvemos a estirar las manos; hasta el más bello paisaje en el que vivamos tres meses no estará ya seguro de nuestro amor, y alguna costa lejana excitará nuestra codicia: al poseer, la posesión casi siempre se reduce. El placer que sentimos con nosotros mismos quiere mantenerse trans-

[98] *Verlangen nach Macht*: nueva fórmula que anuncia la siguiente expresión de «voluntad de poder».

[99] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [72], 6 [54, 164, 454], 10 [A3], 12 [20, 174], 14 [24].

formando continuamente algo nuevo *en nosotros mismos*, — eso quiere decir precisamente poseer. Hartarse de algo que se posee es hartarse de sí mismo. (Se puede sufrir también por el exceso, — el deseo de desechar, de prodigar también puede adjudicarse el nombre honorífico de «amor».) Cuando vemos a alguien sufrir, aprovechamos con gusto la posibilidad que se nos ofrece de apropiarnos de él; esto hace, por ejemplo, el caritativo y compasivo, también él llama «amor» al deseo de una nueva posesión que se ha despertado en su interior, y experimenta placer como ante el llamado de una nueva conquista. Pero es en el amor de los sexos donde se revela de la manera más clara el anhelo de propiedad: el amante quiere la posesión exclusiva e incondicionada de la persona deseada, quiere un poder igualmente incondicionado sobre su alma y sobre su cuerpo, quiere ser el único amado y habitar y dominar en el otra alma como lo más alto y digno de deseo. Si se tiene en cuenta que esto no quiere decir otra cosa que *excluir* a todo el mundo de un bien, una felicidad y un goce preciosos; si se tiene en cuenta que el amante persigue el empobrecimiento y la privación de todos los otros concurrentes y quisiera convertirse en el dragón de su propio tesoro como el más despiadado y egoísta de todos los «conquistadores» y explotadores: si se tiene en cuenta, por último, que al amante mismo todo el mundo restante le parece indiferente, descolorido, sin valor, y que está dispuesto a hacer cualquier sacrificio, a trastornar todo orden, a postergar todo interés: se maravillará uno realmente de que esta salvaje avidez e injusticia del amor sexual haya sido tan glorificada y endiosada como ha sucedido en todas las épocas, de que de ese amor se haya extraído el concepto de amor como antítesis del egoísmo, mientras que quizás sea precisamente la expresión más desinhibida del mismo. Evidentemente, los que han conformado este uso lingüístico han sido aquí los que no poseen y los que desean, — y de ellos hay siempre demasiados. Aquellos a los que les ha sido concedido en este ámbito mucha posesión y satisfacción, han dejado caer de vez en cuando algo sobre el «furioso demonio», como lo hizo el más digno de ser amado y el más amado de todos los atenienses, Sófocles[100]: pero Eros se ha reído siempre de estos blasfemos, — han sido siempre precisamente sus mayores favoritos. — Aunque de vez en cuando hay sobre la tierra una especie de continuación del amor en la que ese ávido anhelo mutuo de dos personas deja lugar a un deseo y una codicia nuevos, a una sed superior y *común* de un ideal que está por encima de ellos: ¿pero quién conoce este amor? ¿Quién lo ha vivido? Su verdadero nombre es *amistad*[101].

15.

De lejos. — Esta montaña hace que toda la comarca que domina se vuelva atractiva y cobre significado: después de que nos hayamos dicho esto por centésima vez, somos tan poco racionales y le estamos tan agradecidos que creemos que ella misma, que proporciona ese atractivo, tiene que ser a su vez lo más atractivo de la comarca — y así, la escalamos y nos sentimos decepcionados. De pronto, ella y todo el paisaje a nuestro alrededor, debajo nuestro, están como desencantados; habíamos olvidado que muchas grandezas, como muchas bondades, requieren ser vistas sólo a una cierta distancia, y sobre todo desde abajo, no desde arriba — sólo así *ejercen su efecto*. Qui-

[100] No es una cita textual. Cfr. Sófocles, *Antígona*, 790; *Traquinias*, 441-446; y Platón (sobre Sófocles), *República*, 329, b-d.

[101] Sobre la importancia de la amistad, cfr. también el § 61, *En honor de la amistad*.

zás conoces cerca de ti hombres que sólo pueden verse a sí mismos desde una cierta distancia para encontrarse soportables o atractivos y vigorizantes; en ellos, el autoconocimiento es desaconsejable.

16.

Cruzar la pasarela. — En el trato con personas que tienen pudor de sus sentimientos hay que poder disimular; experimentan un odio repentino a aquel que los sorprende con un sentimiento tierno o exaltado y elevado, como si le hubiera visto sus secretos. Si se les quiere hacer bien en esos instantes, mejor hacerlos reír o decirles alguna maldad fría y jocosa: su sentimiento se enfriará y volverán a dominarse a sí mismos. Pero estoy dando la moraleja antes de la historia. — En la vida hemos estado una vez tan cerca que nada parecía ya detener nuestra amistad y fraternidad, y entre nosotros sólo había una pequeña pasarela. Cuando te disponías a atravesarla, te pregunté: «¿quieres venir a mí cruzando la pasarela?» — Pero entonces ya no lo quisiste; y cuando te lo pedí nuevamente, callaste. Desde entonces se interpusieron entre nosotros montañas y ríos caudalosos, y todo lo que separa y vuelve extraño, ¡y aunque quisiéramos ir uno hacia el otro, ya no podríamos hacerlo! Pero cuando ahora recuerdas aquella pequeña pasarela, no tienes ya palabras, — sólo sollozos y estupefacción.

17.

Motivar su pobreza. — Con ningún artificio podemos hacer que una virtud pobre se vuelva una virtud rica, que fluya con riqueza, pero sí podemos reinterpretar su pobreza como una necesidad, de manera que su visión no nos haga ya daño y que no pongamos por su culpa caras de reproche al destino. Así lo hace el jardinero sabio que pone el pobre hilo de agua de su jardín en brazos de una ninfa de las fuentes, y de ese modo da un fundamento a la pobreza: — ¡y quién no tendría como él necesidad de ninfas!

18.

Orgullo antiguo. — Nos falta la coloración antigua de la distinción porque a nuestro sentimiento le falta el esclavo antiguo. Un griego de origen noble encontraba entre su altura y esa pequeñez última una cantidad tal de grados intermedios y una distancia tal que apenas si podía ver aún con claridad al esclavo: incluso Platón no lo veía ya por entero. A diferencia de nosotros, acostumbrados como estamos a la *doctrina* de la igualdad de los hombres, aunque no a la igualdad misma. Un ser que no puede disponer de sí mismo y al que le falta el ocio, aún no es a nuestros ojos de ninguna manera algo despreciable; hay quizás en cada uno de nosotros demasiada esclavitud de este tipo, de acuerdo con las condiciones de nuestra actividad y nuestro orden social, que son fundamentalmente diferentes de las de los antiguos. El filósofo griego iba por la vida con el secreto sentimiento de que hay muchos más esclavos de lo que se piensa — de que todo aquel que no es filósofo es esclavo, su orgullo se henchía cuando pensaba que incluso los más poderosos de la tierra estaban entre esos esclavos suyos. Este orgullo nos es también extraño e imposible; ni siquiera alegóricamente la palabra «esclavo» tiene para nosotros la plenitud de su fuerza.

19.

El mal. — Examinad la vida de los hombres y de los pueblos mejores y más fértiles, y preguntaos si un árbol que deba crecer orgulloso hacia lo alto podría prescindir del mal tiempo y las tormentas: si un exterior poco propicio y resistente, si algún tipo de odio, de celos, de obstinación, de dureza, de codicia y de violencia no forman parte de las circunstancias *propicias*, sin las cuales un gran crecimiento, también en la virtud, apenas sería posible. El veneno ante el que sucumbe la naturaleza más débil es para el fuerte un fortalecimiento — y tampoco lo llama veneno.

20.

Dignidad de la insensatez. — ¡Unos milenios más en el camino del último siglo! — y en todo lo que hace el hombre se manifestará la más alta inteligencia: pero precisamente por ello la inteligencia habrá perdido toda su dignidad. Será entonces necesario ser inteligente, pero también tan corriente y tan vulgar que un gusto más noble sentirá esa necesidad como una *vulgaridad*. Y así como una tiranía de la verdad y la ciencia estaría en condiciones de hacer subir el precio de la mentira, así también una tiranía de la inteligencia podría dar lugar a una nueva especie de nobleza. Ser noble — querría decir entonces quizás: tener insensateces en la cabeza.

21.

A los maestros del desinterés. — A las virtudes de un hombre se las llama *buenas* no en referencia a los efectos que tienen para él mismo, sino en referencia a los efectos que suponemos que tienen para nosotros y para la sociedad: — ¡se ha sido desde siempre muy poco «desinteresado», muy poco «no egoista» en la alabanza de las virtudes! De lo contrario, se hubiera tenido que ver que en la mayor parte de los casos las virtudes (tales como la diligencia, la obediencia, la castidad, la piedad, la justicia) son *nocivas* para sus propietarios, en cuanto son impulsos que imperan en ellos con demasiada vehemencia y codicia y no quieren de ninguna manera que la razón los mantenga en equilibrio con los otros impulsos. Si tienes una virtud, una virtud real, entera (¡y no sólo un pequeño impulso hacia una virtud!) — ¡entonces eres su *víctima*! ¡Pero precisamente por eso el vecino alaba tu virtud! Se alaba al diligente aunque con esa diligencia estropea la visión de sus ojos; se honra y compadece al joven que se «ha matado trabajando», porque se juzga: «¡Para el conjunto de la sociedad incluso la pérdida del mejor individuo no es más que un pequeño sacrificio! ¡Es una pena que sea necesario el sacrificio! ¡Pero mucho peor es que el individuo piense de otro modo y le dé más importancia a su conservación y su desarrollo que a su trabajo al servicio de la sociedad!». Y así se compadece a ese joven no por él mismo, sino porque con su muerte la sociedad ha perdido un *instrumento* entregado y sin consideración consigo mismo — lo que se llama una «buena persona». Quizá se sopese aún si en interés de la sociedad no hubiera sido más útil que hubiera trabajado con menos falta de consideración consigo mismo y se hubiera conservado así más tiempo, — se llega a admitir incluso que esto tiene una ventaja, pero se aprecia que hay otra ventaja mayor y más persistente, la de que se haya consumado un *sacrificio* y se haya vuelto a confirmar de modo *manifiesto* la men-

talidad de animal sacrificial. Así pues, cuando se alaban las virtudes lo que en realidad se alaba es, en primer lugar, el carácter instrumental que hay en ellas y, a continuación, el impulso ciego que impera en toda virtud y no se deja limitar por el interés global del individuo, o sea: la irracionalidad de la virtud por la cual el ser individual se deja transformar en una función del todo. La alabanza de las virtudes es la alabanza de algo privadamente nocivo, la alabanza de impulsos que le quitan al hombre su noble egoísmo y la fuerza de la mayor tutela de sí mismo. — Para la educación e incorporación de costumbres virtuosas se pone de relieve, sin embargo, una serie de efectos de la virtud que la hacen aparecer hermanada a la ventaja privada, ¡y efectivamente, esa hermandad existe! La laboriosidad ciega y desencadenada, por ejemplo, esa típica virtud de un instrumento, es presentada como el camino para la riqueza y el honor, como el más saludable antídoto contra el aburrimiento y las pasiones: pero se silencia su peligro, su altísima peligrosidad. La educación opera continuamente así: por medio de una serie de estímulos y ventajas trata de inclinar al individuo a un modo de pensar y de actuar que, cuando se ha convertido en costumbre, impulso y pasión, reina en él y sobre él *en contra de su interés último*, pero en favor del «bien general». Con qué frecuencia veo que la laboriosidad ciega y desencadenada crea riquezas y honores, pero al mismo tiempo le quita a los órganos la fineza gracias a la cual podría haber un goce de la riqueza y el honor, como también que ese medio privilegiado contra el aburrimiento y las pasiones hace al mismo tiempo que los sentidos se vuelvan romos y el espíritu recalcitrante ante nuevos estímulos. (La más laboriosa de todas las épocas —nuestra época— con su mucha laboriosidad y su mucho dinero no sabe hacer nada que no sea cada vez más dinero y cada vez más laboriosidad: ¡pues hace falta más genio para gastar que para adquirir! — ¡Ahora bien, tendremos nuestros «nietos»!). Si la educación tiene éxito, toda virtud del individuo será una utilidad pública y una desventaja privada, en el sentido del supremo fin privado, —probablemente alguna atrofia sensible— espiritual o incluso un hundimiento prematuro: considérese desde este punto de vista, una detrás de otra, la virtud de la obediencia, de la castidad, de la piedad, de la justicia. La alabanza del desinteresado, sacrificado, virtuoso — es decir de aquel que no emplea toda su fuerza y su razón para *su* conservación, desarrollo, elevación, promoción, ampliación de poder, sino que en relación consigo vive humildemente y sin pensar, quizás incluso indiferente e irónicamente, — ¡esa alabanza no ha surgido, sin embargo, del espíritu del desinterés! ¡El «prójimo» alaba el desinterés porque *por su intermedio tiene ventajas*! ¡Si el prójimo mismo pensara con «desinterés», rechazaría esa destrucción de fuerza, ese perjuicio operado en *su* favor, se opondría al surgimiento de esas inclinaciones y, sobre todo, proclamaría su desinterés no llámandolo *bueno*! — Con esto queda señalada la contradicción básica de esa moral que precisamente hoy tanto se honra: ¡los *motivos* de esta moral están en oposición con su *principio*! ¡Aquello con lo que esta moral quiere demostrarse lo refuta ella misma desde su criterio de lo moral! La proposición «debes renunciar a ti mismo y sacrificarte», para no ir en contra de su propia moral debería ser decretada sólo por un ser que de ese modo renunciara él mismo a su ventaja y que con el sacrificio del individuo que exige provocara quizá su propio hundimiento. Pero apenas el prójimo (o la sociedad) recomienda el altruismo *en razón de la utilidad*, se aplica la proposición precisamente opuesta, «debes buscar la ventaja incluso a costa de todos los otros», es decir, ¡se predica a la vez un «debes» y un «no debes»!

22.

L'ordre du jour pour le roi[102]. — El día empieza: comencemos a ordenar para este día las tareas y las fiestas de nuestro clementísimo señor, que aún tiene a bien reposar. Su majestad tiene hoy mal tiempo: nos cuidaremos de llamarlo malo; no se hablará del tiempo, pero hoy acogeremos las tareas de un modo algo más solemne y las fiestas de un modo algo más festivo de lo que corrientemente sería necesario. Puede ser que Su majestad incluso esté enferma: le ofreceremos para el desayuno la última buena novedad de la noche, la llegada del señor de Montaigne, que sabe bromear tan agradablemente sobre su enfermedad, — sufre de cálculos. Recibiremos algunas personas (¡Personas! ¡Qué diría ese viejo sapo hinchado que estará entre ellas si oyera esa palabra! «Yo no soy una persona, diría, sino siempre la cosa misma».) — y la recepción durará más de lo que es agradable a nadie: buena razón para contar de aquel poeta que escribió sobre su puerta: «quien entre aquí me hará un honor; quien no lo haga, un placer»[103]. Es en verdad lo que se llama decir una descortesía de un modo cortés. Y quizás ese poeta tiene por su parte totalmente razón en ser descortés: se dice que sus versos son mejores que el que los ha forjado. Pues bien, que siga haciendo muchos otros y que él mismo se retire en lo posible del mundo: ¡ese es el sentido de su amable falta de amabilidad! Por el contrario, un príncipe vale siempre más que su «verso», incluso sí... ¿pero qué estamos haciendo? Charlamos, y toda la corte piensa que ya estamos trabajando y rompiéndonos la cabeza: no se ve ninguna luz brillar más temprano que la de nuestra ventana. — ¡Escucha! ¿No eran las campanas? ¡Diablos! ¡Empieza el día y la danza, y no sabemos sus giros! Tendremos que improvisar, — todo el mundo improvisa su día. ¡Hagamos hoy como todo el mundo! — Y con eso desapareció mi extraño sueño matutino, probablemente ante los fuertes toques del reloj de la torre, que con toda la importancia que le es propia acababa de anunciar la hora quinta. Me parece que esta vez el dios de los sueños ha querido burlarse de mis costumbres, — mi costumbre es comenzar el día componiéndolo y haciéndolo soportable *para mí*, y puede ser que lo haya hecho a menudo de manera demasiado formal y principesca[104].

23.

Los indicios de corrupción. — En esos estados de la sociedad, necesarios de tiempo en tiempo, que se designan con la palabra «corrupción», préstese atención a los siguientes indicios. Apenas aparece en algún lado la corrupción, se incrementa una variopinta *superstición* y lo que había sido hasta entonces la fe general de un pueblo se vuelve descolorida e impotente frente a ella: pues la superstición es la libertad de espíritu de segundo orden, — quien se entrega a ella escoge ciertas formas y ciertas fórmulas que le satisfacen y se permite un derecho de elección. El supersticioso siempre es, en comparación con el religioso, mucho mas «persona» que éste, y una sociedad supersticiosa será una sociedad en la que hay ya muchos individuos y mucho placer por lo individual. Visto desde esta perspectiva, la superstición aparece siempre

[102] La versión previa se titula «*Travailler pour le roi Moi*».
[103] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [72].
[104] Acerca de la lógica del sueño que entra en escena en este aforismo véase, por ejemplo, M, § 119 («Vivir y fabular»), así como GD, § 4, «Los cuatro grandes errores».

como un *progreso* frente a la fe y como un signo de que el intelecto se vuelve más independiente y quiere tener su derecho. De la corrupción se quejan entonces los adoradores de la vieja religión y la vieja religiosidad, — ellos han determinado hasta entonces el uso del lenguaje[105] y difamado la superstición incluso entre los espíritus más libres. Aprendamos que es un síntoma de *ilustración*. — En segundo lugar, a una sociedad en la que se extiende la corrupción se la culpa de *relajamiento*; y es evidente que en ella la estimación y el placer de la guerra disminuyen, y las comodidades de la vida son perseguidas entonces con el mismo ardor con que se aspiraba antes a las honras guerreras y gimnásticas. Pero se suele pasar por alto que aquella vieja energía y pasión popular que adquiría una espléndida visibilidad en la guerra y en las luchas se ha trasladado ahora a innúmeras pasiones privadas y sólo se ha vuelto menos visible; sí, es probable que en los estados de «corrupción» el poder y la violencia de la energía que consume un pueblo sea mayor que nunca y que el individuo la gaste con un derroche que antes no le era posible, — ¡no era entonces suficientemente rico para ello! Y así, son precisamente los tiempos de «relajamiento» aquellos en los que la tragedia corre por las casas y las calles, en los que nacen el gran amor y el gran odio y la llama del conocimiento se eleva refulgente hacia el cielo. — En tercer lugar, se suele decir de estas épocas de corrupción, como una especie de desagravio ante el reproche de superstición y relajamiento, que son más indulgentes, y que ahora la crueldad, medida respecto de los viejos tiempos más creyentes y fuertes, retrocede considerablemente. Pero tampoco puedo adherir a la alabanza, como tampoco lo hacía con aquel reproche: sólo concedo que ahora la crueldad se refina y que sus viejas formas son en adelante contrarias al gusto; pero la herida y la tortura por medio de la palabra y la mirada alcanza en la época de la corrupción su supremo desarrollo, — sólo ahora se crea la *maldad* y el placer en la maldad. Los hombres de la corrupción son ingeniosos y calumniadores; saben que hay otros modos de asesinatos que los causados por la daga y la agresión, — también saben que se cree todo lo que está *bien dicho*. — En cuarto lugar: cuando «las costumbres se corrompen» aparecen en primer lugar esos seres a los que se denomina tiranos: son los precursores y, por así decirlo, las tempranas *primicias de los individuos*. Un corto tiempo más: y ese fruto de los frutos colgará maduro y amarillo del árbol de un pueblo, — ¡y sólo por esos frutos existía ese árbol! Si la decadencia ha llegado a su cima y también la lucha de todo tipo de tiranos, entonces aparece siempre el César, el tirano final, que pone término al fatigado combate por el dominio exclusivo haciendo trabajar a su favor la fatiga. En su época el individuo llega normalmente a su mayor madurez y por consiguiente la «cultura» a su mayor altura y fertilidad, pero no a causa de él ni por su intermedio: aunque los más elevados hombres de la cultura aman lisonjear a su César presentándose como *su* obra. Pero la verdad es que necesitan tranquilidad del exterior, porque tienen dentro de sí su intranquilidad y su trabajo. En esas épocas llegan a su mayor grado la venalidad y la traición: porque el amor por el ego que se acaba de descubrir es ahora mucho más potente que el amor por la vieja «patria», agotada y muerta a golpe de discursos; y la necesidad de asegurarse de algún modo frente a las temibles fluctuaciones de la suerte abre también manos más nobles apenas un rico y poderoso se muestra dispuesto a echar oro en ellas. Hay ahora tan poco futuro asegurado que se

[105] Nótese la importancia de la utilización del lenguaje como arma que permite imponer y fijar determinados valores. Esta preocupación nietzscheana ya aparecía en el § 14 y aparecerá con frecuencia a lo largo de la obra.

vive para hoy: un estado del alma que hace fácil el juego a todos los seductores, — ¡pues uno se deja seducir y sobornar sólo «hoy», y se reserva el futuro y la virtud! Como es sabido, los individuos, esos verdaderos en y por sí, se preocupan más por el instante que sus opuestos, los hombres-rebaño, porque se consideran ellos mismos tan impredecibles como el futuro; les gusta además vincularse con los hombres violentos, porque se sienten capaces de acciones y recursos que no pueden contar con la comprensión ni con el favor de la masa, — mientras el tirano o el César comprende el derecho del individuo incluso en su exceso y tiene interés en hablar en favor de una moral privada más atrevida y hasta de tenderle la mano. Porque piensa de sí mismo, y quiere que se piense de él, lo que Napoleón expresó una vez en su forma clásica: «tengo el derecho de responder a todas las quejas que se me formulan con un eterno "eso soy yo". Estoy apartado de todo el mundo, no acepto condiciones de nadie. Quiero que haya sometimiento incluso a mis fantasías y que se encuentre completamente natural que me entregue a estas o aquellas distracciones»[106]. Así le habló una vez Napoleón a su mujer cuando ésta tenía razones para poner en cuestión la fidelidad conyugal de su esposo. — Los tiempos de corrupción son aquellos en los que las manzanas caen de los árboles: me refiero a los individuos, los portadores del germen del futuro, los iniciadores de la colonización espiritual y la renovación de las organizaciones del estado y la sociedad. Corrupción es sólo una palabra injuriosa para la *época otoñal* de un pueblo.

24.

Diferente insatisfacción. — Los insatisfechos débiles y en cierto modo femeninos son inventivos para embellecer y profundizar la vida; los insatisfechos fuertes —los masculinos, para seguir con la imagen— lo son para mejorarla y asegurarla. Los primeros muestran su debilidad y su carácter femenino en que a veces se dejan engañar de buen grado y en que, si bien en algún momento se contentan con un poco de embriaguez y entusiasmo, en conjunto nunca se pueden satisfacer y padecen de la incurabilidad de su insatisfacción; además, son quienes promueven a todos aquellos que saben crear consuelos opiáceos y narcóticos, y tienen precisamente por eso la aversión de los que estiman más al médico que al sacerdote, — ¡con lo que contribuyen a la *continuación* de los estados de necesidad reales! Si en los tiempos de la Edad Media no hubiera habido en Europa un exceso de insatisfechos de este tipo quizá no habría surgido la famosa capacidad europea de *transformarse* continuamente: porque las pretensiones de los insatisfechos fuertes son demasiado bastas y, en el fondo, demasiado sin pretensiones como para que finalmente no sean calmadas. China es el ejemplo de un país en el que la insatisfacción de conjunto y la capacidad de transformación se han extinguido hace muchos siglos; y en Europa, los socialistas e idólatras del estado podrían fácilmente, con sus medidas para mejorar y asegurar la vida, llevar también aquí a situaciones chinas y a una «felicidad» china, en el supuesto de que pudieran extirpar antes ese romanticismo y esa insatisfacción más enfermiza, débil, femenina, que por ahora aún existe en gran abundancia. Europa es un enfermo que le debe el mayor agradecimiento a su incurabilidad y a la eterna transformación de su

[106] Tomado de Madame de Rémusat, una de las fuentes sobre Napoleón favoritas de Nietzsche: *Mémoires 1802-1808*, París, Calmann Lévy, 1880, 3 t., I, pp. 114 s.; BN, 494 s. Cfr. FP II, 2.ª, 8 [116].

sufrimiento; estas constantes situaciones nuevas, estos también constantes peligros, dolores y recursos nuevos han terminado por generar una excitabilidad intelectual que es casi tanto como el genio, y en todo caso la madre de todo genio.

25.

No predestinado al conocimiento. Hay una tonta humildad no poco frecuente que hace que quien la posee no sea apto, de una vez por todas, para ser un discípulo del conocimiento. Por ejemplo: en el instante en que un hombre de este tipo percibe algo sorprendente, se gira por así decirlo sobre sus talones y se dice: «¡Te has equivocado! ¡Dónde tienes la cabeza! ¡Esto no puede ser la verdad!» — y entonces, en lugar de mirar y escuchar otra vez con más agudeza, se escapa como intimidado de la cosa sorprendente y trata de sacársela de la cabeza lo más rápido posible. Su canon interior reza: «¡No quiero ver nada que contradiga la opinión corriente sobre las cosas! ¿Estoy acaso *yo* hecho para descubrir nuevas verdades? Ya hay demasiadas viejas».

26.

¿Qué quiere decir vivir?[107] — Vivir — quiere decir: apartar de sí continuamente algo que quiere morir; vivir — quiere decir: ser cruel e implacable con todo lo que se vuelve débil y viejo en nosotros, y no sólo en nosotros. Vivir — quiere decir entonces: ¿no tener piedad con los moribundos, los miserables y los ancianos? ¿ser continuamente asesinos? — Y sin embargo el viejo Moisés dijo: «No matarás».

27.

El que renuncia[108]. — ¿Qué hace el que renuncia? Aspira a un mundo superior, quiere volar más allá, más lejos, más alto que todos los hombres afirmativos, — *se desprende de muchas cosas* que dificultarían su vuelo, y algunas de ellas no le son de poco valor ni desagradables: las sacrifica a su deseo de altura[109]. Este sacrificio, este desprendimiento es precisamente lo único visible en él: por eso se le da el nombre del que renuncia, y como tal está ante nosotros, envuelto en su capucha y como el alma de un cilicio. Pero él está satisfecho con este efecto que nos hace: quiere mantener oculto ante nosotros su deseo, su orgullo, su propósito de volar *por encima* nuestro. — Sí, es más astuto de lo que pensábamos, y tan cortés con nosotros — ¡este afirmador! Porque lo es, igual que nosotros, incluso al renunciar.

28.

Dañar con lo mejor que se tiene. — Nuestras fuerzas nos llevan a veces tan lejos que no podemos ya soportar nuestras debilidades y perecemos por ellas: podemos llegar a predecir este desenlace y sin embargo no queremos que sea de otro modo. Nos volvemos así inflexibles con aquello que precisa ser cuidado, y nuestra grandeza

---

[107] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [154], 15 [44].
[108] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [85].
[109] *Begierde zur Höhe*: De nuevo una expresión construida a partir de la misma estructura que «voluntad de poder».

es también nuestra inclemencia. — Una experiencia tal, que finalmente tenemos que pagar con la vida, es una alegoría del efecto global que operan los grandes hombres sobre otros y sobre su tiempo: — precisamente con lo mejor que tienen, con eso de lo cual sólo ellos son capaces, destruyen a muchos débiles, inseguros, que aún están en crecimiento, que tienen su voluntad, y en ese sentido resultan nocivos. Hasta puede llegar el caso de que, considerado en conjunto, sólo dañen, porque lo mejor que tienen sólo puede ser recibido y, por así decirlo, bebido hasta el final por aquellos que de este modo, como con una bebida fuerte, pierden el entendimiento y el egoísmo: están tan embriagados que tienen que romperse las piernas por todos los caminos extraviados a los que los lleva la embriaguez.

29.

Los mentirosos por añadidura[110]. — Cuando en Francia se empezaron a combatir las unidades de Aristóteles, y por consiguiente también a defenderlas, pudo verse una vez más lo que con frecuencia se ve pero no gusta que se vea: — *se inventaron mendazmente razones* por las cuales debían existir esas leyes, simplemente para no confesarse de que se estaba *habituado* al imperio de esas leyes y ya no se las quería cambiar. Y así se hace dentro de toda moral y religión dominante y así se ha hecho desde siempre: las razones y los propósitos que sustentan el hábito son siempre mendazmente añadidos cuando algunos empiezan a discutir el hábito y a *preguntar* por razones y propósitos. Aquí radica la gran deshonestidad de los conservadores de todos los tiempos: son los mentirosos por añadidura.

30.

La comedia de los famosos[111]. — Los hombres famosos que *tienen necesidad* de su fama, como por ejemplo todos los políticos, ya no eligen jamás sus aliados y amigos sin segundas intenciones: de éste quieren un trozo del brillo y el reflejo de su virtud, de aquel el miedo que imponen ciertas cualidades dudosas que todo el mundo le conoce, a otro le roban la reputación de su ociosidad, su estar echado al sol, porque es provechoso para sus propios fines ser considerados en ocasiones como descuidados e indolentes: — encubre que están al acecho; necesitan en su proximidad y como si fueran su yo actual, tan pronto al soñador como al conocedor, tan pronto al pensativo como al pedante, ¡pero con igual prontitud ya no los necesitan más! Y así se van extinguiendo sus alrededores y sus partes exteriores, mientras que todo parece presionar para entrar en esos alrededores y quiere convertirse en su «carácter»: en eso se asemejan a las grandes ciudades. Su reputación varía continuamente, como su carácter, porque sus medios cambiantes requieren esa transformación y hacen resaltar e impulsan a *salir* a escena ora esta ora aquella propiedad, real o inventada: sus amigos y aliados forman parte, como se ha dicho, de esas propiedades escénicas. Aquello que quieren, por el contrario, tiene que permanecer tanto más firme, férreo y brillante a lo lejos, — y esto también tiene necesidad a veces de su comedia y de su juego escénico.

---

[110] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [230].
[111] Cfr. FP II, 2.ª, 14 [19].

31.

Comercio y nobleza[112]. — Ahora se considera que comprar y vender es algo vulgar, como el arte de leer y escribir; todo el mundo está ejercitado en ello, aunque no sea un comerciante, y se sigue ejercitando todos los días en esa técnica: exactamente igual como antaño, en los tiempos de la humanidad salvaje, todo el mundo era cazador y se ejercitaba día a día en la técnica de la caza. En ese entonces la caza era vulgar: pero así como ésta se volvió finalmente un privilegio de los poderosos y distinguidos y perdió con ello su carácter cotidiano y vulgar —al dejar de ser necesaria y convertirse en una cuestión de capricho y de lujo:— así podría suceder también alguna vez con la compra y la venta. Son pensables estados de la sociedad en los que no se comprara y vendiera y en los que poco a poco se perdiera totalmente la necesidad de esa técnica: puede ser que entonces individuos que estuvieran menos sometidos a la ley de la situación general se permitieran comprar y vender como un *lujo de la sensibilidad*. Sólo entonces el comercio se volvería distinguido, y quizás los nobles se entregarían a él de tan buen grado como lo hacen hasta ahora con la guerra y la política: mientras que, a la inversa, la estimación de la política podría haberse alterado por completo. Ya ahora deja de ser el oficio del hombre noble: y sería posible que un día se la encontrara tan vulgar como para colocarla, junto con toda la literatura partidista y cotidiana, bajo la rúbrica «prostitución del espíritu».

32.

Discípulos indeseados[113]. — ¡Qué puedo hacer con estos dos discípulos! exclamó con disgusto un filósofo que «corrompía» a la juventud como lo había hecho una vez Sócrates, — son alumnos importunos. Éste no puede decir no y aquel dice a todo: «mitad y mitad». Suponiendo que adoptaran mi doctrina, el primero *sufriría* demasiado, porque mi modo de pensar exige un alma guerrera, un querer hacer daño, un placer en decir no, una piel dura, — se consumiría por las heridas abiertas e internas. Y el otro, de cada cosa que defienda hará una medianía y de ese modo la convertirá en una mediocridad, — un discípulo así se lo deseo a mi enemigo.

33.

Fuera del aula. — «Para demostrarle que el hombre en el fondo forma parte de los animales de buen natural, le recordaría lo crédulo que ha sido durante tanto tiempo. Sólo ahora, muy tarde y después de una enorme autosuperación, se ha convertido en un animal *desconfiado*, — sí, el hombre es ahora mucho más malo que nunca.» — No lo entiendo: ¿por qué sería ahora el hombre más malo y desconfiado? — «¡Porque ahora tiene una ciencia, — tiene necesidad de una ciencia[114]!» —

34.

Historia abscondita[115]. — Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: por su causa, toda la historia es puesta de nuevo sobre la balanza, y mil secretos del pasado

---

[112] Cfr. FP II, 2.ª, 15 [65].
[113] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [131].
[114] Para el análisis nietzscheano de la ciencia y su trabajo específico, cfr. JGB, § 24.
[115] «La historia escondida». En esta expresión Nietzsche modifica la conocida fórmula pascaliana del *Deus absconditus* o «dios escondido».

se arrastran fuera de sus escondrijos — para exponerse a *su* sol. No se puede prever todo lo que algún día llegará a ser historia. ¡El pasado quizá siga aún esencialmente sin descubrir! ¡Hacen falta aún tantas fuerzas retroactivas!

35.

Herejía y brujería. — Pensar de un modo diferente del que dicta la costumbre — hace tiempo que esto no es tanto la obra de un mejor intelecto como la obra de inclinaciones fuertes y malignas, de inclinaciones disolventes, aislantes, obstinadas, que se alegran del mal ajeno, solapadas. La herejía es la compañera de la brujería y ciertamente no es, como tampoco esta última, algo inofensivo o menos aún algo en sí mismo admirable. Los herejes y las brujas son dos especies de seres malvados: tienen en común que también se sienten malvados, y que su placer irresistible consiste en desahogarse de modo dañino contra lo que domina (hombres u opiniones). La Reforma, una especie de reduplicación del espíritu medieval en una época en la que ya no tenía a su favor la buena conciencia, produjo ambas en gran abundancia.

36.

Últimas palabras. — Se recordará que el emperador Augusto, ese hombre terrible que sabía dominarse a sí mismo y podía callar tan bien como un sabio Sócrates cualquiera, con sus últimas palabras cometió una indiscreción consigo mismo: dejó caer por primera vez su máscara al dar a entender que había llevado una máscara y representado una comedia, — ¡había representado en el trono el padre de la patria y la sabiduría, y lo había hecho tan bien como para generar esa ilusión! *Plaudite amici, comoedia finita est*[116]. El pensamiento del Nerón moribundo: *qualis artifex pereo*[117] fue el mismo que el del moribundo Augusto: ¡vanidad de histriones! ¡Charlatanería de histriones! Y todo lo contrario que el Sócrates moribundo — En cambio Tiberio, el más torturado de los que se torturan a sí mismos, murió en silencio, ¡*él* era auténtico y no un actor! ¡Qué puede haberle pasado al final por la cabeza! Quizás esto: «La vida — es una larga muerte. ¡Qué loco he sido de habérsela acortado a tantos! ¿Estaba *yo* destinado a ser un benefactor? Debería haberles dado la vida eterna: así los habría podido *ver morir* eternamente. ¡*Para eso* tenía ojos tan buenos: *qualis spectator pereo*![118]». Cuando después de una larga agonía parecía que recuperaba sus fuerzas, se consideró aconsejable ahogarlo con las almohadas[119], — murió de una muerte doble.

37.

Desde tres errores. — En los últimos siglos se ha promovido la ciencia, en parte porque con ella y a través de ella se esperaba comprender mejor la bondad y sabiduría de Dios —el motivo principal en el alma de los grandes ingleses (como Newton)—,

---

[116] Frase usual al final de las comedias: «Aplaudid amigos, la comedia ha terminado». Cfr. Suetonio, *Vida de los doce Césares*, II, 99.

[117] «Que gran artista perece». Cfr. Suetonio, *Vida de los doce Césares*, VI, 49.

[118] Repetición irónica de la frase atribuida a Nerón: «qué gran espectador perece».

[119] Cfr. Tácito, *Annales*, VI, 50, y Suetonio, *Vida de los doce Césares*, III, 73.

en parte porque se creía en la utilidad absoluta del conocimiento, es decir en la unión íntima de moral, saber y felicidad —el motivo principal en el alma de los grandes franceses (como Voltaire)—, en parte porque se pensaba tener y amar en la ciencia algo desinteresado, inofensivo, autosuficiente, verdaderamente inocente, en lo que no participarían en absoluto los malos impulsos del ser humano —el motivo principal en el alma de Spinoza, que en cuanto cognoscente se sentía divino:— es decir, desde tres errores.

38.

Los explosivos. — Si se considera la necesidad de explotar que tiene la fuerza de los jóvenes, no asombrará verlos definirse por una u otra causa de manera tan poco sutil y tan poco escrupulosa: lo que les atrae es la visión del fervor que rodea una causa, por así decirlo, la visión de la mecha encendida, — no la causa misma. Por eso, los más sutiles seductores saben presentarles la perspectiva de la explosión y prescinden de la fundamentación de su causa: ¡con razones no se conquista a estos barriles de pólvora!

39.

Transformación del gusto. — La transformación del gusto general es más importante que la de las opiniones; las opiniones, con el conjunto de las demostraciones, refutaciones y toda la mascarada intelectual, son sólo síntomas de la transformación del gusto y con toda certeza precisamente *no* aquello por lo que se la considera aún con tanta frecuencia, su causa. ¿Cómo se transforma el gusto general? Por el hecho de que algunos individuos, poderosos, influyentes, expresan sin vergüenza e imponen tiránicamente *su hoc est ridiculum, hoc est absurdum*, es decir el juicio de su gusto y su aversión: — ejercen así sobre muchos una coacción que paulatinamente se convierte en un hábito de muchos más y finalmente en una *necesidad de todos*. Que esos individuos sientan y «gusten» de manera diferente tiene por lo común su razón en una singularidad de su modo de vida, su alimentación, su digestión, quizás en algo más o menos de sales inorgánicas en su sangre y su cerebro, en resumen, en la *physis*: pero ellos tienen el valor de asumir su *physis* y de prestar oído, hasta en sus tonos más sutiles, a sus requerimientos: sus juicios estéticos y morales son esos «tonos más sutiles» de la *physis*.

40.

De la falta de una forma distinguida. — Soldados y jefes siguen conservando entre sí un comportamiento mucho más elevado que trabajadores y empleadores. De momento, por lo menos, toda la cultura de base militar está aún muy por encima de toda la llamada cultura industrial: esta última, en su forma actual, es la forma de existencia más vulgar que ha habido hasta ahora. Allí actúa simplemente la ley de la necesidad: se quiere vivir y hay que venderse, pero se desprecia a aquel que aprovecha esta necesidad y se *compra* al trabajador. Es curioso que el sometimiento a personas poderosas, temibles, hasta terribles, a tiranos y jefes de ejércitos, no sea sentida, con diferencia, como algo tan penoso como ese sometimiento a personas desconocidas y poco interesantes como son todos los grandes de la industria: el trabajador sólo ve por

lo común en el empleador un perro humano astuto, explotador, que especula con cualquier necesidad y cuyo nombre, aspecto, costumbre y prestigio le son completamente indiferentes. A los fabricantes y grandes empresarios probablemente les han faltado hasta ahora todas esas formas y distintivos de la *raza superior*, que son los que hacen que las *personas se vuelvan interesantes*; si en la mirada y en el gesto tuvieran la distinción de la nobleza de nacimiento, no habría quizás un socialismo de masas. Porque éstas están en el fondo dispuestas a todo tipo de *esclavitud*, en el supuesto de que el superior que está por encima se legitime continuamente como superior, como *nacido* para mandar — ¡por medio de la forma distinguida! El hombre más vulgar siente que la distinción no se improvisa y que en ella tiene que honrar el fruto de largas épocas, — la ausencia de las formas superiores y la tristemente célebre vulgaridad de los fabricantes con sus manos rojas y gordas le hacen pensar, en cambio, que sólo el azar y la suerte ha elevado aquí a unos sobre los otros: pues bien, decide para sus adentros, ¡probemos también *nosotros* con el azar y la suerte! ¡Echemos los dados! — y comienza el socialismo.

41.

Contra el arrepentimiento. — En sus propias acciones el pensador ve intentos y preguntas para conseguir una aclaración sobre algo: el éxito y el fracaso son para él ante todo *respuestas*. Pero irritarse o llegar a sentir arrepentimiento porque algo sale mal — eso lo deja a los que actúan porque se les ordena y que tienen que esperar palos si el gracioso señor no está contento con el resultado.

42.

Trabajo y aburrimiento[120]. — Buscar trabajo para tener un salario — en esto ahora casi todos los hombres son iguales en los países civilizados; para todos ellos el trabajo es un medio, y no un fin en sí mismo; por lo que son poco sutiles en la elección del trabajo, siempre que produzca una rica ganancia. Ahora bien, hay hombres más raros que prefieren sucumbir antes que trabajar sin tener *placer* en el trabajo: esos descontentos, difíciles de satisfacer, para los que nada resuelve una rica ganancia si el trabajo mismo no es la ganancia de todas las ganancias. A este raro género de hombres pertenecen los artistas y contemplativos de todo tipo, pero también aquellos desocupados que pasan su vida cazando, viajando o en amoríos y aventuras. Todos ellos quieren trabajo y pena, y si es necesario, el trabajo más difícil y más duro, siempre que esté unido al placer. Por otra parte, son de una decidida pereza, incluso si lleva consigo empobrecimiento, deshonra, peligro para la salud y la vida. No le temen tanto al aburrimiento como al trabajo sin placer: hasta tienen necesidad de mucho aburrimiento para que *su* trabajo tenga éxito. Para el pensador y para todos los espíritus sensibles, el aburrimiento es esa desagradable «calma chicha» del alma que precede a la travesía dichosa y a los vientos placenteros; tiene que soportarlo, tiene que *esperar* a que haga su efecto en él: — ¡*esto* es precisamente lo que las naturalezas más pequeñas no pueden de ninguna manera conseguir de sí mismas! Espantar de cualquier manera el aburrimiento es algo vulgar: como es vulgar trabajar sin placer. Quizá distinga a los asiáticos de los europeos que son capaces de una calma más

[120] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [176].

prolongada, más profunda; incluso sus narcóticos tienen un efecto lento y requieren paciencia, al contrario de la repugnante brusquedad del veneno europeo, el alcohol.

43.

Lo que revelan las leyes. — Se comete un error cuando se estudian las leyes penales de un pueblo como si fueran la expresión de su carácter; las leyes no revelan lo que es un pueblo sino aquello que le parece extraño, raro, monstruoso, foráneo. Las leyes se refieren a las excepciones de la moralidad de las costumbres; y las penas más duras afectan a lo que es acorde con las costumbres del pueblo vecino. Así, entre los wahabitas hay sólo dos pecados mortales: tener otro dios que el dios de los wahabitas y — fumar (lo designan como «el modo ignominioso de beber»). «¿Y qué pasa con el asesinato y el adulterio?» — preguntó sorprendido el inglés que se enteró de tales cosas[121]. «Bien, Dios es clemente y misericordioso» —dijo el anciano jefe—. Así, entre los antiguos romanos existía la idea de que una mujer podía pecar mortalmente sólo de dos maneras: en primer lugar, cometiendo adulterio, y en segundo — bebiendo vino. El viejo Catón opinaba que se había convertido en costumbre besarse entre parientes sólo para mantener controladas a las mujeres en este aspecto: un beso significaba: ¿huele a vino?[122] Efectivamente, se castigó con la muerte a mujeres a las que se sorprendió bebiendo vino: y con certeza no sólo porque a veces las mujeres, bajo el efecto del vino, olvidan todo decir que no; los romanos temían sobre todo el carácter orgiástico y dionisíaco que se apoderaba entonces de vez en cuando de las mujeres del sur europeo, cuando el vino era aún nuevo en Europa, considerándolo un monstruoso extranjerismo que trastornaba la base del sentimiento romano; era para ellos como una traición a Roma, como la incorporación del extranjero.

44.

Los motivos creídos. — Por muy importante que pueda ser conocer los motivos por los cuales la humanidad ha actuado realmente hasta ahora, quizás la *creencia* en este o aquel motivo, o sea lo que la humanidad ha imaginado y supuesto falsamente hasta ahora como las auténticas razones de su hacer sea algo aún más esencial para el hombre del conocimiento. La íntima felicidad y miseria de los hombres les es deparada efectivamente siempre de acuerdo con su creencia en este o aquel motivo, — ¡*no* por lo que era realmente el motivo! Todo esto último tiene un interés de segundo orden.

45.

Epicuro. — Sí, estoy orgulloso de sentir el carácter de Epicuro de modo diferente, quizás, que cualquier otro y de gozar, en todo lo que leo y oigo de él, la felicidad de la tarde de la Antigüedad: — veo su ojo mirar hacia un mar extenso y blanquecino, por encima de unas rocas de la costa sobre las que descansa el sol, mientras animales grandes y pequeños juegan en su luz, seguros y tranquilos como esa luz y ese ojo mis-

---

[121] Alusión a William Gifford Palgrave, *Personal Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-1863)*, 2 vols., Londres, McMillan & Co., 1865.

[122] Cfr. Plutarco, *Quaest. rom.*, 6, donde se atribuye esta opinión a «la mayoría» y no a Catón.

mo. Una felicidad tal sólo ha podido inventarla alguien que ha sufrido permanentemente, es la felicidad de un ojo ante el cual el mar de la existencia se ha vuelto calmo y que ya no puede cansarse de mirar su superficie, esa piel marina multicolor, tierna, temblorosa: nunca antes hubo una modestia tal de la voluptuosidad.

46.

Nuestro asombro[123]. — Existe una felicidad profunda y fundamental en el hecho de que la ciencia descubre cosas que se *mantienen firmes* y que continuamente vuelven a proporcionar la base para nuevos descubrimientos: — ¡pues podría ser de otro modo! ¡Sí, estamos tan convencidos de la completa inseguridad y extravagancia de nuestros juicios y del eterno cambio de todas las leyes y conceptos humanos, que nos provoca realmente asombro *lo mucho* que se mantienen firmes los resultados de la ciencia! Antes no se sabía nada de esta variabilidad de todo lo humano, la costumbre de la moralidad[124] mantenía la creencia de que el conjunto de la vida interna del hombre estaba sujeta con grapas eternas a la férrea necesidad: quizá se sentía entonces una voluptuosidad del asombro similar al hacerse contar fábulas y cuentos de hadas. Lo maravilloso les hacía tanto bien a aquellos hombres que a veces deberían sentirse cansados de la regla y la eternidad. ¡Perder por una vez el suelo! ¡Flotar! ¡Errar! ¡Estar loco! — todo esto formaba parte del paraíso y el goce de tiempos pasados: mientras que nuestra felicidad se asemeja a la del náufrago que ha llegado a la costa y se planta con los dos pies en la vieja tierra firme — asombrándose de que no se balancea.

47.

De la represión de las pasiones. — Cuando se prohibe de manera persistente la expresión de las pasiones como algo que se debe dejar a los «vulgares», a las naturalezas bastas, burguesas, campesinas, — es decir, cuando no se quiere reprimir las pasiones mismas sino sólo su lenguaje y sus gestos: no por eso se deja de conseguir también aquello que no se quiere: la represión de las pasiones mismas, por lo menos su debilitamiento y transformación: — tal como lo ha vivido, a modo de más ilustrativo ejemplo, la corte de Luis XIV y todo lo que era dependiente de ella. La época *siguiente*, educada en la represión de la expresión, carecía ya de las pasiones mismas y en su lugar tenía un carácter gracioso, chato, juguetón, — una época afectada por la incapacidad de ser descortés: de manera que incluso una ofensa sólo era recibida y replicada con palabras obsequiosas. Nuestro presente ofrece quizás el más notable contraste con ello: veo por todas partes, en la vida y en el teatro, y en no menor medida en todo lo que se escribe, la complacencia en todos los arrebatos y gestos *más bastos* de la pasión: se requiere ahora una cierta convención de la pasionalidad, — ¡pero no la pasión misma! A pesar de todo, se llegará finalmente a *ella*, y nuestros descendientes tendrán una *auténtica naturaleza salvaje*, y no sólo un salvajismo y una grosería de las formas.

---

[123] Cfr. FP II, 2.ª, 7 [78], 11 [72].

[124] *Die Sitte der Sittlichkeit*: Nietzsche realiza aquí una inversión de la fórmula que utiliza habitualmente, *die Sittlichkeit der Sitten*, es decir, «la moralidad de las costumbres». Acerca de esta última expresión, bajo la cual Nietzsche entenderá la forma más antigua de ejercer la moralidad, cfr. también el primer libro de *Aurora*, especialmente el § 9 y 18.

48.

Conocimiento de la penuria. — Quizás nada separe tanto unos de otros a los hombres y a las épocas como el diferente grado de conocimiento que tienen de la penuria: penuria del alma tanto como del cuerpo. Respecto de esta última, nosotros los actuales, a pesar de nuestros achaques y nuestra fragilidad, quizás seamos todos sin excepción al mismo tiempo torpes y fantasiosos por falta de una rica experiencia de sí mismo: esto en comparación con una época de miedo —la más larga de todas las épocas—, en la que el individuo tenía que protegerse a sí mismo de la violencia y para conseguir ese fin volverse él mismo un hombre violento. En aquel entonces un hombre pasaba por una rica escuela de privaciones y sufrimientos corporales y comprendía que una cierta crueldad consigo mismo, un ejercicio voluntario del dolor, era un medio necesario para su conservación; entonces se educaba al entorno para que soportara el dolor, entonces se causaba dolor de buen grado y se veía caer sobre otros lo más terrible en este género sin otro sentimiento más que el de la propia seguridad. Pero por lo que respecta a la penuria del alma, observo ahora a cada ser humano para ver si conoce la penuria por experiencia o por descripciones; si cree sin embargo que es necesario simular ese conocimiento, por ejemplo como signo de cultura más refinada, o si en el fondo de su alma no cree en grandes dolores del alma y cuando los oye nombrar le sucede algo similar a cuando se nombran grandes sufrimientos corporales: ocasión en la que piensa en sus dolores de muela y de estómago. Ésta me parece que es la situación en la que está ahora la mayoría. De la falta general de experiencia del dolor y de la poca frecuencia con la que se observa a alguien que sufre resulta una importante consecuencia: se odia ahora el dolor mucho más de lo que lo hacían los hombres del pasado y se habla de él más mal que nunca, se encuentra ya casi insoportable la mera presencia del dolor *como pensamiento* y se hace de ello una cuestión de conciencia y un reproche al conjunto de la existencia. El surgimiento de filosofías pesimistas no es de ninguna manera un indicio de grandes y terribles situaciones de penuria; estos signos de interrogación al valor de la vida se hacen, por el contrario, en épocas en las que el refinamiento y aligeramiento de la vida encuentra que incluso las inevitables picaduras de mosquito del alma y del cuerpo son demasiado sangrientas y malignas, y provoca que, ante la pobreza de reales experiencias de dolor, las *representaciones generales* de tipo *torturante* aparezcan ya como el sufrimiento de género supremo. — Habría pues una receta contra las filosofías pesimistas y la excesiva sensibilidad que me parece ser la auténtica «penuria del presente»: — pero esta receta quizás suene ya demasiado cruel, y se la contaría entre los síntomas en base a los cuales se juzga ahora que «la existencia es algo malo». ¡Pues bien! La receta contra «la penuria» es: *penuria.*

49.

Magnanimidad y fenómenos afines. — Aquellos fenómenos paradójicos como la súbita frialdad en el comportamiento del hombre cordial, como el humor del melancólico, como sobre todo la *magnanimidad*, en cuanto súbita renuncia a la venganza o a la satisfacción de la envidia — aparecen en hombres en los que hay una poderosa fuerza centrífuga interior, en hombres que se sacían y sienten repugnancia súbitamente. Sus satisfacciones son tan rápidas y tan fuertes que les sigue de inmediato el hastío y la aversión y una huída en dirección del gusto contrario: en este opuesto se disuelve el espasmo de la sensación, en uno con una súbita frialdad, en otro con la risa, en un

tercero con las lágrimas y el autosacrificio. A mí, el magnánimo —por lo menos esa especie de magnánimos que siempre me ha causado mayor impresión— me parece un hombre de la más extrema sed de venganza, al que se le muestra de cerca una satisfacción y la apura *ya en la representación* con tanta abundancia, tanto cuidado y hasta la última gota que a ese rápido desenfreno le sigue una repugnancia enormemente rápida, — entonces, se eleva «por encima de sí mismo», como se dice, y perdona a su enemigo, más aún, lo bendice y lo honra. Pero con esta violencia sobre sí mismo, con este escarnio de su impulso de venganza, hasta hace un momento tan poderoso, no hace más que ceder al nuevo impulso que se ha vuelto dominante en él (la repugnancia), y lo hace con tanta impaciencia y desenfreno como poco antes *anticipaba* con la fantasía la alegría de la venganza y, de cierto modo, la agotaba. En la magnanimidad hay el mismo grado de egoísmo que en la venganza, pero otra calidad de egoísmo.

50.

El argumento del aislamiento. — Incluso entre los más concienzudos el reproche de la conciencia es débil ante el sentimiento: «Esto y aquello va en contra de las buenas costumbres de *tu* sociedad». Una mirada fría, una boca contraída por parte de aquellos entre los cuales y para los cuales se ha sido educado son *temidos* hasta por el más fuerte. ¿Qué es en realidad lo que aquí se teme? ¡El aislamiento! ¡Un argumento que derriba hasta los mejores argumentos en favor de una persona o cosa! — Así habla desde nosotros el instinto de rebaño.

51.

Sentido de la verdad. — Alabo todo escepticismo al que me es permitido responder: «¡intentémoslo!». Pero no quiero saber más nada de todas las cosas y todas las preguntas que no admiten el experimento. Éste es el límite de mi «sentido de la verdad»: porque allí la valentía ha perdido su derecho.

52.

Lo que otros saben de nosotros. — Lo que sabemos de nosotros mismos y tenemos en la memoria no es tan decisivo como se cree para la felicidad de nuestra vida. Un día se nos cae encima lo que *otros* saben (o creen saber) de nosotros — y entonces reconocemos que es lo más poderoso. Es más fácil vérselas con la mala conciencia que con la mala reputación.

53.

Dónde comienza lo bueno. — Allí donde la poca fuerza visual del ojo ya no es capaz de ver el impulso malo como tal a causa de su refinamiento, allí establece el hombre el reino del bien, y la sensación de haber pasado entonces al reino del bien excita todos los impulsos que estaban amenazados y limitados por los impulsos malignos, como el sentimiento de seguridad, de bienestar, de benevolencia. Es decir: ¡cuanto más débil es el ojo, más lejos llega el bien! ¡De ahí la eterna alegría del pueblo y de los niños! ¡De ahí el carácter sombrío y la aflicción, emparentada con la mala conciencia, de los grandes pensadores!

54.

La conciencia de la apariencia[125]. — ¡En qué situación maravillosa y nueva, y al mismo tiempo terrible e irónica, me siento con mi conocimiento respecto de la totalidad de la existencia! He *descubierto* respecto de mí que la antigua humanidad y animalidad, que la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mí creando, amando, odiando, sacando conclusiones, — de pronto me he despertado en medio de ese sueño, pero sólo para llegar a la conciencia de que precisamente estoy soñando y de que *debo* seguir soñando para no perecer[126]: como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse al vacío. ¡Qué es ahora para mí «apariencia»! En verdad no lo opuesto a algún ser, — ¡qué puedo decir de cualquier ser que no sean precisamente los predicados de su apariencia! En verdad no una máscara muerta que se le podría poner, y por lo tanto también quitar, a una X desconocida. Apariencia es para mí lo que actúa y lo que vive mismo, que llega a burlarse de sí hasta el punto de hacerme sentir que aquí hay apariencia, fuego fatuo y danza de espíritus, y nada más, — que entre todos esos soñadores también yo, el «hombre de conocimiento», danzo mi danza, que el hombre de conocimiento es un medio para prolongar la danza terrenal y pertenece por lo tanto a los organizadores de la fiesta de la existencia, y que la grandiosa coherencia y trabazón de todos los conocimientos es quizás, y será, el medio supremo para *conservar* la universalidad de la ensoñación y la omnicomprensibilidad[127] de todos los soñadores entre sí, y de este modo, *la permanencia del sueño*.

55.

El último sentido de nobleza[128]. — ¿Qué es pues lo que hace «noble»? No ciertamente hacer sacrificios; también el lascivo furibundo hace sacrificios. No ciertamente que se siga en general una pasión: hay pasiones despreciables. No ciertamente que se haga algo por otros, sin egoísmo: quizás la mayor consecuencia en el egoísmo se dé precisamente en el más noble. — Sino que la pasión que invade al noble es algo especial, sin que él sepa de ese carácter especial: el uso de una medida rara y singular, y casi una locura: el ardor ante cosas que dejan frío a todos los demás: un descubrir valores para los que aún no se ha inventado la balanza: un sacrificio en altares que están consagrados a un dios desconocido: una valentía sin la voluntad de conseguir honores: una autosuficiencia que tiene sobreabundancia y la comunica a hombres y a cosas. Hasta ahora ha sido pues lo raro y la ignorancia de ese ser raro lo que hacía noble. Considérese sin embargo que con este criterio todo lo habitual, próximo e imprescindible, o sea, lo que conserva en mayor grado la especie y, en general, la *regla* que ha seguido la humanidad hasta ahora, es juzgada injustamente y calumniada en su conjunto, en beneficio de las excepciones. Convertirse en abogado de la regla —

---

[125] Cfr. FP II, 2.ª, 17 [1].

[126] Recuérdese la importancia que ya en los capítulos 1 a 4 de *El nacimiento de la tragedia* tenía este esquema de sueño lúcido para explicar la noción de lo apolíneo y la lógica específica del arte apolíneo.

[127] *Die Allverständlichkeit*: neologismo que Nietzsche construye partiendo del modelo terminológico procedente de la teología y de la metafísica clásica para asignar los atributos de Dios, *Allmächtigkeit* («omnipotencia») y *Allwissenheit* («omnisciencia»).

[128] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [175, 178].

podría ser quizá la última forma y la última fineza en la que se manifiesta la nobleza sobre la tierra.

56.

El deseo de sufrimiento. — Si pienso en el deseo de hacer algo que estimula y aguijonea permanentemente a millones de jóvenes europeos que no pueden soportar el aburrimiento ni a sí mismos, — comprendo que tiene que haber en ellos un deseo de sufrir algo, para sacar de su sufrimiento una probable razón para actuar, para la acción. ¡La penuria es necesaria[129]! De allí el griterío de los políticos, de allí las muchas «situaciones penosas» de toda clase, falsas, inventadas, exageradas y la disposición ciega a creer en ellas. Este mundo joven reclama que *desde afuera* le llegue o se le haga manifiesta —no por caso la felicidad— sino la desdicha; y su fantasía está ya ocupada en hacer de ella un monstruo, para poder luchar después con un monstruo. Si estas personas ávidas de penuria sintieran en sí la fuerza de hacerse bien a sí mismas desde su interior, la fuerza de hacerse algo a sí mismas, comprenderían cómo crearse desde su interior una penuria propia, propia de ellas mismas. Sus invenciones podrían entonces ser más sutiles y sus satisfacciones podrían sonar como una buena música: ¡mientras que ahora llenan el mundo con su grito de penuria y como consecuencia, con demasiado frecuencia, con un *sentimiento de penuria*! No saben qué hacer consigo mismos — y por eso pintan en la pared la desdicha de los otros: ¡tienen siempre necesidad de otros! ¡Y siempre de otros otros! — Disculpad, amigos míos, me he atrevido a pintar en la pared mi *felicidad*.

[129] Nuevo juego de palabras con la expresión *Not is nötig!*

Libro segundo

57.

A los realistas. — Vosotros, hombre sobrios que os sentís protegidos contra pasiones y fantasías y quisierais hacer de vuestro vacío un orgullo y un ornamento, os llamáis realistas y manifestáis que el mundo, tal como se os aparece, así está conformado realmente: sólo ante vosotros está la realidad sin velos, y quizás seríais vosotros la mejor parte de ella, — ¡oh vosotros, queridas imágenes de Sais[130]! ¿Pero vosotros, en vuestro estado más despojado de velos, no sois también, comparados con los peces, seres muy pasionales y oscuros, y no seguís siendo aún demasiado parecidos a un artista enamorado? — ¡y qué es la realidad para un artista enamorado! ¡Seguís llevando con vosotros las apreciaciones de las cosas que tienen su origen en las pasiones y los enamoramientos de siglos anteriores! ¡Vuestra sobriedad sigue teniendo incorporada una ebriedad secreta e inextirpable! Vuestro amor por la realidad, por ejemplo — ¡ese es un «amor» antiguo, muy antiguo! En cada sensación, en cada impresión de los sentidos hay un trozo de ese antiguo amor: y del mismo modo también han tejido y trabajado allí alguna fantasía, algún prejuicio, alguna sinrazón, alguna ignorancia, algún miedo, y quién sabe cuántas cosas más! ¡Aquella montaña! ¡Aquella nube! ¿Qué es «real» en ellas? ¡Retirad de ellas el fantasma y todo el *añadido* humano, hombres sobrios! ¡Si pudierais, claro! Si pudierais olvidar vuestra proveniencia, vuestro pasado, vuestra primera escuela, — toda vuestra humanidad y animalidad! ¡No hay para nosotros ninguna «realidad» —y tampoco para vosotros, hombres sobrios[131]—, no somos para nada tan extraños como pensáis, y nuestra buena voluntad de ir más allá de la embriaguez quizá sea tan digna de aprecio como vuestra creencia de ser absolutamente *incapaces* de ebriedad.

58.

¡Sólo como creadores! — Hay algo que me ha costado y me sigue costando siempre el mayor esfuerzo: comprender que es indeciblemente más importante *cómo se llaman las cosas* que lo que ellas son. La fama, el nombre y el aspecto, el prestigio, el peso y medida usual de una cosa —en el origen en la mayor parte de los casos un

[130] Referencia a una imagen velada de la diosa de Sais, en Egipto, corporización divina de la naturaleza, a la entrada de cuyo templo habría habido una inscripción que rezaba que ningún mortal había levantado jamás su velo. Nietzsche tiene en mente sobre todo la balada de Schiller «*Das verschleierte Bild zu Sais*» de 1795 («La velada imagen de Sais») así como también el relato de Novalis *Die Lehrlinge zu Sais* de 1802 (*Los aprendices de Sais*).

[131] Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers*, «12 de agosto».

error y una arbitrariedad, echados encima de las cosas como un vestido y ajenos por completo a su esencia e incluso a su piel— ha ido paulatinamente, por la fuerza de la creencia que se le presta y por su crecimiento de generación en generación, como echando raíces e injertándose en la cosa y convirtiéndose en su cuerpo mismo: ¡la apariencia de un comienzo se convierte al final casi siempre en esencia y *actúa* como esencia! ¡Qué loco estaría aquel que pensara que basta con indicar ese origen y la niebla de ilusión que lo recubre *para aniquilar* el mundo que vale como esencial, la así llamada «*realidad*»! ¡Sólo como creadores podemos aniquilar! — Pero no olvidemos tampoco esto: basta con crear nuevos nombre y nuevos apreciaciones y verosimilitudes para crear, a la larga, «cosas» nuevas.

59.

¡Nosotros, artistas![132] — Cuando amamos una mujer tenemos con facilidad odio a la naturaleza, pensando en todas las repugnantes situaciones naturales a las que está expuesta una mujer; preferimos simplemente no pensar en ello, pero si alguna vez el alma roza estas cosas, se estremece impaciente y, como decíamos, mira hacia la naturaleza con desprecio: — estamos ofendidos, la naturaleza parece entrometerse en nuestra posesión, y con las manos menos consagradas. Entonces uno cierra los oídos a toda fisiología y decreta en secreto para sí «¡no quiero oír nada acerca de que el ser humano sea algo más que *alma y forma*!». «El ser humano que está bajo la piel» es para todo amante un horror y un pensamiento monstruoso, una blasfemia de dios y del amor. — Pues bien, así como siente aún ahora el amante respecto de la naturaleza y la naturalidad, así sentía en otra época todo adorador de Dios y su «santa omnipotencia»: en todo lo que decían de la naturaleza los astrónomos, geólogos, fisiólogos, médicos, veía una intromisión en su preciada posesión y, por consiguiente, un ataque, — ¡y además una desvergüenza del atacante! La «ley natural» le sonaba ya como una calumnia de Dios; en el fondo le hubiera gustado mucho ver reducida toda la mecánica a actos morales de la voluntad y el arbitrio: — pero como nadie le podía prestar ese servicio, se *ocultaba* lo mejor que podía la naturaleza y la mecánica y vivía en el sueño. ¡Oh, estos hombres de otros tiempos sabían soñar y no tenían siquiera necesidad de dormirse antes — y también nosotros, hombres de hoy, lo sabemos todavía demasiado bien, con toda nuestra buena voluntad de estar despiertos y a la luz del día! Es suficiente con amar, odiar, desear, en general sentir — *de inmediato* cae sobre nosotros el espíritu y la fuerza del sueño, y con los ojos abiertos y fríos ante cualquier peligro, subimos por los caminos más peligrosos hasta los tejados y las torres de la fantasía, sin ningún vértigo, como nacidos para trepar — ¡nosotros, sonámbulos del día! ¡Nosotros, artistas! Nosotros, encubridores de la naturalidad. Nosotros, ávidos de luna y de Dios! ¡Nosotros infatigables caminantes en un silencio de muerte, en alturas que no vemos como alturas sino como nuestros llanos, nuestras seguridades!

60.

Las mujeres y su acción a distancia. — ¿Tengo aún oídos? ¿Soy sólo oído y nada más? Aquí estoy en medio del ardor de la rompiente, cuyas blancas llamas se levantan hasta lamer mis pies: — de todas partes vienen hacia mí aullidos, amenazas, gritos,

[132] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [53].

estridencias, mientras que en la profundidad más profunda el viejo agitador de la tierra[133] canta su aria, ronco como un toro que brama: y al mismo tiempo marca un ritmo de agitador de la tierra que hace que incluso a estas monstruosas rocas templadas en las tormentas les tiemble el corazón en el cuerpo. Entonces, de pronto, como nacido de la nada, aparece ante el portal de este infernal laberinto, a pocas brazas de distancia, — un gran velero, deslizándose en silencio como un fantasma. ¡Oh, esa belleza espectral! ¡Con qué encantamiento me atrapa! ¿Cómo? ¿Se ha embarcado aquí toda la calma y el silencio del mundo? ¿Está acaso mi propia felicidad en ese sitio silencioso, mi yo más feliz, un segundo mí mismo eternizado? ¿No estar muerto y sin embargo tampoco ya vivo? ¿Como un ser intermedio espectral, silencioso, contemplativo, que flota y se desliza? ¡Igual que el barco que con sus blancas velas corre por encima del mar oscuro como una enorme mariposa! Sí, correr *por encima* de la existencia! ¡Eso es! ¡Eso sería! — — ¿Parece que el ruido que hay aquí me ha vuelto fantasioso? Todo gran ruido hace que pongamos la felicidad en el silencio y la lejanía. Cuando un hombre está en el medio de *su* ruido, en el medio de su rompiente de lances y proyectos: entonces también ve pasar seres silenciosos y encantadores que se deslizan ante él y anhela su felicidad y su recogimiento, — *son las mujeres*. Casi cree que allí, junto a las mujeres habita su mejor yo: en esos sitios silenciosos hasta la más sonora rompiente se convertiría en un silencio sepulcral y la vida misma en sueño sobre la vida. ¡Sin embargo! ¡Sin embargo! ¡Mi noble soñador, también en los más bellos veleros hay tanto estrépito y ruido, y desgraciadamente tanto ruido pequeño y lamentable! El encanto y el efecto más potente que ejercen las mujeres es, para hablar la lengua de los filósofos, un efecto en la lejanía, una *actio in distans*: pero para ello se necesita, primero y sobre todo — *¡distancia!*

61.

En honor de la amistad. — Que el sentimiento de la amistad era para la Antigüedad el sentimiento más elevado, más aún que el muy famoso orgullo de los autosuficientes y sabios, de cierto modo como su hermano único y más sagrado, es algo que expresa muy bien la historia de ese rey macedonio que le regaló un talento a un filósofo ateniense que despreciaba el mundo y éste se lo devolvió. «¿Cómo, dijo el rey, no tiene entonces ningún amigo?» Con esto quería decir: «Honro ese orgullo del sabio e independiente, pero honraría aún más su humanidad si el amigo en él hubiera conseguido la victoria sobre su orgullo. Ante mí, el filósofo se ha rebajado al mostrar que no conoce uno de los dos sentimientos más elevados, — en realidad, ¡el más elevado de los dos!»

62.

Amor. — El amor perdona al amado incluso el deseo.

63.

La mujer en la música. — ¿Cómo es que los vientos cálidos y lluviosos traen también consigo el temple musical y el inventivo placer de la melodía? ¿No son los mismos vientos que llenan las iglesias y dan a las mujeres pensamientos enamorados?

---

[133] Epíteto de Poseidón.

64.

Escépticas. — Me temo que las mujeres que han envejecido son en el escondrijo más secreto de su corazón más escépticas que todos los varones: creen en la superficialidad de la existencia como si fuera su esencia, y toda virtud y profundidad es para ellas sólo la ocultación de esa «verdad», la ocultación muy deseable de un *pudendum* —, es decir, una cuestión de decoro y pudor, y no más!

65.

Entrega[134]. — Hay mujeres nobles con una cierta pobreza de espíritu que, para *expresar* su profunda entrega, no saben hacer otra cosa más que ofrecer su virtud y su pudor: es para ellas lo más alto. Y con frecuencia este regalo es aceptado, sin comprometer de manera tan profunda como lo suponen las donantes, — ¡una historia muy triste!

66.

La fuerza de los débiles. — Todas las mujeres son sutiles al exagerar sus debilidades, son incluso inventivas con las debilidades para aparecer totalmente como frágiles ornamentos a los que hasta un grano de polvo les hace daño: su existencia debe hacerle sentir al hombre su grosería y cargarla en su conciencia. Así se defienden de los fuertes y de todo «derecho del más fuerte».

67.

Simularse a sí mismo. — Ella ahora lo ama y desde entonces mira hacia adelante con la tranquila confianza de una vaca: ¡pero atención! ¡Su encanto era precisamente que parecía por completo cambiante e inapresable! ¡Pues él ya tenía en sí mismo demasiado tiempo estable! ¿No haría bien ella en simular su viejo carácter? ¿En simular falta de amor? ¿No lo aconseja así — el amor? *¡Vivat comoedia!*

68.

Voluntad y docilidad. — Un joven fue conducido ante un hombre sabio, al que se le dijo: «Mira, éste es uno que ha sido corrompido por las mujeres». El hombre sabio sacudió la cabeza y sonrió. «Son los hombres, exclamó, los que corrompen a las mujeres: y todas las faltas en las que incurre la mujer deben expiarse y corregirse en los hombres, — porque el hombre se hace la imagen de la mujer, y la mujer se forma de acuerdo con esa imagen.» — «Eres demasiado caritativo con las mujeres, dijo uno de los que estaban alrededor, tú no las conoces!» El hombre sabio respondió: «¡El carácter del hombre es la voluntad; el de las mujeres, la docilidad, — así es, en verdad, la ley de los sexos! ¡una dura ley para las mujeres! Todos los seres humanos son inocentes por su existencia, pero las mujeres son inocentes en segundo grado: quién podría tener para ellas bálsamo y caridad suficientes.» — ¡Qué bálsamo!, ¡qué caridad!, exclamó otro desde el gentío; ¡hay que educar mejor a las mujeres! — «Hay que educar

[134] *Hingebung*: Compárese este aforismo con el § 363 del libro V, que opondrá los términos *Hingabe* y *Hingebung*.

mejor a los hombres», dijo el hombre sabio y le hizo señas al joven de que lo siguiera. — Pero el joven no lo siguió[135].

69.

Capacidad de venganza. — Que alguien no se pueda defender y por consiguiente tampoco quiera hacerlo no constituye aún a nuestros ojos una vergüenza: pero menospreciamos a quien no tiene ni la capacidad ni la buena voluntad de vengarse, — con indiferencia de que sea hombre o mujer. ¿Podría una mujer retenernos (o, como se dice, «encadenarnos») a la que no creyéramos capaz de, llegadas las circunstancias, saber manejar bien el puñal (algún tipo de puñal) *contra* nosotros? O contra sí misma: lo que en determinados casos es la venganza más sensible (la venganza china).

70.

Las amas de los señores[136]. — Una voz de contralto profunda y poderosa como la que se oye de vez en cuando en el teatro nos abre de pronto el telón a posibilidades en las que por lo común no creemos: creemos por una vez que en algún lugar del mundo puede haber mujeres con almas elevadas, heroicas, regias, capaces de y dispuestas a réplicas, decisiones y sacrificios grandiosos, capaces de y dispuestas a dominar sobre hombres, porque en ellas lo mejor de lo masculino se ha vuelto un ideal encarnado, más allá del sexo. Es cierto que la intención del teatro es que tales voces precisamente *no* den ese concepto de la mujer: por lo común deben representar el amante masculino ideal, un Romeo por ejemplo; pero a juzgar por mi experiencia, el teatro y los músicos que esperan ese efecto de tales voces se equivocan con toda regularidad. *Estos* amantes no son creíbles: estas voces siguen conteniendo aún un matiz maternal y de ama de casa, y en mayor medida justamente cuando hay amor en su tono.

71.

De la castidad femenina[137]. — Hay algo muy sorprendente y monstruoso en la educación de las mujeres distinguidas, quizás no haya nada más paradójico. Todo el mundo está de acuerdo en educarlas *in eroticis*[138] con la mayor ignorancia posible, en inculcar en su alma un profundo pudor por esas cuestiones y la más extrema impaciencia y rechazo ante la insinuación de tales cosas. En el fondo, todo el «honor» de la mujer está en juego aquí: ¡qué no se les perdonaría por lo demás! Pero en esto deben permanecer ignorantes hasta el fondo del corazón: — no deben tener ni ojos, ni oídos, ni palabras, ni pensamientos para esto que es su «mal»: ya el saber es aquí el mal. ¡Y entonces! ¡Ser arrojadas como por un rayo espantoso a la realidad y al conocimiento, con el matrimonio — y por obra de aquel a quien más aman y enaltecen: sorprender en contradicción el amor y la vergüenza, tener que sentir al mismo tiempo fascinación, entrega, deber, compasión y terror por la inesperada vecindad del dios y

---

[135] *Mateo*, 19, 21-22.

[136] *Die Herrinnen der Herren*: Nietzsche vuelve a hacer un juego de palabras partiendo de la polisemia de *Herr*, que puede significar tanto «hombre», «amo», «maestro» como «señor». Así pues, la expresión podría entenderse igualmente como «aquellas que reinan sobre los hombres».

[137] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [69], 12 [110].

[138] «En las cosas del amor».

el animal, y tantas otras cosas! — ¡Se ha atado así un nudo en el alma que no tiene igual! Ni siquiera la curiosidad compasiva del más sabio conocedor de lo humano basta para adivinar cómo tal o cual mujer sabrá orientarse en esa solución del enigma y en ese enigma de solución, qué tipo de pavorosas sospechas de largo alcance tendrán que suscitarse en la pobre alma sacada fuera de quicio, y cómo la filosofía y el escepticismo último de la mujer lanzará su ancla en este punto! — Después, el mismo silencio profundo que antes: y con frecuencia un silencio ante sí misma, un cerrar los ojos ante sí misma. — Las jóvenes mujeres se preocupan mucho en parecer superficiales e irreflexivas; las más sutiles de ellas simulan una especie de impertinencia. — Las mujeres sienten fácilmente a sus maridos como un signo de interrogación sobre su honor y a sus hijos como una apología o una penitencia, — necesitan los hijos y los desean, en un sentido completamente diferente a como los desea un hombre. — ¡En resumen, no se puede ser suficientemente caritativo con las mujeres!

72.

Las madres. — Los animales piensan sobre las hembras de manera diferente que los humanos; para ellos la hembra es el ser productivo. No hay amor paternal, sino algo así como amor a los hijos de una amada y un acostumbrarse a ellos. Las hembras tiene en los hijos una satisfacción de su avidez de dominio, una propiedad, una ocupación, algo que le es totalmente comprensible y con lo que pueden charlar: todo eso junto es el amor maternal, — es comparable con el amor del artista por su obra. El embarazo ha hecho a la hembra más suave, expectante, temerosa, presta a la sumisión; y del mismo modo el embarazo espiritual genera el carácter de los contemplativos, que es semejante al carácter femenino: — son las madres masculinas. — Entre los animales, el sexo masculino es considerado el sexo bello.

73.

Crueldad santa. — Un hombre, que tenía en sus brazos un niño recién nacido, se presentó ante un santo. «¿Qué debo hacer con el niño? preguntó, es desgraciado, deforme y no tiene vida suficiente para morir». «Mátalo, exclamó el santo con una voz terrible, mátalo y tenlo después en tus brazos tres días y tres noches, hasta que se te grabe en la memoria: así no volverás nunca a engendrar un niño cuando aún no ha llegado para ti el tiempo de engendrar.» — Al oír esto, el hombre se fue decepcionado; y muchos criticaron al santo porque había aconsejado una crueldad, pues había aconsejado matar al niño. «¿Pero no es más cruel dejarlo vivir?» dijo el santo.

74.

Las sin éxito. — Carecen siempre de éxito aquellas pobres mujeres que, en presencia de aquel a quien aman, se vuelven inquietas e inseguras y hablan demasiado: porque lo más seguro para seducir a los hombres es una cierta ternura velada y flemática.

75.

El tercer sexo. — «Un hombre pequeño es una paradoja, pero sigue siendo un hombre, — las mujeres pequeñas, en cambio, en comparación con las mujeres de

altura, me parecen ser de otro sexo», decía un viejo maestro de baile. Una mujer pequeña no es nunca bella — decía el viejo Aristóteles[139].

76.

El mayor peligro. — Si no hubiera habido en todo tiempo una mayoría de hombres que sentían que la disciplina de su mente —su «racionalidad»— era su orgullo, su obligación, su virtud, que como amigos del «sano entendimiento humano» se ofendían y avergonzaban ante cualquier extravagancia y desenfreno del pensar, ¡hace mucho que la humanidad habría perecido! Sobre ella se ha cernido y se cierne permanentemente, como su mayor peligro, la irrupción de la *locura* — es decir, precisamente, la irrupción de lo arbitrario en el sentir, ver y oír, el goce en la indisciplina de la mente, la alegría por la insensatez humana. Lo opuesto al mundo del loco no es la verdad y la certeza, sino la universalidad y el carácter vinculante de una creencia, resumiendo: la falta de arbitrariedad en los juicios. Y el mayor trabajo de los hombres ha sido hasta ahora llegar a concordar sobre muchísimas cosas e imponerse una *ley de concordancia* — con indiferencia de que esas cosas fueran verdaderas o falsas. Esta es la disciplina de la mente que ha conservado a la humanidad; — pero los impulsos contrarios siguen siendo tan poderosos que en realidad puede hablarse con poca confianza del futuro de la humanidad. Continuamente se mueve y se desplaza la imagen de las cosas, y probablemente a partir de ahora más y más rápido que nunca; continuamente justo los espíritus más selectos se resisten a ese carácter vinculante general — ¡en primer lugar, los investigadores de la *verdad*! Continuamente esa creencia, como creencia de todo el mundo, genera repugnancia y una nueva concupiscencia en las mentes más sutiles: y ya el *tempo* lento que exige a todos los procesos espirituales, esa imitación de la tortuga que se reconoce aquí como norma, convierte en desertores a artistas y poetas: son estos espíritus impacientes en los que irrumpe un auténtico placer de la locura, ¡porque la locura tiene un *tempo* tan alegre! Hacen falta, pues, los intelectos virtuosos, —ay, usaré la palabra menos ambigua— hace falta la *estupidez virtuosa*, hacen falta quienes marquen imperturbables el compás del espíritu *lento*, para que los creyentes de la gran creencia general permanezcan juntos y sigan danzando su danza; es una necesidad de primer orden que aquí manda y exige. *Nosotros, en cambio, somos la excepción y el peligro*, — ¡tenemos eternamente necesidad de defensa! — Ahora bien, se puede decir realmente algo en favor de la excepción, suponiendo *que no quiera convertirse nunca en regla*.

77.

El animal con buena conciencia. — Lo vulgar que hay en todo lo que gusta en el sur de Europa —ya sea la ópera italiana (por ejemplo las de Rossini y Bellini) o la novela de aventuras española (accesible para nosotros de la mejor manera en el disfraz francés del Gil Blas)— no me permanece oculto, pero no me ofende, del mismo modo en que no lo hace la vulgaridad que se encuentra en un paseo por Pompeya y en realidad incluso en la lectura de cualquier libro antiguo: ¿de dónde proviene esto? ¿Será que allí falta la vergüenza y que todo lo vulgar se presenta con tanta seguridad y tanta certeza de sí mismo como cualquier cosa noble, amable y pasional en el mis-

[139] Cfr. Aristóteles, *Et. Nic.*, 1123 b, 6-8; *Reth.*, 1361 a, 6-7.

mo tipo de música o de novela? «El animal tiene su derecho, al igual que el hombre: que camine pues libremente, y tú, querido congénere, ¡también eres todavía ese animal, a pesar de todo!» — ésta me parece que es la moraleja del asunto y lo peculiar de la humanidad meridional. El mal gusto tiene su derecho, al igual que el buen gusto, y hasta tiene un privilegio ante él, en el caso de que constituya la gran necesidad, la satisfacción segura y de cierto modo una lengua universal, una máscara y un gesto absolutamente inteligible. El buen gusto, en cambio, el gusto selecto, tiene siempre algo de búsqueda, de intento, de no estar completamente seguro de su comprensión, — ¡no es ni fue nunca popular! ¡Popular es y sigue siendo la *máscara*! Que camine pues toda esta mascarada en las melodías y cadencias, en los saltos y regocijos de esas óperas! ¡Es la vida del mundo antiguo! ¡Qué se entiende de ella si no se entiende el placer por la máscara, la buena conciencia de toda mascarada! Allí está el baño y el descanso del espíritu antiguo: — y puede ser que las naturalezas raras y elevadas del mundo antiguo tuvieran más necesidad de este baño que las vulgares. — Por el contrario, un giro vulgar en obras nórdicas, por ejemplo en la música alemana, me ofende indeciblemente. Aquí hay *vergüenza*, el artista se ha rebajado frente a sí mismo y ni siquiera ha podido evitar enrojecerse: nosotros nos avergonzamos con él y nos sentimos tan ofendidos porque presentimos que creía tener que rebajarse por causa nuestra.

78.

De lo que debemos estar agradecidos. — Sólo los artistas, y especialmente los del teatro, han dado a los hombres ojos y oídos para ver y oír con cierto deleite lo que cada uno es, vive, quiere; sólo ellos nos han enseñado a apreciar el héroe que está oculto en cada uno de todos esos hombres cotidianos, así como el arte de cómo poder contemplarse a sí mismo como héroe, desde la distancia y como simplificado y transfigurado, — el arte de «ponerse en escena» ante sí mismo. ¡Sólo así pasamos por encima de algunos detalles de bajeza en nosotros mismos! Sin ese arte no seríamos más que un primer plano y viviríamos por completo bajo el hechizo de esa óptica que hace que lo más cercano y vulgar aparezca enormemente grande y como la realidad en sí. — Quizás haya un mérito similar en aquella religión que prescribía observar con una lente de aumento los pecados de cada hombre singular y que hacía del pecador un gran criminal inmortal: al describir perspectivas eternas que lo rodean, enseñó al hombre a verse desde lejos y como algo pasado, completo.

79.

Atractivo de la imperfección[140]. — Veo aquí un poeta que, como algunos hombres, ejerce un mayor atractivo por su imperfección que por todo lo que bajo su mano adquiere una forma redonda y perfecta, — de hecho adquiere su preponderancia y su prestigio más de su incapacidad última que de su abundante fuerza. Su obra nunca termina de decir lo que él en realidad quisiera decir, lo que *quisiera haber visto*: parece haber tenido el gusto anticipado de una visión, y nunca ésta misma: — pero en su alma ha quedado una enorme ansia de esa visión, y de ella saca la elocuencia, también enorme, de su deseo y su hambre feroz. Con ella eleva a quien le escucha más

[140] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [4].

allá de su obra y de todas las «obras» y le da alas para subir a alturas a las que los oyentes de lo contrario nunca suben: y así, una vez vueltos ellos mismo poetas y visionarios, testimonian al causante de su felicidad tanta admiración como si los hubiera conducido de manera inmediata a contemplar lo más sagrado y último, como si hubiera alcanzado su meta y *visto* realmente y comunicado su visión. Va en beneficio de su fama no haber llegado propiamente a la meta.

80.

Arte y naturaleza. — A los griegos (o por lo menos a los atenienses) les gustaba oír hablar bien: más aún, tenían por ello una ávida inclinación que los distingue de los no griegos más que cualquier otra cosa. Y así exigían que incluso la pasión en la escena hablara bien y soportaban con deleite la falta de naturalidad del verso dramático: — ¡pues en la naturaleza la pasión es tan parca en palabras! ¡tan muda y tímida! O si encuentra palabras, es tan confusa e irracional y se avergüenza de sí misma! Ahora bien, todos nosotros, gracias a los griegos, nos hemos acostumbrado a esa falta de naturalidad en la escena, así como también aguantamos, y de buen grado, esa otra falta de naturalidad que es la pasión que *canta*, gracias a los italianos. — Se ha convertido para nosotros en una necesidad, que no podemos satisfacer recurriendo a la realidad: oír hablar bien y con detenimiento a seres humanos que están en las peores situaciones; nos fascina ahora que el héroe trágico encuentre palabras, razones, gestos elocuentes y, en conjunto, una clara actividad espiritual allí donde la vida se acerca al abismo y el hombre real pierde en general la cabeza y con seguridad el lenguaje bello. Esta especie de *desviación de la naturaleza* constituye quizás el alimento más agradable para el orgullo del hombre; gracias a ella ama el arte como expresión de una elevada y heroica falta de naturalidad y convención. Se hace con razón un reproche al poeta dramático cuando no transforma todo en razón y palabra sino guarda siempre en la mano un resto de *silencio*: así como no se está satisfecho con el músico de ópera que no sabe encontrar una melodía para el afecto más elevado sino sólo un balbuceo y un grito patético y «natural». ¡Aquí se *debe* justamente contradecir a la naturaleza! ¡Aquí el atractivo común de la ilusión *debe* dejar paso a una atractivo superior! ¡Los griegos van lejos en este camino, lejos — terriblemente lejos! Así como construyen la escena lo más estrecha posible y se prohiben todo efecto logrado por segundos planos profundos, así como al actor le hacen imposible la mímica y lo transforman en un muñeco solemne, rígido, enmascarado, así también le quitaron a la pasión misma el segundo plano profundo y le dictaron la ley del discurso bello, e incluso hicieron todo para contrarrestar el efecto elemental de las imágenes que despertaban temor y compasión: *no querían, en efecto, temor y compasión*, — ¡con respeto por Aristóteles, con el mayor respeto!, ¡pero con seguridad no dio en el clavo, y mucho menos en la cabeza del clavo, cuando habló del fin último de la tragedia griega[141]! Obsérvese si no *qué* excitó en mayor medida el empeño, la inventiva, la emulación de los poetas trágicos griegos, — no, con seguridad, el propósito de subyugar a los espectadores con afectos! ¡El ateniense iba al teatro *para escuchar bellos discursos*! ¡Y de lo que se ocupaba Sófocles era de bellos discursos! — ¡que se me perdone esta herejía! — Muy diferente es la situación de la *ópera seria*: todos sus maestros se em-

[141] La crítica a la teoría aristotélica de la tragedia es un tema frecuente en Nietzsche, cfr. GD, § 5, «Lo que debo a los antiguos».

peñan en evitar que se entienda a sus personajes. Una palabra recogida de vez en cuando puede servir de ayuda al oyente poco atento, pero en conjunto la situación tiene que explicarse a sí misma, — ¡los discursos no tienen importancia! — así piensan todos y así han hecho todos sus disparates con las palabras. Quizás sólo les ha faltado valor para expresar totalmente su menosprecio por la palabra: un poco más de descaro por parte de Rossini y hubiera hecho cantar directamente la-la-la-la — ¡y no le habría faltado razón! ¡A los personajes de ópera no hay que «tomarles la palabra», sino el tono! Esa es la diferencia, esa es la bella *falta de naturalidad* por cuya causa se va a la ópera! Incluso el *recitativo secco* no pretende que se lo escuche como palabra y texto: esa especie de media música debe dar al oído musical, en un primer momento, un pequeño descanso (descanso de la *melodía*, que es el gozo más sublime, y por lo tanto también más fatigoso, de este arte) — pero muy pronto otra cosa: una creciente impaciencia, una creciente resistencia, un nuevo deseo de música *plena*, de melodía. — Visto desde esta perspectiva, ¿qué sucede con el arte de Richard Wagner? ¿Quizás algo diferente? Con frecuencia me ha parecido que, antes de la ejecución, habría que aprenderse de memoria las palabras *y* la música de sus creaciones: porque sin eso —así me parecía— no se *oyen* ni las palabras ni tampoco la música[142].

81.

Gusto griego[143]. — «¿Qué tiene de bello?» — decía aquel agrimensor después de una representación de *Ifigenia*[144] — ¡no se demuestra nada! ¿Estarían los griegos muy lejos de este gusto? Por lo menos en Sófocles «todo queda demostrado».

82.

El esprit, *no griego*. — En todo su pensamiento los griegos son indescriptiblemente lógicos y llanos; por lo menos en sus prolongados buenos tiempos, no se cansaron de ello, como les sucede con tanta frecuencia a los franceses, a los que les gusta demasiado hacer un pequeño salto a lo opuesto y que en realidad sólo soportan el espíritu de la lógica si revela, por una serie de esos pequeños saltos, su amabilidad *social*, su abnegación social. La lógica les parece necesaria, como el pan y el agua, pero al igual que éstos se le vuelve una comida de preso apenas hay que gustarlos puros y solos. En la buena sociedad nunca hay que querer tener razón entera y de forma exclusiva, como lo quiere toda lógica pura: de ahí la pequeña dosis de sinrazón en el *esprit* francés. — El sentido social de los griegos estaba de lejos menos desarrollado de lo que está y ha estado el de los franceses: por eso hay tan poco *esprit* en sus hombres de espíritu más rico, por eso tan poca gracia incluso entre sus graciosos, por eso — ¡ay! No se me creerán ya estas afirmaciones, ¡y cuántas otras del mismo tipo tengo aún en el alma! — *Est res magna tacere*[145] — dice Marcial con todos los locuaces[146].

---

[142] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [168].

[143] La anécdota se encuentra en Schopenhauer, WWV I, libro III, § 36.

[144] Se refiere a la versión de *Ifigenia* del dramaturgo francés Jean Racine (1639-1699).

[145] «El silencio es una gran cosa», cfr. Marcial, *Epigr.* IV, 80, 6

[146] Sobre este punto, como en tantos otros, Nietzsche se inscribe en la línea de reflexión estética stendhaliana. En su *Histoire de la peinture en Italie*, con motivo de su estudio sobre Miguel Ángel,

83.

Traducciones[147]. — Se puede apreciar el grado de sentido histórico que posee una época por el modo en que hace *traducciones* y trata de incorporarse épocas y libros pasados. Los franceses de Corneille, y también aún los de la Revolución, se apoderaron de la antigüedad romana de un modo para el cual ya no tendríamos coraje — gracias a nuestro mayor sentido histórico —. Y la antigüedad romana misma: ¡con qué violencia y al mismo tiempo ingenuidad ponía su mano sobre todo lo bueno y elevado de la más antigua antigüedad griega! ¡Cómo la traducían llevándola al presente romano! ¡Cómo quitaban intencionada y despreocupadamente el polvo de las alas a la mariposa instante! Así traducía Horacio aquí y allá a Alceo o a Arquíloco, así Propercio a Calímaco y Filetas (poetas del mismo rango que Teócrito, si nos es *lícito* juzgar): ¡qué les importaba que el verdadero autor había vivido esto o aquello y había dejado la huella en su poesía! Como poetas, eran poco inclinados al anticuario espíritu de rastreador que va delante del sentido histórico, como poetas no daban valor a esos nombres y esas cosas por completo personales y a todo lo que era propio, a modo de vestimenta y máscara, de una ciudad, una costa, un siglo, sino que ponían de inmediato en su lugar lo presente, lo romano. Parecen preguntarnos: «¿No debemos convertir lo antiguo en nuevo para nosotros y colocarnos a *nosotros* en él? ¿No debemos poder insuflar nuestra alma en ese cuerpo muerto? porque muerto está: ¡qué feo es todo lo muerto!» — No conocían el goce del sentido histórico; lo pasado y extraño le eran desagradable y, como romanos, una incitación a una conquista romana. En realidad, entonces cuando se traducía se conquistaba, — no sólo dejando de lado lo histórico: no, se le añadía la alusión a lo presente, se borraba sobre todo el nombre del poeta y se ponía el propio en su lugar — no con el sentimiento de un robo, sino con la mejor conciencia del *imperium romanum*.

84.

Del origen de la poesía. — Los amantes de lo fantástico en el hombre que defienden al mismo tiempo la teoría de la moralidad instintiva razonan así: «suponiendo que en todas las épocas se ha venerado la utilidad como diosa suprema, ¿de dónde ha podido salir entonces la poesía? — ese hacer que el habla se vuelva rítmica, lo que es más contraproducente que provechoso para la comunicación, y a pesar de ello ha brotado y sigue brotando por doquier en la tierra como una burla a toda finalidad útil. ¡La irracionalidad salvajemente bella de la poesía os refuta, utilitaristas! Querer en un momento *desprenderse* de la utilidad — ¡eso es lo que precisamente ha elevado al hombre, lo que le ha inspirado la moralidad y el arte!». Pues bien, por una vez tengo que hablar aquí en favor de los utilitaristas, — ¡tienen razón con tan poca frecuencia que da pena! En aquellos viejos tiempos que dieron nacimiento a la poesía —en aquel entonces cuando se hizo penetrar el ritmo en el habla, esa violencia que reordena todos los átomos de la oración, exige elegir las palabras, da a los pensamientos un nuevo color y los hace más oscuros, más extraños, más lejanos— se tenía efectivamente en vista la utilidad, y una grandísima utilidad: ¡aunque ciertamente una *utilidad supersticio-*

Stendhal subraya el carácter moderno de *l'esprit* y rastrea su origen en la sociedad francesa de la época clásica (cfr. libro VII, cap. CLXXXII: «L'esprit invention de dix-huitième siécle»).

[147] Cfr. FP II, 2.ª, 10 B [23].

sa! Por medio del ritmo se trataba de imprimir más profundamente en los dioses un pedido humano, después de haber observado que el hombre retiene mejor en la memoria un verso que un discurso en prosa[148]; se creía igualmente que con el rítmico tictac era posible hacerse oír a mayores distancias; la plegaria rítmica parecía llegar más cerca del oído de los dioses. Pero sobre todo se quería sacar provecho de ese avasallamiento elemental que experimenta el hombre en sí mismo al escuchar música: el ritmo es una coacción; produce un deseo irresistible de ceder, de ponerse en consonancia; no sólo los pies, también el alma misma sigue el compás, — ¡probablemente, se pensaba, también el alma de los dioses! Con el ritmo se intentaba pues coaccionarlos, ejercer una violencia sobre ellos: se les lanzaba la poesía como un lazo mágico. Hay aún otra idea extraordinaria: y ésta es quizá la que ha influido más poderosamente en el surgimiento de la poesía. Entre los pitagóricos aparece como doctrina filosófica y como artificio pedagógico, pero mucho antes de que hubiera filósofos ya se le reconocía a la música la fuerza de descargar los afectos, purificar el alma, suavizar los *ferocia animi* — y esto precisamente gracias al elemento rítmico en la música. Si se había perdido la tensión correcta y la armonía del alma, había que *danzar*, siguiendo el compás del cantor, — ésa era la receta de este arte curativo. Con él Terpandro[149] calmó una revuelta, Empédocles aplacó a un rabioso, Damón[150] purificó a un joven que languidecía de amor; con él se trataba también a los dioses enfurecidos y vengativos. En primer lugar llevando al máximo el delirio y el desenfreno de sus afectos, o sea, volviendo loco al rabioso, ebrio de venganza al vengativo: — todos los cultos orgiásticos quieren descargar de una vez los *ferocia* de un dios y hacer con ellos una orgía, para que después se sienta más libre y más calmo y deje en paz a los hombres. Por su raíz, *melos* significa calmante, no porque él mismo sea calmo, sino porque tiene el efecto de calmar. — Y no sólo en el canto cultual, también en el canto profano de los tiempos más antiguos se halla el presupuesto de que el ritmo ejerce una fuerza mágica, por ejemplo al sacar agua o al remar, el canto hechiza a los demonios que se cree que actúan allí, los hace complacientes, serviles e instrumentos del hombre. Y cada vez que se actúa se tiene un motivo para cantar, — *toda* acción está ligada a la ayuda de espíritus: el canto mágico y el conjuro parecen ser la forma originaria de la poesía. Si el verso fue empleado también en el oráculo —los griegos decían que el hexámetro había sido inventado en Delfos— el ritmo debía ejercer también allí una coacción. Hacerse formular una profecía — significa originariamente (de acuerdo con la derivación de la palabra griega que me parece probable): hacerse destinar algo; se cree que es posible forzar el futuro ganándose a Apolo: que, según la concepción más antigua, es mucho más que un dios que prevé. Al pronunciarse la fórmula de modo exacto, literal y rítmicamente, se obliga al futuro: pero la fórmula es la invención de Apolo que, en cuanto dios del ritmo puede obligar también a las diosas del destino. — Visto y planteado en su con-

---

[148] Cfr. Stendhal, *De l'amour*, II, 26: «Les vers furent inventés pour aider la mémoire» («Los versos fueron inventados para ayudar a la memoria»).

[149] Terpandro fue uno de los primeros músicos y líricos de renombre griegos del siglo VII a.C. Originario de la isla de Lesbos, Terpandro fue llevado a Esparta, según la leyenda, por mandato del oráculo de Delfos, para aplacar y pacificar con su lira una revuelta interna espartana.

[150] Damón de Atenas fue uno de lo más importantes e influyentes músicos y musicólogos de la época clásica. Consejero de Pericles y, según la tradición, maestro de Sócrates, sus esfuerzos se centraron siempre en elevar el valor educativo de la música, sobre todo entre los jóvenes. De sus ideas, muchas de ellas de origen pitagórico, se hizo eco Platón en su *República* así como en otros diálogos (*Laques*, 200b).

junto: ¿había para el antiguo género de hombre supersticioso algo *más útil* que el ritmo? Con él se podía hacer todo: favorecer mágicamente un trabajo; obligar a un dios a aparecer, a estar cerca, a escuchar; disponer el futuro según la propia voluntad; descargar el alma de algún tipo de exceso (de miedo, de locura, de compasión, de venganza), y no sólo el alma propia sino también la del demonio más maligno, — sin el verso no se era nada, mediante el verso se era casi un dios. A un sentimiento básico de este tipo no es posible ya extirparlo completamente, — y aún ahora, después de un trabajo de milenios para combatir esa superstición, hasta el más sabio de nosotros se enloquece en ocasiones con el ritmo, aunque más no sea por *sentir como verdadero* un pensamiento si tiene una forma métrica y llega con un abracadabra divino. ¿No es una cosa muy divertida que los filósofos más serios, por muy estrictos que sean por lo demás con cualquier certeza, vuelvan siempre a apelar a *sentencias de poetas* para dar fuerza y credibilidad a sus pensamientos? — ¡y sin embargo es más peligroso para una verdad tener el asentimiento del poeta que ser contradicha por él! Porque, como dice Homero: «¡Mucho mienten los cantores!»[151] —

85.

Lo bueno y lo bello. — Los artistas glorifican continuamente — no hacen otra cosa —: y glorifican todos aquellos estados y cosas que tienen fama de que con ellos y en ellos el hombre puede sentirse bueno o grande, o embriagado, o alegre, o bien y sabio. Estas cosas y estados *escogidos*, cuyo valor para la *felicidad* humana es considerado seguro y bien estimado, son los objetos del artista: están siempre al acecho para descubrirlos y trasladarlos al ámbito del arte. Quiero decir: ellos mismos no son los tasadores de la felicidad y del hombre feliz, pero siempre se apresuran por estar en la cercanía de esos tasadores, con la mayor curiosidad y con el deseo de aprovechar de inmediato sus estimaciones. Así, puesto que además de la impaciencia tienen también los grandes pulmones de los heraldos y los pies de los corredores, estarán siempre entre los primeros en adorar el *nuevo* bien, y con frecuencia *parecerán* los primeros que lo llaman bueno y lo tasan como tal. Pero esto, como se ha dicho, es un error: sólo son más rápidos y más ruidosos que los verdaderos tasadores. — ¿Y quiénes son estos? — Son los ricos y los ociosos.

86.

Del teatro. — Este día me ha dado de nuevo sentimientos fuertes y elevados, y si por la noche pudiera tener música y arte, sé muy bien qué música y qué arte *no* quisiera tener, a saber, toda aquella que quisiera embriagar a sus oyentes y *exaltarlos* hasta un instante de sentimiento fuerte y elevado, — a esos hombres de la cotidianidad del alma que por la noche no se asemejan a vencedores sobre carros triunfales sino a mulas cansadas sobre las que la vida ha usado el látigo con un poco de demasiada frecuencia. ¡Qué sabrían esos hombres de «temples superiores» si no hubiera sustancias embriagantes y latigazos ideales! — y así tienen quienes los entusiasman, como tienen sus vinos. ¡Pero qué es *para mí* su bebida y su embriaguez! ¡Para qué necesita vino el entusiasmado! Mirará más bien con una especie de repugnancia los medios y los mediadores que deben producir aquí un efecto sin razón suficiente, —

[151] Cfr. Aristóteles, *Met.*, I 983a, 3.

¡una simiesca imitación de la pleamar del alma! — ¿Qué? ¿Se le regalan al topo alas e imaginaciones orgullosas, — antes de ir a dormir, antes de que se arrastre a su cueva? ¿Se los manda al teatro y se les pone grandes cristales delante de sus ojos ciegos y cansados? ¿Hombres cuya vida no es una «acción» sino un negocio, se sientan ante el escenario y observan seres extraños para los que la vida es más que un negocio? ¡«Es lo conveniente», decís vosotros, «es entretenido, así lo quiere la cultura»! — ¡Pues bien! Entonces me falta con demasiada frecuencia la cultura: porque esa visión me es con demasiada frecuencia repugnante. Quien tiene en sí suficiente tragedia y comedia prefiere mantenerse alejado del teatro; o bien, como excepción, todo el proceso —incluidos teatro, público y autor— se convertirá para él en el auténtico espectáculo trágico y cómico, con lo que la pieza representada, en cambio, le significará poco. A quien es algo como Fausto o Manfred, ¡qué le importan los Faustos y Manfreds del teatro! — mientras que seguramente le dará que pensar el *hecho* de que se lleven al teatro ese tipo de figuras. Los pensamientos y las pasiones *más fuertes* ante quienes no son capaces de pasión ni de pensar — ¡pero sí de *embriaguez*! ¡Y aquellas como un medio para ésta! ¡Y el teatro y la música, el fumar hachís y mascar betel de los europeos! ¡Oh, quién nos contará toda la historia de los narcóticos! — ¡Es casi la historia de la «cultura»[152], de la llamada alta cultura!

87.

De la vanidad de los artistas[153]. — Creo que los artistas ignoran con frecuencia qué es lo mejor que saben hacer porque son demasiado vanidosos y han dirigido su mente a algo más glorioso que lo que aparentan ser esas pequeñas plantas que, nuevas, raras y bellas, son capaces de crecer en su suelo con verdadera perfección. Aprecian de manera superficial lo que en definitiva hay de bueno en su propio jardín y en su propio viñedo, y su amor y su comprensión no tienen el mismo rango. He ahí un músico que tiene una maestría superior a la de cualquier otro en encontrar los tonos que provienen del reino de las almas sufrientes, oprimidas, martirizadas y sabe también dar lenguaje a los animales mudos. Nadie le iguala en los colores del otoño tardío, en la felicidad indescriptiblemente conmovedora de un último goce, el último y más breve de todos, conoce un sonido para esas misteriosas e inquietantes medianoches del alma en las que causa y efecto parecen haber salido de sus goznes y en cualquier instante puede surgir algo «de la nada»; es de todos quien sabe más felizmente nutrirse del fondo último de la felicidad humana, como si bebiera de su copa apurada hasta el final, allí donde las gotas más agrias y desagradables terminan, para bien y para mal, mezclándose con las más dulces; conoce ese fatigado tambalearse del alma que ya no puede saltar y volar, y ni siquiera caminar; tiene la mirada esquiva del dolor disimulado, de la comprensión sin consuelo, de la despedida que no se confiesa; pues sí, como un Orfeo de toda aflicción secreta es más grande que cualquier otro, y por él se ha añadido al arte muchas cosas que hasta ahora parecían inexpresables y hasta indignas del arte, y que con la palabra sólo podían ahuyentarse, no aprehenderse, — muchas cosas muy pequeñas y microscópicas del alma: sí, es el maestro de lo muy pequeño[154]. ¡Pero no *quiere* serlo!

---

[152] *Bildung*.

[153] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [37].

[154] Una reflexión muy similar, aunque mucho más crítica y explícitamente dirigida a Wagner, se encontrará más tarde en WA, § 7.

¡Su *carácter* ama más bien los grandes muros y los frescos audaces! Se le escapa que su *espíritu* tiene otro gusto, otra inclinación y prefiere permanecer quieto en los rincones de casas derrumbadas: — allí, oculto, oculto a sí mismo, pinta sus auténticas obras maestras, que son todas muy cortas, con frecuencia de no más de un compás, — sólo entonces llega a ser muy bueno, grande y perfecto, quizás solamente allí. — ¡Pero él no lo sabe! Es demasiado vanidoso para saberlo.

88.

Tomar en serio la verdad. — ¡Tomar en serio la verdad! ¡Qué cosas diferentes entienden los hombres con estas palabras! Las mismas concepciones y los mismos modos de demostración y prueba que un pensador siente en sí como una ligereza en la que ha caído para su vergüenza en tal o cual momento, — precisamente esas mismas concepciones pueden dar a un artista que se las encuentre y viva con ellas durante un tiempo la conciencia de que entonces ha sido capturado por la más profunda seriedad ante la verdad y que es digno de admiración que él, a pesar de ser un artista, muestre sin embargo al mismo tiempo el deseo más serio por lo opuesto a la apariencia. Así es posible que alguien, precisamente con su *pathos* de seriedad, delate la superficialidad y falta de examen con la que se ha movido hasta ahora su espíritu en el reino del conocimiento. — ¿Y no es todo los que tomamos por *importante* lo que nos delata? Muestra dónde están nuestros pesos y para qué no poseemos peso alguno.

89.

Ahora y otrora[155]. — ¡Qué importa todo nuestro arte de las obras de arte si perdemos aquel arte superior, el arte de las fiestas! Antaño todas las obras de arte estaban instaladas en la gran vía triunfal de la humanidad como signos recordatorios y monumentos conmemorativos de momentos elevados y felices. Ahora, con las obras de arte se quiere apartar por un pequeño instante voluptuoso a los pobres agotados y enfermos de la gran vía del sufrimiento de la humanidad; se les ofrece una pequeña embriaguez y una pequeña locura.

90.

Luces y sombras. — Los libros y escritos son algo diferente en los diferentes pensadores: uno ha reunido en el libro las luces que ha sabido con presteza robar y llevar a casa de los rayos de un conocimiento que lo ha alumbrado súbitamente; otro sólo reproduce las sombras, las copias en gris y negro de lo que se construyó en su alma el día anterior.

91.

Precaución. — Alfieri, como se sabe, mintió muchísimo al contar a sus sorprendidos contemporáneos la historia de su vida. Mintió ejerciendo ese despotismo contra sí mismo que demostró, por ejemplo, en el modo en que creó su propio lenguaje y se tiranizó para convertirse en poeta: — había encontrado finalmente una estricta forma

[155] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [170].

de elevación en la que *forzó a entrar* a su vida y su memoria: tiene que haber habido mucho tormento en ello. — Tampoco le daría ningún crédito a una biografía de Platón escrita por él mismo: tan poco como a la de Rousseau, o a la *vita nuova* de Dante.

92.

Prosa y poesía. — Obsérvese que los grandes maestros de la prosa han sido casi siempre también poetas, ya sea públicamente o sólo en secreto y entre sus «cuatro paredes»; y en verdad ¡sólo *en vista de la poesía* se escribe buena prosa! Porque ésta es una ininterrumpida guerra cortés con la poesía: todos sus atractivos consisten en esquivar y contradecir constantemente a la poesía; toda expresión abstracta quiere ser una travesura frente a aquella y decirse como con una voz burlona; todo sequedad y frialdad deben llevar a la graciosa diosa a una graciosa desesperación; con frecuencia hay acercamientos, reconciliaciones de un instante y luego un súbito salto atrás y una risa burlona; con frecuencia se corre la cortina y se deja entrar una luz deslumbrante mientras la diosa está gozando precisamente de sus crepúsculos y sus colores apagados; con frecuencia se le saca la palabra de la boca y se la canta con una melodía que hace que se lleve sus finas manos a sus finas orejitas — y así hay mil diversiones de la guerra, incluidas las derrotas, de las cuales nada saben los no poéticos, los llamados hombres prosaicos: — ¡por eso estos escriben y hablan sólo mala prosa! *La guerra es la madre de todas las cosas buenas*, ¡la guerra es también la madre de la buena prosa! — Ha habido en este siglo cuatro hombres muy particulares y verdaderamente poéticos que han alcanzado la maestría de la prosa, para la cual, por lo demás, este siglo no está hecho — por falta de poesía, como se ha indicado. Prescindiendo de Goethe, reivindicado con razón por el siglo que lo produjo: sólo veo a Giacomo Leopardi[156], Prosper Mérimée[157], Ralph Waldo Emerson[158] y Walter Savage Landor[159], el autor de las *Imaginary Conversations*, que sean dignos de llamarse maestros de la prosa.

93.

¿Pero por qué escribes? — A.: No soy de esos que *piensan* con la pluma mojada en la mano; y menos aún de aquellos que se entregan a sus pasiones ante el tintero abierto, sentados en su silla y mirando fijamente el papel. Todo lo que es escribir me irrita o me avergüenza; escribir es para mí una necesidad, — me repugna hablar de ello incluso en parábolas. B.: ¿Pero entonces por qué escribes? A.: Sí, querido mío,

---

[156] En la bibliloteca de Nietzsche aparecen las siguientes obras de Leopardi: el segundo tomo de las *Opere* publicadas en Leipzig en 1861; una versión alemana de poemas traducido por R. Hammerling y publicada en Hildburghausen en 1866; y una edición de obras en dos tomos traducida por P. Heyse y publicada en Berlín, 1878. Cfr. BN, 348 s.

[157] Nietzsche poseía una edición de las *Dernières nouvelles* (M. Lévy, París, 1874), las *Lettres à une autre inconnue* (2.ª ed., M. Lévy, París, 1875), y una version alemana de *Carmen*, realizada por R. Weiss (Freund & Jeckel, Berlín, 1882). Cfr. BN, 380 s.

[158] En la biblioteca de Nietzsche había traducciones alemanas de *The conduct of life*, de los ensayos sobre Shakespeare y Goethe de *The representative men*, y de las dos series de *Essays* (versiones de G. Fabricius y J. Schmidt respectivamente), estos últimos visiblemente trabajados. Cfr. BN, 210 ss.

[159] El escritor y periodista británico Walter Savage Landor publicó sus *Imaginary Conversations* en Londres entre 1824 y 1829. Nietzsche poseía una selección traducida al alemán por E. Oswald. Cfr. BN, 337.

hasta ahora no he encontrado ningún otro medio de *desprenderme* de mis pensamientos. B.: ¿Y por qué quieres desprenderte de ellos? A.: ¿Por qué quiero? ¿Acaso quiero? Tengo que hacerlo. — B.: ¡Suficiente! ¡Suficiente!

94.

Crecimiento después de la muerte. — Esas pequeñas observaciones atrevidas sobre cuestiones morales que hizo Fontenelle en sus inmortales *Diálogos de los muertos*[160] fueron consideradas en su tiempo como paradojas y juegos de un ingenio que no dejaba de ser sospechoso; incluso los jueces supremos del gusto y del espíritu no vieron nada más, — quizá ni siquiera el propio Fontenelle. Entonces sucede algo increíble: ¡esos pensamientos se convierten en verdades! ¡La ciencia los demuestra! ¡El juego se vuelve serio! Y nosotros leemos esos diálogos con otra sensibilidad que Voltaire y Helvétius, y elevamos involuntariamente a su autor a una categoría de espíritus diferente y *mucho más elevada* que aquella en la que ellos lo colocaban, — ¿con razón? ¿sin razón?

95.

Chamfort[161]. — Que un conocedor tal de los hombres y de la masa haya acudido precisamente en ayuda de la masa y no se haya mantenido apartado en actitud de renuncia y defensa filosófica no me lo puedo explicar más que de la siguiente manera: Había en él un instinto más fuerte que su sabiduría que nunca había sido satisfecho, el odio a toda nobleza de sangre: quizás el odio viejo y muy explicable de su madre, que había sido santificado en él por el amor que le profesaba — un instinto de venganza proveniente de sus años infantiles que esperaba la hora para vengar a la madre. Y he aquí que la vida y su genio, y ¡ay! seguramente sobre todo la sangre paterna en sus venas le indujeron a integrarse y equipararse precisamente a esa nobleza — ¡durante muchos, muchos años! Pero finalmente no soportó más el aspecto que él mismo ofrecía, el de «viejo hombre» del Antiguo Régimen; cayó en una intensa pasión de penitencia, ¡y *en ella* vistió el hábito de la plebe, como su *propio* tipo de silicio! Su mala conciencia era haber omitido la venganza. — Suponiendo que Chamfort hubiera seguido siendo entonces un grado más filósofo, la Revolución no habría obtenido su ingenio trágico y su acerada espina: se la habría tomado por un acontecimiento mucho más tonto y no habría ejercido tal seducción sobre los espíritus. Pero el odio y la venganza de Chamfort educaron a toda una generación, y los hombres más ilustres pasaron por esa escuela. Téngase en cuenta que Mirabeau levantaba la vista hacia Chamfort como a su propio yo mayor y más elevado, del que esperaba y recibía estímulos, advertencias y sentencias, — Mirabeau, que como hombre pertenece a un rango de grandeza totalmente diferente incluso a la de los primeros entre los grandes hombres de estado de ayer y de hoy. Es curioso que, a pesar de un amigo y portavoz así —se conservan las cartas de Mirabeau a Chamfort— el más ingenioso de todos

---

[160] B. de Fontenelle, *Dialogues des morts*, París, 1683. Nietzsche poseía un ejemplar que incluía el *Jugement de Pluton*, en una edición de 1876. Cfr. BN, 228.

[161] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [121], 15 [22, 37, 71]. Nietzsche había leído a Chamfort en la edición de P.-J. Stahl, *Pensées — Maximes — Anecdotes — Dialogues*, M. Lévy, París, 1860, que incluía las cartas de Mirabeau y una introducción del editor sobre la vida de Chamfort. Cfr. BN, 169.

los moralistas haya permanecido extraño para los franceses, del mismo modo que Stendhal[162], que entre los franceses de *este* siglo es quizás el que ha tenido ojos y oídos más ricos en ideas. ¿Es que este último tenía en sí demasiado de alemán y de inglés como para ser aún soportable a un parisino — mientras que Chamfort, un hombre rico en profundidades y trasfondos del alma, sombrío, sufriente, ardiente, —un pensador que encontraba necesaria la risa como medicina contra la vida, y que se consideraba casi perdido los días en que no había reído— parece más un italiano y pariente de sangre de Dante y Leopardi que un francés? Se conocen las últimas palabras de Chamfort: «*Ah! mon ami*, le dijo a Sieyès, *je m'en vais enfin de ce monde, où il faut que le coeur se brise ou se bronze* —[163]». Con seguridad no son palabras de un francés moribundo.

96.

Dos oradores. — De estos dos oradores, uno alcanza toda la racionalidad de su causa sólo cuando se entrega a su pasión: sólo ésta le inyecta suficiente sangre y calor al cerebro para forzar a su alta espiritualidad a manifestarse. El otro intenta aquí y allá la misma cosa: con ayuda de la pasión exponer su causa de modo grandilocuente, enérgico y atractivo, pero por lo común con mal resultado. Muy pronto comienza a hablar de manera oscura y confusa, exagera, comete omisiones y suscita desconfianza acerca de la racionalidad de su causa: él mismo siente entonces esa desconfianza, y esto explica los súbitos saltos a los tonos más fríos y que provocan más rechazo, lo que despierta en el oyente la duda de si toda su pasión ha sido auténtica. En él, la pasión desborda cada vez al espíritu; quizá porque es más fuerte que en el primero. Pero está a la altura de su fuerza cuando se resiste al asalto imperioso de su sentimiento y de cierto modo se burla de él: sólo entonces su espíritu sale por completo del escondite, un espíritu lógico, sarcástico, juguetón, y sin embargo terrible.

97.

De la locuacidad de los escritores. — Hay una locuacidad de la ira, — frecuente en Lutero[164], también en Schopenhauer. Una locuacidad por un acopio demasiado grande de fórmulas conceptuales, como en Kant. Una locuacidad por el placer de giros siempre nuevos de la misma cosa: se encuentra en Montaigne. Una locuacidad de las naturalezas maliciosas: quien lee escritos de esta época se acordará aquí de dos escritores[165]. Una locuacidad por el placer en buenas palabras y formas lingüísticas: no poco frecuente en la prosa de Goethe. Una locuacidad por la complacencia interna en el ruido y el desorden de los sentimientos: por ejemplo en Carlyle[166].

---

[162] Primera mención del nombre de Stendhal en una obra publicada por Nietzsche, aunque su nombre ya había sido evocado en varios fragmentos no publicados. Sobre la «casualidad» del descubrimiento de Stendhal, cfr. EH, § 3, «Porque soy tan inteligente».

[163] «¡Oh, amigo mío!, al fin me voy de este mundo, un lugar donde el corazón tiene que romperse o endurecerse». Citado en el original por Nietzsche.

[164] Sobre la valoración nietzscheana de Lutero, cfr. sobre todo el § 358.

[165] En una versión previa Nietzsche cita a E. Dühring y R. Wagner.

[166] Thomas Carlyle (1795-1881), escritor y ensayista británico, autor de *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, es uno de los blancos recurrentes de Nietzsche. Cfr. por ejemplo GD, § 12, «Incursiones de un intempestivo», y EH, § 1, «Porque escribo libros tan buenos».

98.

A la gloria de Shakespeare. — Lo más bello que sabría decir a la gloria de Shakespeare, *del hombre*, es esto: ¡creyó en Bruto y no lanzó ni un pequeño grano de desconfianza sobre ese tipo de virtud! A él le consagró su mejor tragedia —se la sigue llamando aún hoy con un nombre equivocado— a él y a la encarnación más terrible de alta moral. ¡Independencia del alma! — ¡de eso se trata aquí! En esto, ningún sacrificio puede ser demasiado grande: hay que poder sacrificarle incluso al amigo más querido, y aunque sea además el hombre más magnífico, la gloria del mundo, el genio sin par, — siempre que se ame la libertad como libertad de las grandes almas y por su causa le amenace un peligro a *esa* libertad: — ¡algo así debe haber sentido Shakespeare! La altura en la que pone a César es el más sutil honor que le podía rendir a Bruto: ¡sólo así eleva a lo prodigioso su problema interior e igualmente la fuerza del alma que era capaz de cortar *ese nudo*! — ¿Y era realmente la libertad política lo que llevó al poeta a ese sentimiento de simpatía con Bruto, — que lo convirtió en cómplice de Bruto? ¿O la libertad política era sólo un símbolo de alguna cosa inexpresable? ¿Estamos quizás ante un oscuro acontecimiento, ante una aventura de la propia alma del poeta que permaneció desconocida, y de la que sólo podía hablar por medio de signos? ¡Qué es toda la melancolía de Hamlet frente a la melancolía de Bruto! — y quizás Shakespeare conocía a ésta del mismo modo en que conocía a aquella, ¡por experiencia! ¡Quizás tuvo también su hora sombría y su ángel maligno, como Bruto! Pero cualesquiera que fueran las similitudes y relaciones secretas que pudiera haber: ante la entera figura y virtud de Bruto, Shakespeare se echó al suelo y se sintió indigno y lejano: — el testimonio de ello lo dejó escrito en su tragedia. En ella hizo aparecer dos veces a un poeta, y dos veces derramó sobre él un tal desprecio impaciente y extremo que resuena como un grito, — como el grito de desprecio de sí mismo. Bruto, hasta Bruto pierde la paciencia cuando aparece el poeta, presuntuoso, patético, importuno, como suelen ser los poetas, como un ser que parece rebosar de posibilidades de grandeza, incluso de grandeza ética, y que sin embargo en la filosofía de la acción y de la vida rara vez alcanza la probidad común. «Si él conoce su momento, *yo conozco sus humores*, — fuera el bufón tintineante!»[167] — exclama Bruto. Retradúzcaselo en el alma del poeta que lo creó.

99.

Los seguidores de Schopenhauer. — Lo que puede verse cuando entran en contacto pueblos civilizados y pueblos bárbaros: que regularmente la cultura inferior en primer lugar adopta de la superior sus vicios, debilidades y extravagancias, luego siente un cierto atractivo que se ejerce desde allí, y finalmente, por mediación de los vicios y debilidades de los que se ha apropiado, deja que fluya en ella también algo de la cul-

[167] Cfr. Shakespeare, *Julius Caesar*, IV, 3. En realidad, hay dos poetas distintos en el *Julio César*. El primero, de nombre Cinna, interviene cuatro veces: acto I, escena III; acto II, escena II; acto III, escenas I y II. El segundo, que en la lista de personajes es llamado lacónicamene «*another poet*» («otro poeta»), aparece en el acto IV, escena III. Precisamente es este segundo poeta al que Nietzsche se refiere explícitamente aquí, y al que Bruto encara con las siguientes palabras: «*I'll will know his humour, when he knows his time: /What should the wars do with these jigging fools? /Companions, hence!*» (La expresión coloquial que utiliza Nietzsche, *Schellen-Hanswurst*, —literalmente «bufón tintineante»—, transpone seguramente la fórmula shakesperiana de *jigging fools*).

tura superior: eso también puede observarse cerca y sin viajar hasta pueblos bárbaros, aunque ciertamente de un modo un poco refinado y espiritualizado, y no tan fácil de aprehender inmediatamente. ¿Qué suelen si no adoptar de su maestro los seguidores de *Schopenhauer* en Alemania? — teniendo en cuenta que, en comparación con la cultura superior de aquel, tienen que sentirse suficientemente bárbaros como para ser fascinados y seducidos por él en primer lugar de un modo bárbaro. ¿Es acaso su rigurosa atención a los hechos, su buena voluntad de claridad y razón que hace que con frecuencia parezca tan inglés y tan poco alemán? ¿O la solidez de su conciencia intelectual, que *soportó* durante toda una vida la contradicción entre ser y querer y lo forzó también a contradecirse continuamente en sus escritos y casi en cada cuestión? ¿O su limpieza en asuntos referentes a la iglesia y al dios cristiano? — pues en esto era limpio como no lo había sido ningún filósofo alemán hasta ese momento, por lo que vivió y murió «como voltaireano». ¿O sus inmortales doctrinas de la intelectualidad de la intuición, de la naturaleza instrumental del intelecto y de la falta de libertad de la voluntad? No, todo esto no fascina y no se siente que sea fascinante: pero sí, en cambio, sus confusiones y escapatorias místicas, en aquellos puntos en los que el pensador de los hechos se deja seducir y corromper por el vanidoso impulso de convertirse en descifrador del mundo: la indemostrable doctrina de una *voluntad única* («todas las causas son sólo causas ocasionales de la aparición de la voluntad en ese tiempo, en ese lugar», «la voluntad de vida está presente e indivisa en todo ser, tan completa como en todos los que siempre han sido, son y serán, tomados en su conjunto»), la *negación del individuo* («todos los leones son en el fondo sólo un único león», «la multiplicidad de los individuos es una apariencia»; así como también la evolución es sólo una apariencia: — a las ideas de Lamarck las califica de «error genial, absurdo»), el sinsentido de la *compasión* y del quebrantamiento del *principii individuationis* que ella posibilita como fuente de toda moralidad, a lo que se añaden afirmaciones tales como «morir es en realidad la finalidad de la existencia», «a priori no puede negarse totalmente la posibilidad de que un efecto mágico pueda provenir de alguien ya muerto»: estas y otras similares *extravagancias* y vicios del filósofo son siempre adoptadas en primer lugar y convertidas en artículo de fe: — los vicios y las extravagancias son siempre lo más fácil de imitar y no requieren una larga preparación. Pero hablemos del más famoso de los schopenhauerianos vivos, de Richard Wagner. — Le sucedió lo que ya le sucedió a más de un artista: se equivocó al interpretar las figuras que creó y no reconoció la filosofía implícita de su propio arte. Hasta la mitad de su vida, Richard Wagner se dejó extraviar por Hegel; hizo de nuevo lo mismo al encontrar posteriormente la doctrina de Schopenhauer en sus propias figuras y comenzar a expresarse él mismo en términos de «voluntad», «genio», «compasión». A pesar de ello, seguirá siendo cierto que nada va precisamente tan en contra del espíritu de Schopenhauer como lo propiamente wagneriano en los héroes de Wagner: me refiero a la inocencia del supremo egoísmo, la fe en la gran pasión como lo bueno en sí, en una palabra, lo sigfridiano en el semblante de sus héroes. «Todo esto huele más bien a Spinoza que a mí» — diría quizá Schopenhauer. Aunque Wagner habría tenido tan buenas razones para volverse hacia otros filósofos antes que hacia Schopenhauer, la fascinación en la que cayó con este pensador no sólo lo volvió ciego respecto de todos los otros filósofos, sino incluso respecto de la ciencia misma; cada vez más todo su arte quiere presentarse como un paralelo y un complemento de la filosofía de Schopenhauer y renuncia de modo cada vez más explícito a la ambición mayor de volverse un paralelo y un complemento del conocimiento humano y la ciencia. Y no sólo lo incita a ello toda la misteriosa pompa

de esa filosofía, que habría atraído igualmente a un Cagliostro: ¡también los gestos y afectos singulares de los filósofos han sido siempre seductores! Schopenhaueriano es, por ejemplo, el apasionamiento de Wagner ante la corrupción de la lengua alemana; y aunque en este punto habría que aprobar la imitación, tampoco debe callarse sin embargo que el propio estilo de Wagner no adolece poco de todas las úlceras y tumefacciones cuya visión ponía tan furioso a Schopenhauer, y que, en cuanto a los wagnerianos que escriben en alemán, la wagneromanía[168] comienza a revelarse tan peligrosa como se ha revelado cualquier hegelomanía. Schopenhaueriano es el odio de Wagner a los judíos, a los cuales no es capaz de hacer justicia ni siquiera en su acto más grandioso: pues los judíos son los inventores del cristianismo. Schopenhaueriano es el intento de Wagner de comprender el cristianismo como una semilla del budismo traída por el viento y de preparar para Europa una época budista, acercándose de vez en cuando a fórmulas católico-cristianas. Schopenhaueriana es la prédica de Wagner en favor de la misericordia en el trato con los animales; su precursor en esto fue, como se sabe, Voltaire, que quizás ya supo, como sus sucesores, disfrazar de misericordia con los animales su odio a ciertas cosas y ciertos hombres. Por lo menos el odio a la ciencia que habla en la prédica de Wagner no está ciertamente inspirado por el espíritu de la caridad y la bondad — ni tampoco, como es obvio, por el *espíritu* sin más. — A fin de cuentas, poco importa la filosofía de un artista si sólo es una filosofía añadida posteriormente y no hace ningún daño a su arte mismo. No es posible precaverse demasiado de irritarse con un artista por culpa de una mascarada ocasional, quizá muy desafortunada y presuntuosa; no olvidemos que los queridos artistas son sin excepción un poco actores, y tienen que serlo, y que, a la larga, sin histrionismo difícilmente podrían resistir. Permanezcamos fieles a Wagner en aquello que en él es *verdadero* y originario, — y hagámoslo permaneciendo nosotros, sus discípulos, fieles a nosotros mismos en lo que en nosotros es verdadero y originario. ¡Dejémosle sus caprichos y convulsiones intelectuales, y examinemos más bien con equidad qué extraños alimentos y necesidades tiene *derecho* a tener un arte como el suyo para poder vivir y crecer! No importa nada que con tanta frecuencia no tenga razón como pensador; la justicia y la paciencia no son lo *suyo*. Es suficiente con que su vida tenga razón ante sí mismo y muestre finalmente que la tiene[169]: — esa vida que nos grita a cada uno de nosotros: «¡Sé un hombre y no me sigas a mí, — sino a tí! ¡Sino a tí!»[170] ¡También *nuestra* vida debe mostrar que tiene razón ante nosotros mismos! ¡También nosotros debemos crecer y florecer libres y sin miedo desde nosotros mismos, con un inocente egoísmo! Por eso, al contemplar un hombre así, aún hoy me resuenan en el oído, al igual que ayer, las frases siguientes: «que la pasión es mejor que el estoicismo y la hipocresía; que ser sincero, incluso en lo perverso, es mejor que perderse a sí mismo en la moralidad de la tradición, que el ser humano libre puede ser bueno en la misma medida en que puede ser perverso, pero que el ser humano que no es libre es una afrenta a la naturaleza y no participa de nigún consuelo, ni celestial, ni tampoco terrenal; y por último, que

---

[168] *Wagnerei*, neologismo con una evidente carga negativa que Nietzsche construye bajo el mismo principio que *Hegelei*, segundo neologismo de la oración.

[169] El alemán permite hacer un juego de palabras entre las expresiones *Recht haben* («tener razón») y *Recht behalten* (literamente, «guardar la razón», pero en el sentido de hacer prevalecer, hacer triunfar una causa). Nietzsche, que no desdeña la reutilización de sus juegos de palabras, volverá a utilizarlo en el § 348, libro V, dedicado al análisis de la proveniencia de los doctos.

[170] Cfr. FP II, 2.ª, 4 [307]. Estas palabras exaltadas hacen referencia al lema que encabezaba la segunda edición del *Werther* (1785): «Sei ein Mann, und folge mir nicht nach!».

todo el que quiera llegar a ser libre tiene que conseguirlo por sí mismo, porque que a nadie le llega la libertad como si fuera un regalo milagroso». (*Richard Wagner en Bayreuth*, p. 94)[171].

100.

Aprender a rendir homenaje. — Los hombres tienen que aprender a rendir homenaje, al igual que a despreciar. Todo el que anda por caminos nuevos y ha conducido a muchos a caminos nuevos descubre con asombro lo torpes y pobres que son esos muchos para expresar su agradecimiento, más aún, con qué poca frecuencia se *puede* siquiera llegar a exteriorizar el agradecimiento. Es como si siempre que quiere hablar se le cruzara algo en la garganta, de manera que no hace más que carraspear, y con el carraspeo vuelve a enmudecer. El modo en que un pensador llega a sentir el efecto de sus pensamientos y su poder de transformar y conmocionar es casi una comedia; a veces parece como si aquellos a los que se ha influido se sintieran en el fondo ofendidos por ello y sólo supieran expresar la independencia que temen amenazada con todo tipo de malas maneras. Son necesarias generaciones enteras para inventar siquiera una convención cortés de agradecimiento: y sólo mucho después llega ese momento en el que una especie de espíritu y de genialidad es conducida al agradecimiento mismo: entonces aparece por lo común alguien que es el gran receptor de agradecimiento, no sólo por lo bueno que él mismo ha hecho, sino la mayoría de las veces por lo que sus predecesores han ido acumulando poco a poco para constituir un tesoro de las cosas mejores y más elevadas.

101.

Voltaire[172]. — En todos los lugares donde había una corte, ésta determinaba la ley del bien hablar y así también la ley del estilo para todos los que escribían. Pero el lenguaje de la corte es el lenguaje del cortesano, *que no tiene ninguna profesión* y que en las conversaciones sobre cuestiones científicas se prohíbe a sí mismo todas las cómodas expresiones técnicas porque huelen a profesión; por eso, la expresión técnica y todo lo que delate al especialista es una *mancha de estilo* en los países de cultura cortesana. Ahora, cuando todas las cortes se han vuelto caricaturas de lo de ayer y de lo de ahora, sorprende encontrar incluso a Voltaire indeciblemente seco y escrupuloso en este punto (por ejemplo en su juicio sobre estilistas como Fontenelle y Montesquieu), — ¡es que precisamente todos nosotros nos hemos emancipado del gusto cortesano, mientras que Voltaire fue quien lo *llevó a su culminación*!

102.

Una palabra para los filólogos. — La filología existe para consolidar constantemente la creencia de que hay libros tan valiosos y de una tal realeza que generaciones

[171] La cita corresponde a la *Cuarta consideración intempestiva*: WB, 11, OC I, p. 855. Además de una ligera inexactitud al citar su propia obra («der Stoicismus und die Heuchelei» por «Stoicismus und Heuchelei»), Nietzsche subraya una frase que no aparecía subrayada en el original de la *Intempestiva*.

[172] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [170].

enteras de eruditos están bien empleadas si con su esfuerzo esos libros se conservan con pureza y de modo comprensible. Supone que (aunque no se los vea de entrada) no faltarán esos raros hombres que sabrán utilizar realmente estos libros tan valiosos: — serán seguramente aquellos que harán o podrán hacer ellos mismos libros así. Quería decir que la filología presupone una creencia distinguida, — que en favor de unos pocos, que siempre «vendrán» y no están aquí, hay que hacer previamente una gran cantidad de trabajo penoso y hasta sucio: es todo trabajo *in usum Delphinorum*[173].

103.

De la música alemana. — La música alemana, más que cualquier otra, es ahora la música europea ya por el hecho de que sólo en ella ha encontrado una expresión el cambio que experimentó Europa con la Revolución: sólo los músicos alemanes saben expresar las masas populares en movimiento, ese enorme ruido artificial, que ni siquiera necesita ser muy fuerte, — mientras que la ópera italiana, por ejemplo, sólo conoce coros de criados o de soldados, pero no un «pueblo». A eso se añade que en toda la música alemana puede oírse un profundo celo burgués de la *noblesse*, es decir, del *esprit* y la *élégance* en cuanto expresión de una sociedad cortesana, caballeresca, antigua, segura de sí misma. No es una música como la del cantante de Goethe[174] ante el portal, que también gusta «en el salón» y al mismo rey; allí no se dice: «los caballeros miran valerosos y las bellas bajan la mirada a su regazo». Ya la gracia no aparece en la música alemana sin el ataque de remordimientos de conciencia; sólo en el donaire, el hermano campesino de la gracia, empieza el alemán a sentirse totalmente moral — y desde allí cada vez más, hasta llegar a su «sublimidad» exaltada, docta, con frecuencia gruñona, la sublimidad beethoveniana. Si se quiere imaginar el hombre que corresponde a esta música, piénsese justamente en Beethoven tal como aparece junto a Goethe, por ejemplo en aquel encuentro en Teplitz[175]: como la semibarbarie junto a la cultura, como el pueblo junto a la nobleza, como el buen hombre junto al hombre bueno y aún más que «bueno», como el soñador junto al artista, como el necesitado de consuelo junto al consolado, como el que exagera y sospecha junto al equitativo, como el caprichoso y el que se mortifica, como el extravagante —extasiado, el cándido— desmedido, como el presuntuoso y tosco — en resumidas cuentas como el «hombre no domado»: ¡así lo sintió y así lo caracterizó el propio Goethe, el alemán de excepción, para el que no se ha encontrado aún una música de igual alcurnia! — Por último, hay que considerar también si ese desprecio de la melodía y esa atrofia del sentido melódico que se extienden hoy cada vez más entre los alemanes no se los debe comprender como un resabio democrático y una repercusión

[173] Literalmente, «para el uso de los delfines», en clara referencia a los libros de texto que se preparaban para la educación y formación de los príncipes franceses, los llamados *Dauphins*. Obviamente, en el sentido que le da Nietzsche, esta expresión insiste en que el trabajo textual puramente filológico, un trabajo que el filósofo considera «penoso» y «sucio», está pensado para el uso y aprovechamiento de futuras generaciones de jóvenes filólogos.

[174] Cfr. el poema de Goethe «*Der Sänger*» («El cantor»), escrito en 1783, así como la carta de Goethe a Zelter del 2 de septiembre de 1812.

[175] Nietzsche se refiere aquí al único encuentro documentado entre Goethe y Beethoven, que tuvo lugar en el balneario bohemio de Teplitz en julio de 1812. Cfr. sobre todo la carta de Goethe a Zelter arriba citada, donde el escritor alemán reconoce admirado el talento del músico, pero advierte que su creciente sordera puede afectar su «ya de por sí lacónica naturaleza».

de la Revolución. En efecto, la melodía tiene un deseo tan franco de legalidad y un rechazo tal de todo lo que deviene, lo que no tiene forma, lo arbitrario, que suena como un sonido que proviene del *antiguo* orden de las cosas europeas y como una seducción y vuelta hacia él.

104.

Del tono de la lengua alemana. — Se sabe de donde proviene el alemán que constituye desde hace un par de siglos el alemán escrito. Los alemanes, con su veneración por todo lo que venía de la *corte*, tomaron expresamente como modelo a las cancillerías en todo lo que tenían que *escribir*, es decir, sobre todo en sus cartas, actas, testamentos, etcétera. Escribir en el modo de las cancillerías era escribir en el modo de la corte y del gobierno, — era algo distinguido, comparado con el alemán de la ciudad en que se vivía. Poco a poco se sacó la conclusión correspondiente y también se habló como se escribía, — se fue así aún más distinguido, en las formas de las palabras, en la elección de los términos y los giros, y finalmente también en el tono: al hablar, se tomó de forma afectada un tono cortesano, y la afectación se transformó por último en naturaleza. Quizás no haya ocurrido nada totalmente igual en ninguna otra parte: la preponderancia del estilo escrito sobre el habla y el amaneramiento y la pretensión de distinción de todo un pueblo como fundamento de una lengua común ya no dialectal. Creo que el tono de la lengua alemana era en la Edad Media, y especialmente después de la Edad Media, profundamente campesino y vulgar: en los últimos siglos se ha ennoblecido algo, principalmente porque apareció la necesidad de imitar tantos tonos franceses, italianos y españoles, precisamente por parte de la nobleza alemana (y austríaca), que no podía contentarse de ningún modo con su lengua materna. Pero a pesar de este ejercicio, a Montaigne, o incluso a Racine, el alemán les tiene que haber sonado insoportablemente vulgar: y hoy mismo, en boca de los viajeros, en medio del populacho italiano, sigue sonando muy basto, ronco, como salido de los bosques, proveniente de habitaciones llenas de humo y de regiones no cultivadas. — Observo sin embargo que entre los antiguos admiradores de las cancillerías se extiende ahora de nuevo una aspiración similar a la distinción del tono, y que los alemanes comienzan a someterse a un «encanto del tono» totalmente particular que a la larga podría ser un verdadero peligro para la lengua alemana — pues es inútil buscar en Europa un tono más horroroso. Algo desdeñoso, frío, indiferente, negligente en la voz: eso les suena ahora «distinguido» a los alemanes — y oigo la buena voluntad de llegar a esa distinción en las voces de los jóvenes funcionarios, maestros, mujeres, comerciantes; hasta las niñas imitan ya ese alemán de oficial. Porque el inventor de estos tonos es el oficial, el oficial prusiano: ese mismo oficial que, como militar y hombre de oficio, posee ese admirable tacto de la modestia del que tendrían que aprender los alemanes en su totalidad (¡incluidos los profesores y músicos alemanes!). Pero apenas habla y se mueve es la figura más inmodesta y más falta de gusto de la vieja Europa — ¡sin tener conciencia de ello, sin ninguna duda! Y sin conciencia tampoco en los buenos alemanes, que admiran en él al hombre de la sociedad más alta y distinguida y dejan con gusto que «les dé el tono». ¡Y vaya si lo hace! — y son en primer lugar los ayudantes y suboficiales quienes imitan su tono y lo hacen más grosero. Préstese atención a las voces de mando que sitian auténticamente las ciudades alemanas con sus gritos, ahora que se hacen maniobras delante de las puertas de cada una de ellas: ¡qué arrogancia, que rabioso sentimiento de autoridad, qué frialdad desdeño-

sa resuena desde ese griterío! ¿Serán los alemanes realmente un pueblo musical? — Lo que es seguro es que los alemanes ahora se están militarizando en el tono de su lengua, que entrenados a hablar militarmente, al final también escribirán militarmente. Porque el hábito de determinados tonos penetra profundamente en el carácter: — ¡pronto se tendrán las palabras y los giros, y por último también los pensamientos que se adecúan a esos tonos! Quizás ya ahora se escriba en el estilo del oficial; quizás leo demasiado poco de lo que se escribe ahora en Alemania. Pero una cosa sé con tanta mayor seguridad: las manifestaciones públicas que se hacen en Alemania y que llegan también al extranjero no están inspiradas por la música alemana, sino precisamente por ese nuevo tono de una arrogancia falta de gusto. En casi todos los discursos del primer hombre de estado alemán, incluso cuando lo hace oír a través de su portavoz imperial, hay un acento que el oído de un extranjero rechaza con repugnancia; pero los alemanes lo soportan, — se soportan a sí mismos.

105.

Los alemanes como artistas. — Cuando el alemán llega realmente a caer en la pasión (y no sólo, como es habitual, en la disposición para la pasión), se comporta en ella como tiene que hacerlo y no piensa más en su comportamiento. Pero la verdad es que se comporta entonces de manera muy torpe y muy fea, como sin medida ni melodía, con lo que los espectadores experimentan pena o impresión, y nada más: — *al menos que* se eleve hasta lo sublime y el éxtasis del que son capaces algunas pasiones. ¡Entonces, hasta el alemán se vuelve *bello*! El presentimiento de *la altura* que hay que alcanzar para que la belleza derrame su magia incluso sobre alemanes, impulsa a los artistas alemanes a las alturas, a superarlas siempre, y a los excesos de la pasión: o sea, una verdadera aspiración profunda a ir más allá de la fealdad y la torpeza, por lo menos a mirar más allá de ellas — en dirección de un mundo mejor, más ligero, más meridional, más lleno de sol. Y así, sus convulsiones son a menudo un síntoma de que quisieran *bailar*: esos pobre osos en los que se agitan ninfas y sátiros ocultos — ¡y a veces divinidades más elevadas!

106.

La música como portavoz[176]. — «Tengo sed de un maestro del arte musical, decía un innovador a su discípulo, que aprendiese de mí mis pensamientos y los dijera después en su lenguaje: así penetraría mejor en el oído y el corazón de los hombres. Con sonidos se puede seducir a los hombres a cualquier error y a cualquier verdad: ¿Quién sería capaz de *refutar* un sonido?» — «¿O sea que quisieras ser tenido por irrefutable?» El innovador repuso: «Quisiera que el germen se vuelva árbol. Para que una doctrina se vuelva árbol tiene que ser creída durante un buen tiempo: para ser creída debe ser tenida por irrefutable. Las tormentas, la duda, los gusanos, la maldad le son necesarios al árbol para revelar el género y la fuerza de su germen: ¡que se rompa si no es suficientemente fuerte! ¡Pero un germen sólo será aniquilado, — no refutado!» — Cuando hubo dicho esto, su discípulo exclamó con ímpetu: «Pero yo creo en tu causa y la considero tan fuerte que diré todo, todo lo que tenga aún en su contra en el corazón». — El innovador rió para sus adentros y lo amenazó con el dedo. «Ese modo

[176] En una versión previa el hombre sabio es Zaratustra. Cfr. FP II, 2.ª, 12 [119].

de ser discípulo, dijo entonces, es el mejor, pero es peligroso y no lo soporta cualquier tipo de doctrina».

107.

Nuestra gratitud última con el arte[177]. — Si no hubiéramos dado nuestra aprobación a las artes e inventado esa especie de culto de lo no verdadero, no habría sido soportable la comprensión de la mentira y la falta de verdad general que nos proporciona ahora la ciencia — la comprensión de la ilusión y el error como condición de la existencia que conoce y siente. La *probidad* tendría como consecuencia la náusea y el suicidio. Pero nuestra probidad tiene un contrapoder que nos ayuda a eludir esa consecuencia: el arte, como buena voluntad de apariencia. No siempre le prohibimos a nuestro ojo redondear, acabar de inventar: y entonces lo que llevamos sobre el flujo del devenir ya no es la eterna imperfección — entonces creemos llevar una *diosa*, y prestamos este servicio con orgullo y candidez. Como fenómeno estético la existencia nos sigue siendo *soportable*, y con el arte se nos ha dado el ojo y la mano, y sobre todo la buena conciencia para *poder* hacer de nosotros mismos un fenómeno tal. De vez en cuando tenemos que descansar de nosotros mirándonos desde arriba y riéndonos de nosotros o llorando por nosotros, desde una distancia artística; ¡tenemos que descubrir el *héroe*, y también el *bufón* que se esconde en nuestra pasión por el conocimiento, tenemos que alegrarnos de vez en cuando de nuestra insensatez para seguir alegrándonos de nuestra sabiduría! Y precisamente porque en el fondo último somos hombres de peso y de seriedad, y somos más peso que hombres, nada nos viene tan bien como el *gorro de bufón*: lo necesitamos ante nosotros mismos — necesitamos de todo arte travieso, flotante, bailarín, burlón, infantil y dichoso para no perder esa *libertad por encima de las cosas* que nuestro ideal exige de nosotros. Sería para nosotros una *recaída* que, precisamente por nuestra sensible probidad, fuéramos a parar por entero en la moral y que, por las exigencias sumamente estrictas que nos imponemos, nos convirtiéramos nosotros mismos en monstruos y espantapájaros virtuosos. Debemos *poder* estar también *por encima* de la moral: ¡y no sólo estar con la rigidez temerosa de quien tiene miedo de resbalar y caer en cada momento, sino también flotar y jugar encima de ella! ¿Cómo podríamos para ello prescindir del arte, cómo del bufón? — ¡Y mientras os *avergoncéis* de algún modo de vosotros mismos, no formáis aún parte de nosotros!

[177] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [285], 12 [29].

Libro tercero

108.

Nuevas luchas[178]. — Después de la muerte de Buda, su sombra se siguió mostrando durante siglos en una caverna, — una sombra monstruosa y terrorífica. Dios ha muerto: pero tal como es el modo de ser de los hombres, quizá seguirá habiendo durante siglos cavernas en las que se muestre su sombra. — ¡Y nosotros — nosotros tendremos que derrotar aún a su sombra!

109.

¡Guardémonos![179] — Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente. ¿Hacia dónde habría de extenderse? ¿Cómo habría de alimentarse? ¿Cómo podría crecer y multiplicarse? Sabemos aproximadamente qué es lo orgánico: ¿y habríamos de reinterpretar lo indeciblemente derivado, tardío, raro, casual, que sólo percibimos en la corteza de la tierra, como algo esencial, universal, eterno, tal como lo hacen aquellos que llaman al todo organismo? Siento repugnancia ante ello. Guardémonos ya de creer que el todo es una máquina; con seguridad no está construida en dirección a un fin, con la palabra «máquina» le concedemos un honor demasiado alto. Guardémonos de presuponer en general y en todas partes algo tan pleno de forma como el movimiento cíclico de nuestras estrellas vecinas; una mirada a la vía láctea hace ya que surja la duda de si no hay allí movimientos más bastos y contradictorios, lo mismo que estrellas con trayectorias eternamente rectilíneas y cosas similares. El orden astral en el que vivimos es una excepción; este orden, y la considerable duración condicionada por él, ha posibilitado a su vez la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. Por el contrario, el carácter general del mundo es, para toda la eternidad, caos, no en el sentido de que falte la necesidad, sino en el de que falta el orden, la articulación, la forma, la belleza y como quieran llamarse todas nuestras estéticas categorías humanas. Juzgando desde nuestra razón, las jugadas fallidas son con mucho la regla, las excepciones no son la finalidad oculta y todo el carillón repite eternamente su tonada, que no puede llamarse nunca melodía, — y en última instancia la misma expresión «jugada fallida» es ya una antropomorfización que encierra en sí una crítica. ¡Pero cómo tendríamos derecho de criticar o alabar al todo! Guardémonos de atribuirle falta de sensibilidad y de razón, o sus opuestos: ¡no es ni

[178] Cfr. FP II, 2.ª, 14 [14].
[179] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [108, 157, 201, 213].

perfecto, ni bello, ni noble, y no quiere convertirse en nada de esto, no aspira de ningún modo a imitar a los hombres! ¡No es tocado en absoluto por ninguno de nuestros juicios estéticos y morales! No tiene tampoco ningún impulso de autoconservación, y en general, ningún impulso; tampoco conoce ley alguna. Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Sólo hay necesidades: no hay nadie que ordene, nadie que obedezca, nadie que transgreda. Si sabéis que no hay fines, sabéis también que no hay azar: pues la palabra «azar» sólo tiene sentido en un mundo de fines. Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente es sólo una especie de lo muerto, y una especie muy rara. — Guardémonos de pensar que el mundo crea eternamente algo nuevo. No hay substancias eternamente duraderas; la materia es un error del mismo tipo que el dios de los eléatas. ¡Pero cuándo acabaremos con nuestra precaución y nuestro cuidado! ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas estas sombras de dios? ¡Cuándo habremos desdivinizado por completo la naturaleza! ¡Cuándo podremos comenzar nosotros, hombres, a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, recién encontrada, recién redimida!

110.

Origen del conocimiento[180]. — Durante enormes períodos de tiempo el intelecto no ha producido más que errores; algunos de ellos resultaron ser útiles y beneficiosos para la conservación de la especie: quien llegaba a ellos, o los recibía en herencia, combatía con mayor fortuna su lucha en favor de sí mismo y de su descendencia. Esos erróneos artículos de fe, que se siguieron siempre heredando y finalmente se convirtieron casi en un componente fundamental y específico del hombre, son por ejemplo estos: que hay cosas duraderas, que hay cosas iguales, que hay cosas, materias, cuerpos, que una cosa es como aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí también es bueno en y por sí. Sólo muy tardíamente surgieron quienes negaron y pusieron en duda esas proposiciones; sólo muy tardíamente surgió la verdad, como la forma de conocimiento más carente de fuerza. Parecía que con ella no era posible vivir, nuestro organismo estaba preparado para lo opuesto; todas sus funciones superiores, las percepciones de los sentidos y todo tipo de sensación en general trabajaban con esos errores fundamentales incorporados desde muy antiguo. Más aún: esas proposiciones mismas se convirtieron dentro del conocimiento en las normas de acuerdo con las cuales se medía lo que era «verdadero» y «no verdadero» — hasta llegar a los ámbitos más alejados de la lógica pura. O sea: la *fuerza* de los conocimientos no reside en su grado de verdad sino en su antigüedad, en el hecho de estar incorporados, en su carácter de condiciones de la vida. Cuando la vida y el conocimiento parecían entrar en contradicción, no se llegó nunca a luchar seriamente; la negación y la duda eran consideradas una locura. Aquellos pensadores de la excepción, como los eléatas, que a pesar de lo anterior formularon y fijaron los opuestos de los errores naturales, pensaban que también era posible *vivir* esos opuestos: inventaron al sabio como hombre de la inmutabilidad, de la falta de personalidad, de la universalidad de la intuición, como uno y todo al mismo tiempo, con una facultad propia para ese conocimiento invertido; tenían la creencia de que su conocimiento era al mismo tiempo el principio de la vida. Pero para poder afirmar todo esto tenían que engañarse respecto de su propia situación: tenían que atribuirse ilusoriamente falta de

[180] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [335].

personalidad y una duración sin cambio, desconocer la esencia del hombre que conoce, negar la violencia de los impulsos en el conocimiento y concebir, en general, a la razón como una actividad completamente libre, surgida de sí misma; cerraban los ojos ante el hecho de que también ellos habían llegado a sus proposiciones al contradecir lo que era válido o al aspirar a la quietud, a la posesión exclusiva o al poder. El desarrollo más sutil de la probidad y el escepticismo hizo finalmente que también este tipo de hombre se volviera imposible; también su vida y sus juicios se mostraron dependientes de los antiquísimos impulsos y errores fundamentales de toda existencia sentiente. — Esa probidad y escepticismo más sutil tuvo siempre su nacimiento allí donde dos proposiciones opuestas parecían *aplicables* a la vida porque ambas eran compatibles con los errores fundamentales, es decir, donde se podía disputar acerca del mayor o menor grado de *utilidad* para la vida; también allí donde nuevas proposiciones se mostraban aunque no útiles por lo menos no perjudiciales para la vida, como expresiones de un impulso de juego intelectual, inocente y dichoso como todo juego. Poco a poco el cerebro humano se fue llenando con esos juicios y convicciones, y así surgieron, en esa maraña, fermentación, lucha y deseo de poder. No sólo la utilidad y el placer, sino todo tipo de impulsos tomó partido en la lucha por las «verdades»; la lucha intelectual se volvió ocupación, atractivo, profesión, deber, dignidad —: el conocimiento y la aspiración a lo verdadero se integró finalmente como necesidad entre las demás necesidades. A partir de entonces, no sólo la creencia y la convicción sino también el examen, la negación, la desconfianza, la contradicción se convirtieron en un *poder*, todos los «malos» instintos fueron subordinados al conocimiento y puestos a su servicio, y adquirieron el esplendor de lo permitido, estimado, útil y por último la mirada y la inocencia de lo *bueno*. El conocimiento se convirtió así en una parte de la vida misma y, en cuanto vida, en un poder siempre creciente: hasta que finalmente los conocimientos y aquellos antiquísimos errores básicos chocaron entre sí, los dos como vida, los dos como poder, los dos en el mismo hombre. El pensador: es ese ser en el que el impulso de verdad[181] y aquellos errores conservadores de la vida luchan su primera lucha, una vez que el impulso de verdad se ha *acreditado* como un poder conservador de la vida. En relación con la importancia de esta lucha, todo lo demás es indiferente: se plantea aquí la pregunta última por la condición de la vida, y se hace el primer intento de responder a esa pregunta con el experimento. ¿Hasta qué punto soporta la verdad la incorporación? — esa es la pregunta, ese es el experimento.

111.

Proveniencia de lo lógico. — ¿De dónde ha surgido la lógica en la cabeza humana? Ciertamente desde lo ilógico, cuyo reino tuvo que haber sido originariamente enorme. Pero innumerables seres que razonaban de manera diferente a como lo hacemos ahora nosotros han perecido: ¡y podría haber sido sin embargo más verdadera! Quien por ejemplo, en relación con la alimentación o con los animales hostiles, no sabía encontrar lo «igual» con suficiente frecuencia, quien subsumía por lo tanto con demasiada lentitud, quien era demasiado precavido en la subsunción, tenía simple-

[181] *Der Trieb zur Wahrheit*: De nuevo una fórmula cercana a la de «voluntad de poder», que resalta la idea de la verdad como exigencia pulsional del hombre. En JGB, § 1, Nietzsche también hará uso de una expresión muy similar, «voluntad de verdad» (*Wille zur Wahrheit*).

mente menos probabilidades de sobrevivir que quien, entre todo lo similar, daba de inmediato con lo igual. Pero la tendencia predominante de tratar a lo similar como igual, una tendencia ilógica —pues en sí no hay nada igual—, ha sido la que creado todos los fundamentos de la lógica. De la misma manera, para que surgiera el concepto de sustancia, que es imprescindible para la lógica aunque en el sentido más estricto no le corresponde nada real, durante largo tiempo no tenía que verse, no tenía que percibirse lo variable en las cosas; los seres que no veían con exactitud tenían ventaja respecto de aquellos que veían todo «en su fluir». En y por sí mismo, todo alto grado de precaución al razonar, toda tendencia escéptica es ya un gran peligro para la vida. No se hubiera conservado ningún ser viviente si la tendencia contraria, que prefiere afirmar antes que suspender el juicio, equivocarse e inventar antes que esperar, consentir antes que negar, juzgar antes que ser justo, no hubiera estado cultivada con una fuerza extraordinaria. — El curso que siguen en nuestro cerebro actual los pensamientos y conclusiones lógicos corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos que, individualmente, son todos muy ilógicos e injustos; por lo común sólo experimentamos el resultado de la lucha: tan rápido y oculto funciona ahora en nosotros ese antiquísimo mecanismo.

112.

Causa y efecto[182]. — Lo llamamos «explicación»: pero es «descripción» lo que nos distingue respecto de estadios más antiguos del conocimiento y de la ciencia[183]. Describimos mejor, — explicamos tan poco como todos los anteriores. Hemos descubierto una sucesión múltiple allí donde el hombre ingenuo y el investigador de culturas pasadas sólo veía dos cosas, «causa» y «efecto», como se solía decir; nosotros hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no hemos ido más allá de la imagen, detrás de la imagen. La serie de las «causas» está en todo caso de modo mucho más completo ante nosotros, y razonamos: esto y aquello tiene que suceder previamente para que se siga eso otro, — pero con eso, no hemos *comprendido* nada. La cualidad, por ejemplo en todo proceso químico, sigue apareciendo como un «milagro» igual que antes, lo mismo que toda puesta en movimiento; nadie ha «explicado» el impulso. ¡Y cómo podríamos explicarlo! Operamos siempre con cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos divisibles, espacios divisibles —, ¡cómo habría de ser siquiera posible una explicación si comenzamos por convertir todo en *imagen*, en nuestra imagen! Es suficiente con considerar a la ciencia como la antropomorfización más fiel posible de las cosas, al describir las cosas y su sucesión aprendemos a describirnos a nosotros mismos de modo cada vez más preciso. Causa y efecto: probablemente no existe nunca una dualidad así, en verdad hay ante nosotros un *continuum*, del que aislamos un par de elementos; del mismo modo en que sólo percibimos un movimiento como puntos aislados, es decir, no lo vemos sino que lo deducimos. El carácter repentino con el que se destacan muchos efectos nos conduce al error; pero sólo es repentino para nosotros. En ese segundo repentino hay una serie infinita de sucesos que se nos escapan. Un intelecto que viera la causa y el efecto como un *continuum*, no a nuestra manera, dividido y despedazado arbitrariamente,

[182] Cfr. FP II, 2.ª, 16 [16].
[183] Cfr. JGB, § 14.

sino que viera el fluir del acontecer, — un intelecto así descartaría el concepto de causa y efecto y negaría todo condicionamiento.

113.

Para la teoría de los venenos. — Hace falta que concurran tantas cosas para que surja un pensamiento científico: ¡y todas estas fuerzas necesarias han tenido que inventarse, ejercitarse, cultivarse una a una! Pero individualmente han tenido con mucha frecuencia un efecto muy diferente al que tienen ahora, cuando se limitan mutuamente y se mantienen disciplinadas dentro del pensamiento científico: — todas han actuado como venenos, por ejemplo el impulso de dudar, el impulso de negar, el impulso de mantenerse a la espera, el impulso de reunir, el impulso de disolver. ¡Muchas hecatombes de hombres han sido sacrificadas antes de que esos impulsos aprendieran a comprender su coexistencia y a sentirse junto a los otros como funciones de un único poder organizador en un único hombre! ¡Y qué lejos estamos aún de que al pensamiento científico se le añadan las fuerzas artísticas y la sabiduría práctica de la vida, de que se forme un sistema orgánico superior, en referencia al cual el docto, el médico, el artista y el legislador, tal como los conocemos ahora, tendrían que aparecer como pobres antiguallas!

114.

Extensión de lo moral. — Una nueva imagen que vemos la construimos de inmediato con ayuda de antiguas experiencias que hemos hecho, *de acuerdo con el grado* de nuestra probidad y nuestra justicia. No hay más vivencias que las vivencias morales, incluso en el ámbito de la percepción sensorial.

115.

Los cuatro errores. — El hombre ha sido educado por sus errores: en primer lugar, se ha visto siempre sólo de modo incompleto, en segundo lugar se ha atribuido propiedades inventadas, en tercer lugar se ha sentido en un falso orden jerárquico respecto del animal y de la naturaleza, en cuarto lugar ha inventado siempre nuevas tablas de bienes y las ha tomado durante un tiempo por eternas e incondicionales, de manera que ora tal impulso y estado humano, ora tal otro estaba en primer lugar y era ennoblecido como consecuencia de esa estimación. Si se descuenta el efecto de estos cuatro errores, se habrá descontado también el humanitarismo, la humanidad y la «dignidad humana».

116.

Instinto del rebaño. — Allí donde hallamos una moral, nos encontramos con una estimación y una jerarquía de los impulsos y las acciones humanos. Estas estimaciones y jerarquías son siempre la expresión de las necesidades de una comunidad y de un rebaño: lo que le es provechoso a *éste* en primer lugar —y en segundo y en tercero— es también la medida suprema para el valor de todos los individuos. Con la moral se instruye al individuo para ser función del rebaño y sólo atribuirse valor como función. Puesto que las condiciones de conservación de una comunidad han sido muy

diferentes de las de otra, ha habido muy diferentes morales; y respecto de las transformaciones esenciales que habrán de suceder en los rebaños y comunidades, en los Estados y sociedades, se puede profetizar que aún habrá morales muy divergentes. La moralidad es el instinto del rebaño en el individuo.

117.

Remordimiento de conciencia del rebaño. — En las épocas más alejadas y más prolongadas de la humanidad había un remordimiento de conciencia totalmente diferente al de hoy. Hoy uno se siente responsable sólo de aquello que quiere y que hace, y tiene su orgullo en sí mismo; todos nuestros teóricos del derecho parten de este sentimiento de sí y de este sentimiento de placer del individuo, como si de allí hubiera surgido siempre la fuente del derecho. Pero a lo largo de la época más prolongada de la humanidad, no había nada más terrible que sentirse individuo. Estar solo, sentir de modo individual, no obedecer ni dominar, tener el sentido de un individuo — no era entonces un placer, sino un castigo; se estaba condenado «a ser individuo». La libertad de pensamiento era considerada como el malestar mismo. Mientras que nosotros sentimos las leyes y las disposiciones como una coacción y una pérdida, antaño se sentía el egoísmo como algo penoso, como una auténtica penuria. Ser uno mismo, apreciarse a sí mismo de acuerdo con el propio peso y medida — esto iba entonces en contra del gusto. La tendencia a ello habría sido sentida como una locura: pues con la soledad estaba asociada toda miseria y todo temor. En aquel entonces, la «voluntad libre» tenía la mala conciencia en su más próxima vecindad: y cuanto menor era la libertad con la que se actuaba, cuanto más expresaba la acción el instinto de rebaño y no el sentido personal, tanto más moral se consideraba. ¡Todo lo que perjudicaba al rebaño, lo hubiese querido o no el individuo, provocaba entonces remordimientos de conciencia al individuo — y también al vecino, y a todo el rebaño! — En esto es en lo que más hemos cambiado.

118.

Benevolencia. — ¿Es virtuoso que una célula se convierta en función de una célula más fuerte? Tiene que hacerlo. ¿Y es malo que la más fuerte la asimile? También tiene que hacerlo; le es necesario, pues aspira a una compensación superabundante y quiere regenerarse. De acuerdo con ello, en la benevolencia hay que distinguir: el impulso de apropiación y el impulso de sometimiento, según sea el más fuerte o el más débil el que siente benevolencia. La alegría y el deseo van juntos en el más fuerte que quiere transformar algo en función suya: la alegría y el querer ser deseado, en el más débil, que quisiera convertirse en función. — La compasión es esencialmente lo primero, una agradable excitación del sentimiento de apropiación ante la vista del más débil: en lo que hay que tener en cuenta además que «fuerte» y «débil» son conceptos relativos.

119.

¡Nada de altruismo! — Veo en muchos seres humanos un placer y una fuerza excedente de querer ser función; se precipitan hacia ellos y tienen el olfato más fino para todos aquellos sitios en los que precisamente *ellos* pueden ser función. Pertenen-

cen a este grupo aquellas mujeres que se transforman en la función de un hombre que en él está débilmente desarrollada, y se convierten así en su billetera o en su política o en su sociabilidad. Seres así se conservan de la mejor manera si se integran en un organismo extraño; si no lo consiguen, se vuelven enojosos, irritados y se devoran a sí mismos.

120.

Salud del alma. — La popular fórmula moral médica (cuyo autor es Aristón de Quíos[184]): «la virtud es la salud del alma» — debería por lo menos, para ser utilizable, transformarse en: «tu virtud es la salud de tu alma». Porque no hay una salud en sí, y todos los intentos de definir algo así han fracasado estrepitosamente. De tu finalidad, de tu horizonte, de tus fuerzas, de tu impulso, de tus errores y especialmente de los ideales y fantasmas de tu alma depende la determinación de *qué* habrá de significar salud, incluso para tu *cuerpo*. Hay por lo tanto innumerables saludes del cuerpo; y cuanto más se permita levantar de nuevo la cabeza a lo singular e incomparable, cuanto más se olvide el dogma de la «igualdad de los hombres», tanto más tendrá que desaparecer también para nuestros médicos el concepto de una salud normal, junto con el de una dieta normal o el del proceso normal de una enfermedad. Y sólo entonces podría llegar el momento de reflexionar sobre la salud y la enfermedad del *alma* y de poner la virtud propia de cada uno en su salud: que podría por cierto aparecer en uno como lo contrario de la salud en otro. Quedaría abierta por último la gran pregunta de si podríamos *prescindir* de la enfermedad incluso para desarrollar nuestra virtud, y si en especial nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no necesita del alma enferma tanto como de la sana: en otras palabras, si la voluntad exclusiva de salud no es un prejuicio, una cobardía y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie.

121.

La vida no es un argumento. — Nos hemos arreglado un mundo en el que podemos vivir — al suponer cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y quietud, forma y contenido: ¡sin esos artículos de fe nadie soportaría hoy vivir! Pero por ello no son aún algo demostrado. La vida no es ningún argumento; entre las condiciones de la vida podría estar el error.

122.

El escepticismo moral en el cristianismo. — También el cristianismo ha hecho una gran contribución a la ilustración: enseñó el escepticismo moral de una manera muy penetrante y efectiva: acusando, exasperando, pero con una paciencia y finura infatigables: aniquiló en cada individuo la fe en sus «virtudes»: hizo desaparecer de la tierra para siempre esos grandes virtuosos en los que no era pobre la Antigüedad, esos hombres populares que, con fe en su perfección, se movían con la dignidad de

[184] El estoico Aristón de Quíos (325/320-260 a.C.) fue discípulo de Zenón de Clitio en la escuela que éste fundó en Atenas; la cita que recoge Nietzsche puede encontrarse en el volumen primero de los *Stoicorum veterum fragmenta*, fr. 359, editado por Hans von Arnim, Leipzig, 1903.

un torero[185]. Cuando ahora nosotros, educados en esta escuela cristiana del escepticismo, leemos los libros morales de los antiguos, los de Séneca y Epicteto, por ejemplo, experimentamos una placentera superioridad y estamos colmados de secretas visiones puntuales y generales, sentimos como si hablara un niño ante un hombre mayor o una joven y bella entusiasmada ante La Rochefoucauld: ¡nosotros sabemos mejor qué es la virtud! Pero finalmente hemos aplicado ese mismo escepticismo a todos los estados y procesos *religiosos*, tales como el pecado, el arrepentimiento, la gracia, la santidad, y hemos dejado que el gusano cave tan hondo que también al leer todos los libros cristianos tenemos el mismo sentimiento de sutil superioridad y penetración: ¡también conocemos mejor los sentimientos religiosos! Y es el momento de conocerlos bien y describirlos bien, porque los piadosos de la vieja fe también se están extinguiendo: — ¡salvemos su modelo y su tipo, por lo menos para el conocimiento!

123.

El conocimiento, más que un medio. — También *sin* esta nueva pasión —me refiero a la pasión del conocimiento— se fomentaría la ciencia: hasta ahora la ciencia ha crecido y se ha desarrollado sin ella. La creencia positiva en la ciencia, el prejuicio a su favor por el que están dominados actualmente nuestros Estados (antaño lo estaba incluso la Iglesia) se basa en el fondo en que esa tendencia y ese ímpetu se han manifestado rara vez en ella, y en que la ciencia precisamente *no* es considerada como una pasión sino como una estado y un «*ethos*». En efecto, con frecuencia basta ya con el *amour-plaisir* del conocimiento (curiosidad), basta con el *amour-vanité*[186], el hábito de ella, con el propósito secundario de conseguir honor y pan, basta incluso para muchos con no saber hacer otra cosa, ante un exceso de ocio, más que leer, coleccionar, ordenar, obervar, seguir relatando: su «impulso científico» es el aburrimiento. El papa León X[187] cantó en una ocasión la loa de la ciencia (en el breve a Beroaldo[188]): la designa la más bella alhaja y el mayor orgullo de nuestra vida, una ocupación noble en la dicha y la desdicha; «¡sin ella, dice finalmente, toda empresa humana carecería de apoyo firme, — incluso con ella es ya suficientemente cambiante e insegura!» Pero este papa pasablemente escéptico calla, como todos los demás eclesiásticos que elogian a la ciencia, su juicio último sobre ella. De sus palabras puede extraerse que pone a la ciencia por encima del arte, lo que es ya suficientemente extraño para un amigo del arte como él[189]; pero en definitiva sólo es una cortesía que aquí no hable de

---

[185] La misma imagen será retomada en GD, § 1, «Incursiones de un intempestivo», refiriéndose a Séneca, «o el torero de la virtud».

[186] Nietzsche se inspira aquí en las cuatro formas principales del amor definidas por Stendhal en el primer capítulo de su obra *De l'amour*: *amour-passion*, *amour-goût*, *amour-physique* y *amour de vanité*.

[187] Las siguientes reflexiones acerca del papa León X, procedente de la poderosa familia de los Médici y pontífice entre 1513 y 1521, se basan en la lectura que Nietzsche hace de Stendhal y sus *Proménades dans Rome* (citamos por la edición de Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade). Stendhal verá en León X el paradigma de «pontícife voluptuoso», amigo de las artes y gran soberano opuesto a los «papas santurrones».

[188] Escrito en el cual León X defiende el interés de la cultura profana, especialmente el de los textos de la Antigüedad romana.

[189] En efecto, León X fue un mecenas suntuoso, tal y como recoge Stendhal, *Promenades dans Rome*, *op. cit.*, p. 1026, donde relata su admiración por las obras de Miguel Ángel, Rafael, Leonardo da Vinci o el joven Tiziano.

lo que pone también muy por encima de toda ciencia: de la «verdad revelada» y de la «salvación eterna del alma», — ¡frente a esto, qué son para él alhaja, orgullo, entretenimiento y aseguramiento de la vida! «La ciencia es algo de segundo rango, no es algo último, incondicionado, no es objeto de la pasión», — este juicio quedó retenido en el alma de León: ¡el auténtico juicio cristiano sobre la ciencia! En la Antigüedad su dignidad y reconocimiento quedaba disminuida por el hecho de que incluso entre sus discípulos más fervientes la aspiración a la *virtud* estaba en primer lugar y se creía haber hecho ya la mayor alabanza de la ciencia si se la celebraba como el mejor medio para la virtud. Es algo nuevo en la historia que el conocimiento quiera ser más que un medio.

124.

En el horizonte de lo infinito. — ¡Hemos abandonado la tierra y hemos subido a la nave! ¡Hemos roto los puentes detrás nuestro, — más aún, hemos roto la tierra detrás nuestro! Ahora, ¡pequeño barquito!, ¡ponte en guardia! A tu alrededor está el océano, es verdad, no siempre ruge, y a veces yace allí como seda y oro y como ensoñación del bien. Pero llegarán horas en las que reconocerás que es infinito y que no hay nada más terrible que la infinitud. ¡Ay del pobre pájaro que se ha sentido libre y choca ahora con las paredes de esa jaula! ¡Pobre de ti si te ataca la nostalgia de la tierra, como si hubiera allí más *libertad*, — y ya no hay más «tierra»!

125.

El hombre loco[190]. — No habéis oído de ese hombre loco que en la claridad de la mañana encendió una linterna, corrió al mercado y comenzó a gritar sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!» — Como estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó una carcajada. ¿Qué, se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿O está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? — así exclamaban y reían todos a la vez. El hombre loco saltó en medio de ellos y los penetró con su mirada. «¿Adónde ha ido Dios?», exclamó, «¡yo os lo diré! ¡*Nosotros lo hemos matado*, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de beber todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos permanentemente? ¿Y también hacia atrás, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche y más noche? ¿No es necesario encender linternas por la mañana? ¿No oímos aún nada del ruido de los enterradores que entierran a Dios? ¿No sentimos aún el olor de la descomposición divina? — ¡también los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, asesinos entre todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, — ¿quién quitará de

[190] En una versión previa el hombre loco es Zaratustra. Por otra parte, para este importante pasaje, cfr. sobre todo FP II, 2.ª, 12 [77, 157], 14 [25, 26].

nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? ¡No ha habido nunca un acto más grande, — y todo el que nazca después de nosotros formará parte, por ese acto, de una historia superior a toda historia habida hasta ahora!» — Aquí calló el hombre loco y volvió a mirar a sus oyentes: también ellos callaban y lo observaban sorprendidos. Finalmente, lanzó al suelo su linterna, que saltó en pedazos y se apagó. «Llego demasiado pronto, dijo entonces, no es aún mi tiempo. Este acontecimiento monstruoso está todavía en camino y se desplaza, — no ha llegado aún a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los actos, para ser vistos y oídos, necesitan tiempo aún después de haber sido realizados. Este acto les sigue siendo más lejano que las estrellas más lejanas — *¡y sin embargo lo han hecho ellos mismos!*» — Se cuenta además que el hombre loco irrumpió el mismo día en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo*. Expulsado e interrogado, habría respondido siempre sólo esto: «¿Qué son acaso estas iglesias si no las fosas y los sepulcros de Dios?» —

126.

Explicaciones místicas. — Las explicaciones místicas son consideradas profundas; la verdad es que no son ni siquiera superficiales.

127.

Efecto tardío de la religiosidad más antigua[191]. — Todo el que no piensa opina que la voluntad es lo único actuante; querer sería algo simple, sencillamente dado, no deducible, en sí mismo comprensible. Cuando hace algo, por ejemplo dar un golpe, está convencido de que es *él* el que golpea, y que ha golpeado porque *quería* golpear. No advierte en esto nada problemático, sino que la sensación de *querer* le basta, no sólo para suponer una causa y un efecto, sino también para creer que *comprende* su relación. No sabe nada del mecanismo del suceder y del sutil trabajo de cien caras que tiene que realizarse para que se llegue al golpe, ni tampoco de la incapacidad de la voluntad en sí para hacer siquiera la parte más diminuta de ese trabajo. La voluntad es para él una fuerza que actúa de modo mágico: la creencia en la voluntad como causa de efectos es la creencia en fuerzas que actúan de modo mágico. Ahora bien, originariamente, siempre que el hombre veía un suceso creía que por detrás había una voluntad que actuaba como causa y seres que querían de modo personal, — el concepto de mecánica le era completamente lejano. Pero puesto que durante enormes periodos de tiempo el hombre sólo ha creído en personas (y no en materias, fuerzas, cosas, etcétera), la creencia en la causa y el efecto se ha vuelto para él la creencia fundamental que aplica siempre que algo sucede, — todavía hoy, de modo instintivo y como un fragmento de atavismo del más antiguo origen. Las proposiciones «ningún efecto sin causa», «todo efecto es a su vez una causa» aparecen como generalizaciones de proposiciones mucho más limitadas: «donde se produce un efecto, ha habido un querer», «sólo puede ejercerse un efecto sobre seres con voluntad», «no hay nunca

[191] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [63, 74].

un puro padecer un efecto sin consecuencias, sino que todo padecer es una excitación de la voluntad» (a actuar, defenderse, vengarse, ejercer una represalia), — pero en los tiempos más primitivos de la humanidad, estas y aquellas proposiciones eran idénticas, las primeras no eran una generalización de las segundas, sino las segundas aclaraciones de las primeras. — Schopenhauer, al suponer que todo lo que existe sólo es algo que quiere, entronizó una antiquísima mitología; no parece haber intentado nunca un análisis de la voluntad porque *creía*, como todo el mundo, en la simplicidad e inmediatez de todo querer: — mientras que querer es sólo un mecanismo tan bien ejercitado que se escapa casi al ojo observador. En oposición a él, formulo las siguientes proposiciones: primero, para que surja la voluntad es necesaria una representación de placer y displacer. Segundo: que un intenso estímulo sea sentido como placer o displacer es cosa del intelecto que *interpreta*, que sin embargo la mayoría de las veces realiza ese trabajo de un modo inconsciente para nosotros; y un mismo estímulo *puede* ser interpretado como placer o como displacer. Tercero: sólo en los seres intelectuales hay placer, displacer y voluntad; la enorme mayoría de los organismos no tiene nada de eso.

128.

El valor de la oración. — La oración ha sido inventada para aquellos hombres que en realidad no tienen nunca pensamientos por sí mismos y a los que una elevación del alma les es desconocida o pasa desapercibida: ¿qué habrían de hacer estos en sitios sagrados y en todas las situaciones importantes de la vida que exigen calma y una especie de dignidad? ¡Para que por lo menos no *molestaran*, la sabiduría de todos los fundadores de religiones, los pequeños como los grandes, les prescribió la fórmula de la oración como un largo trabajo mecánico de los labios, unido con esfuerzo de la memoria y un comportamiento fijado e idéntico de manos, pies y ojos! Ya pueden entonces, como los tibetanos, rumiar innumerables veces su «om mane padme hum», o, como en Benarés, contar con los dedos el nombre del dios Ram-Ram-Ram (y así sucesivamente, con o sin gracia): o pueden honrar a Visnú con sus mil apelaciones, o a Alá con sus noventa y nueve: o pueden servirse de molinos de oración o de rosarios — la cuestión principal es que con ese trabajo estén sujetos por un tiempo y ofrezcan un aspecto soportable: su tipo de oración fue inventado en beneficio de los devotos que saben pensar y elevarse por sí mismos. E incluso éstos tienen sus horas de fatiga en las que les hacen bien una serie de sonidos y palabras venerables y una mecánica piadosa. Pero dando por supuesto que estos hombres poco frecuentes —en toda religión el hombre religioso es una excepción— saben arreglarse solos: aquellos pobres de espíritu no lo saben y prohibirles el castañeteo de la oración significa quitarles su religión: como lo saca a la luz cada vez más el protestantismo. Pero la religión sólo quiere de estos hombres que se *queden quietos*, con sus ojos, manos, piernas y órganos de todo tipo: de ese modo se vuelven por un tiempo más bellos y — ¡más parecidos a los hombres!

129.

Las condiciones de Dios. — «Dios mismo no puede subsistir sin hombres sabios» — dijo Lutero, y con mucha razón; pero «Dios puede aún menos subsistir sin hombres carentes de sabiduría» — ¡esto no lo dijo el bueno de Lutero!

130.

Una decisión peligrosa. — La decisión cristiana de encontrar el mundo feo y malo ha hecho al mundo feo y malo.

131.

Cristianismo y suicidio. — El cristianismo convirtió en una palanca de su poder el enorme anhelo de suicidarse que había en la época de su surgimiento: dejó sólo dos formas de suicidio, las revistió de la más alta dignidad y de las más altas esperanzas, y prohibió todas las demás de una manera terrible. Pero el martirio y el lento suicidio[192] del asceta fueron permitidos.

132.

Contra el cristianismo. — Ahora decide en contra del cristianismo nuestro gusto, ya no nuestras razones.

133.

Principio. — Una hipótesis inevitable en la que tiene que volver a caer siempre la humanidad es, a la larga, *más poderosa* que la fe más creída en algo no verdadero (como la fe cristiana). A la larga: quiere decir aquí en cien mil años.

134.

Los pesimistas como víctimas[193]. — Allí donde predomina un profundo displacer por la existencia salen a la luz las repercusiones de un gran error dietético del que se ha hecho culpable un pueblo durante un largo periodo. Así, la difusión del budismo (*no* su surgimiento) depende en buena parte del consumo excesivo y casi exclusivo de arroz por parte de los indios y del debilitamiento general que provoca. La insatisfacción europea de la época moderna hay que considerarla quizás en relación con el hecho de que nuestros ancestros, toda la Edad Media, gracias al influjo germánico sobre Europa, estaba entregada a la bebida: Edad Media, eso significa el envenenamiento alcohólico de Europa. — El displacer alemán por la vida es esencialmente un estado de consunción invernal, incluidos los efectos del aire de los sótanos y el veneno de las estufas en las habitaciones alemanas.

135.

Proveniencia del pecado[194]. — El pecado, tal como se lo experimenta ahora en todas partes donde reina o ha reinado alguna vez el cristianismo: el pecado es un sentimiento judío y un invento judío, y teniendo en cuenta este trasfondo de toda moralidad

---

[192] *Die Selbstentleibung*: neologismo que Nietzsche forma a partir del verbo *sich entleiben*, «darse la muerte a sí mismo», «suicidarse».

[193] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [274].

[194] Cfr. FP II, 2.ª, 15 [66].

cristiana, el cristianismo trataba en efecto de «judaizar» el mundo entero. Hasta qué punto lo ha logrado en Europa puede sentirse del modo más sutil en el grado de extrañeza que sigue teniendo para nuestra sensibilidad la antigüedad griega —un mundo sin sentimiento de pecado—, a pesar de toda la buena voluntad de acercamiento y asimilación de la que no han carecido generaciones enteras y muchos individuos sobresalientes. «Sólo si te *arrepientes* Dios te otorgará la gracia» — esto sería para un griego un escándalo y algo digno de risa: diría «así sienten los esclavos». Se presupone aquí un ser poderoso, muy poderoso, y sin embargo deseoso de venganza: su poder es tan grande que no se le puede infringir ningún daño, excepto en lo que se refiere al honor. ¡Todo pecado es una ofensa al respeto, un *crimen laesae majestatis divinae* — y nada más! Contrición, humillación, revolcarse en el polvo — esa es la primera y última condición a la que está ligada su gracia: ¡es decir, reparación de su honor divino! Si por otra parte con el pecado se provocan daños, si con él se siembra una desgracia profunda y creciente que afecta y estrangula como una enfermedad a un hombre detrás de otro — esto no le preocupa a ese oriental ávido de honor que habita en el cielo: ¡el pecado es una falta a él, no a la humanidad! — a quien le ha acordado su gracia le ha acordado también esa despreocupación por las consecuencias naturales del pecado. Dios y la humanidad son pensados aquí tan separados, tan contrapuestos, que en el fondo contra la última no puede pecarse de ningún modo — todo acto debe considerarse *sólo en relación con sus consecuencias sobrenaturales*: no con sus consecuencias naturales: así lo quiere el sentimiento judío, para el que todo lo natural es en sí indigno. A los griegos, en cambio, les era más cercana la idea de que el crimen también puede tener dignidad — incluso el robo, como en el caso de Prometeo, incluso el degüello de animales en cuanto expresión de una envidia demencial, como en el caso de Ayax: en su necesidad de poetizar e incorporar el crimen inventaron la *tragedia*, — un arte y un placer que a los judíos, a pesar de todo su talento poético y de su tendencia a lo sublime, le permaneció extraño en su esencia más profunda.

136.

El pueblo elegido. — Los judíos, que se sienten como el pueblo elegido entre los pueblos, y esto por ser el genio moral entre los pueblos (en virtud de la capacidad que han tenido de *haber despreciado* al hombre en sí de manera *más profunda* que cualquier otro pueblo) — los judíos experimentan con su divino monarca y santo un gozo similar al que experimentaba la nobleza francesa con Luis XIV. Esta nobleza se había dejado arrebatar todo su poder y su soberanía: para no sentirlo, para poder olvidarlo, necesitaba un brillo real, una autoridad y una plenitud de poder real *sin igual*, a la que sólo la nobleza tuviera acceso. Al elevarse, gracias a esa prerrogativa, a la altura de la corte y, mirando desde allí, ver todo por debajo suyo y como algo despreciable, podía superar toda susceptibilidad de conciencia. Se levantaba así a propósito la torre del poder real cada vez más hacia las nubes y se ponían en ella los últimos ladrillos de su propio poder.

137.

Expresado en parábola[195]. — Un Jesucristo sólo era posible en un paisaje judío — quiero decir en un paisaje sobre el que pendiera continuamente la sombría y subli-

[195] Cfr. M, § 38; FP II, 2.ª, 8 [97].

me nube de tormenta del iracundo Jehová. Sólo allí el raro y súbito traslucir de un único rayo de sol a través del siniestro día — noche general y permanente se sintió como un milagro del «amor», como el rayo de la «gracia» más inmerecida. Sólo allí pudo Cristo soñar su arco iris y su escalera celeste por la que Dios descendía hacia los hombres; en cualquier otro lugar el tiempo claro y el sol eran considerados la regla y lo cotidiano.

138.

El error de Cristo. — El fundador del cristianismo pensaba que los hombres no sufrían por nada tanto como por sus pecados: — ¡era su error, el error de quien se sentía sin pecado, de quien carecía de esa experiencia! ¡Así, su alma se colmaba con esa maravillosa y fantástica misericordia dirigida a una penuria que, incluso en su pueblo, el inventor del pecado, rara vez era una gran penuria! — Pero los cristianos han sabido después dar razón a su maestro y santificar su error como «verdad»[196].

139.

Color de las pasiones. — Las naturalezas como las del apóstol Pablo tienen para las pasiones una mirada maligna; conocen de ellas sólo lo sucio, deformante y aflictivo, — por eso, su aspiración ideal persigue la aniquilación de las pasiones: en lo divino ven la completa purificación de ellas. De manera totalmente diferente a Pablo y a los judíos, los griegos dirigieron su aspiración ideal precisamente a las pasiones, y las amaron, elevaron, doraron y divinizaron; evidentemente, en las pasiones no sólo se sentían más felices sino también más puros, más divinos que de ordinario. — ¿Y los cristianos? ¿Querían volverse judíos en esto? ¿Se han vuelto quizás?

140.

Demasiado judío[197]. — Si Dios quería ser un objeto de amor tendría que haber comenzado por renunciar a juzgar y renunciar a la justicia: — un juez, incluso un juez clemente, no es un objeto de amor. En esto, el fundador del cristianismo no tuvo una sensibilidad demasiado fina, — como judío.

141.

Demasiado oriental. — ¿Cómo? ¡Un Dios que ama a los hombres con la condición de que crean en él, y que lanza terribles miradas y amenazas contra aquel que no cree en ese amor! ¿Cómo? ¡Un amor con cláusulas restrictivas como sentimiento de un dios todopoderoso! ¡Un amor que ni siquiera ha llegado a dominar el sentido del honor y la irritada sed de venganza! ¡Qué oriental es todo esto! «¿Qué te importa si te amo?»[198] es ya una crítica suficiente de todo el cristianismo.

---

[196] Nietzsche volverá sobre esta idea en AC, § 39 y ss.

[197] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [27].

[198] «*Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?*», conocida cita de Goethe que aparece tanto en *Wilhelm Meisters Lehrjahre* IV, 9, como en su autobiografía *Dichtung und Wahrheit* III, 14.

142.

Incienso. — Buda dice: «¡no adules a tu benefactor!» Repítase esta sentencia en una iglesia cristiana: — de inmediato purificará el aire de todo lo que es cristiano.

143.

La mayor utilidad del politeísmo[199]. — Que el hombre erija su *propio* ideal y deduzca de él su ley, sus alegrías y sus derechos — ha sido considerado hasta ahora como el más monstruoso de los extravíos humanos y como la idolatría en sí; de hecho, los pocos que lo han osado han tenido siempre necesidad de una apología ante sí mismos, y ésta era por lo común: «¡no yo!, ¡no yo!, ¡sino *un dios* a través mío!» Fue en la fuerza y el arte maravilloso de crear dioses —el politeísmo— donde este impulso pudo descargarse, donde se purificó, perfeccionó, ennobleció: porque originariamente era un impulso vulgar y poco apreciable, emparentado con la obstinación, la desobediencia y la envidia. Ser *hostil* a este impulso de un ideal propio: ésa era entonces la ley de toda moralidad. Había sólo una única norma: «*el* hombre» — y cada pueblo creía *tener* esa norma única y última. Pero por encima y fuera de sí, en un lejano mundo superior, era lícito ver una *pluralidad de normas*: ¡un dios no era la negación o la blasfemia de otro dios! Aquí se permitió por primera vez a los individuos, aquí se honró por primera vez el derecho de los individuos. La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de hombres secundarios y subhombres, de enanos, hadas, centauros, sátiros, demonios y diablos fue el inapreciable ejercicio preparatorio para justificar el egoísmo y la soberanía del individuo: la libertad que se otorgaba al dios frente a los otros dioses terminó por atribuirse a uno mismo frente a las leyes, las costumbres y los vecinos. El monoteísmo, por el contrario, la rígida consecuencia de la doctrina de un único hombre normal —o sea la creencia en un dios normal, al lado del cual sólo hay falsos dioses mentirosos— ha sido quizás el mayor peligro de la humanidad hasta el momento: le amenazaba con él ese estancamiento prematuro que, hasta donde podemos ver, han alcanzado hace tiempo la mayor parte de las otras especies animales; en cuanto todas creen en un único animal normal y en un único ideal en su especie, y han traducido definitivamente en carne y sangre la moralidad de las costumbres. En el politeísmo estaba prefigurada la libertad de espíritu y la pluralidad de espíritu del hombre: la fuerza de crearse ojos nuevos y propios, y de seguir siempre creando otros nuevos y aún más propios: de manera tal que, entre todos los animales, sólo para el hombre no hay horizontes y perspectivas eternas.

144.

Guerras de religión[200]. — El mayor progreso de las masas ha sido hasta ahora la guerra de religión: pues demuestra que la masa ha comenzado a tratar con respeto a los conceptos. Las guerras de religión surgen cuando, por medio de las finas disputas de las sectas, se ha refinado la razón general: de manera tal que incluso la plebe se vuelve sutil y da importancia a pequeñeces, y hasta llega a pensar que es posible que la «salvación eterna del alma» dependa de las pequeñas distinciones conceptuales.

---

[199] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [7].
[200] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [298].

145.

Peligro de los vegetarianos. — El consumo predominante y en enormes cantidades de arroz empuja al empleo de opio y de sustancias narcóticas, del mismo modo en que el consumo predominante y en enormes cantidades de patatas empuja al aguardiente —: pero con un influjo más sutil empuja también a modos de pensar y sentir que tienen efectos narcóticos. Con esto concuerda el hecho de que quienes fomentan modos de pensar y sentir que tienen efectos narcóticos, como aquellos maestros indios, alaben y deseen convertir en ley para la masa precisamente una dieta que es puramente vegetariana: quieren así suscitar y acrecentar la necesidad que *ellos* están en condición de satisfacer.

146.

Esperanzas alemanas. — No nos olvidemos de que los nombres de los pueblos son habitualmente designaciones injuriosas. Los tártaros, por ejemplo, son, de acuerdo con su nombre, «los perros»: así fueron bautizados por los chinos. Los «alemanes»: significaba originariamente «los paganos»: así llamaron los godos después de su conversión a la gran masa de sus parientes de estirpe que no se habían bautizado, siguiendo su traducción de la *Septuaginta*[201], en la que los paganos eran designados con la palabra que en griego significa «los pueblos»: véase Wulfila[202]. — Sería siempre posible que los alemanes transformaran posteriormente su nombre injurioso en un nombre honroso convirtiéndose en el primer pueblo *no cristiano* de Europa: Schopenhauer les concedía como un honor que estuvieran dispuestos a ello en alto grado. Así llegaría a su culminación la obra de *Lutero*, que les había enseñado a no ser romanos y a decir: «¡aquí estoy *yo*! ¡*Yo* no puedo actuar de otro modo!»[203] —

147.

Pregunta y respuesta. — ¿Qué reciben hoy de Europa en primer lugar las poblaciones salvajes? Aguardiente y cristianismo, los narcóticos europeos. — ¿Y qué les hace sucumbir con mayor rapidez? — Los narcóticos europeos.

148.

Dónde surgen las reformas. — En la época de la gran corrupción de la iglesia, el lugar donde estaba menos corrompida era Alemania: por eso surgió *aquí* la Reforma, como un signo de que ya los comienzos de la corrupción eran sentidos como algo insoportable. Efectivamente, en términos relativos ningún pueblo ha sido nunca más cristiano que los alemanes en la época de Lutero: su cultura cristiana estaba a punto

---

[201] Biblia israelita griega, llamada así porque según la leyenda fue traducida del original hebreo a lo largo del siglo II d.C. por setenta sabios de modo independiente que llegaron al mismo resultado.

[202] Wulfila (aprox. 310-388 d.C.), obispo de los godos, tradujo la Biblia del griego al gótico. Sobre Wulfila, cfr. también *El caminante y su sombra*, § 90. así como la carta a Heinrich Köselitz del 30 de julio de 1882, CO IV, p. 242.

[203] Palabras finales del discurso pronunciado por Lutero en la Dieta de Worms el 28 de abril de 1521.

de abrirse a una floración de centuplicada magnificencia, — sólo faltaba una noche; pero ésta trajo la tormenta que puso fin a todo.

149.

Fracaso de las reformas. — Habla en favor de la superior cultura de los griegos, incluso en épocas bastante tempranas, el hecho de que en varias ocasiones hayan fracasado los intentos de fundar nuevas religiones griegas; habla en favor la circunstancia de que ya pronto tiene que haber habido en Grecia una cantidad de individuos heterogéneos, cuyas heterogéneas penurias no podían ser eliminadas con una única receta de fe y de esperanza. Pitágoras y Platón, quizás también Empédocles, y ya mucho antes los ensoñadores órficos pretendieron fundar nuevas religiones; y los dos primeros tenían tanto talento y alma de fundadores de religión que uno no deja de sorprenderse por su fracaso: pero sólo llegaron a formar sectas. Cada vez que fracasa la reforma de todo un pueblo y sólo sectas levantan su cabeza, es lícito concluir que el pueblo es ya en sí diferenciado y comienza a desprenderse de los bastos instintos de rebaño y de la moralidad de las costumbres: un significativo estado de suspensión al que se acostumbra desacreditar como corrupción y decadencia de las costumbres: mientras que, por el contrario, anuncia que el huevo está maduro y próxima la ruptura de la cáscara. Que la Reforma de Lutero haya tenido éxito en el norte es un signo de que el norte de Europa había quedado retrasado respecto del sur y tenía aún necesidades bastante uniformes y monocromas; y no habría habido cristianización de Europa si la cultura del viejo mundo del sur no se hubiera barbarizado poco a poco por el desmesurado añadido de sangre bárbara germánica y no hubiera perdido su preponderancia cultural. Cuanto más universal e incondicionado sea el efecto que puede ejercer un individuo o el pensamiento de un individuo, tanto más homogénea y baja tiene que ser la masa sobre la que se ejerce ese efecto; mientras que esfuerzos contrarios delatan necesidades internas contrarias que quieren igualmente satisfacerse e imponerse. A la inversa, siempre puede inferirse una verdadera elevación de la cultura cuando naturalezas fuertes y dominantes sólo llegan a tener un efecto pequeño y sectario: esto vale también para las diferentes artes y para los ámbitos del conocimiento. Donde se domina, hay masas: donde hay masas, hay una necesidad de esclavitud. Donde hay esclavitud, los individuos son unos pocos, y tienen en su contra la conciencia y el instinto del rebaño.

150.

Para la crítica de los santos. — ¿Para tener un virtud, se tiene acaso que querer tenerla en su forma más brutal? — como lo querían y como tenían necesidad los santos cristianos; en la medida en que sólo soportaban la vida con la idea de que cualquiera, ante la visión de su virtud, sería asaltado por el desprecio de sí mismo. Pero a una virtud con un efecto así, la llamo brutal.

151.

Del origen de la religión. — La necesidad metafísica no es el origen de la religión, como quiere Schopenhauer[204], sino sólo un *vástago tardío* de la misma. Bajo el

[204] Cfr. WWV, II, supl., cap. XVII; PP, II, § 174.

dominio de pensamientos religiosos se ha vuelto habitual la representación de «otro mundo (por detrás, por debajo, por encima)» y ante la aniquilación de la ilusión religiosa se tiene una desagradable sensación de vacío y privación, — y entonces, de ese sentimiento vuelve a surgir «otro mundo», pero ahora sólo metafísico, y no religioso. Pero aquello que en tiempos primitivos llevó a suponer «otro mundo» *no* era un impulso y una necesidad, sino un *error* en la interpretación de determinados procesos naturales, una confusión del intelecto.

152.

El mayor cambio. — ¡La iluminación y los colores de todas las cosas han cambiado! Ya no entendemos completamente cómo los hombres antiguos sentían lo más cercano y más frecuente, — por ejemplo el día y la vigilia: por el hecho de que los antiguos creían en los sueños, la vida despierta tenía luces diferentes. Y lo mismo la vida en su conjunto, con la reverberación de la muerte y de su significado: nuestra «muerte» es una muerte totalmente diferente. Todas las vivencias brillaban de otro modo, porque un dios resplandecía desde ellas; del mismo modo todas las decisiones y las perspectivas de un futuro lejano, porque se tenía oráculos y señales secretas y se creía en la adivinación. La «verdad» era sentida de modo diferente, porque el loco podía entonces ser considerado su portavoz, — lo que a *nosotros* nos hace estremecer o reír. Toda injusticia tenía un efecto diferente sobre el sentimiento: porque se temía una represalia divina, y no sólo una pena y una deshonra civil. ¡Qué era la alegría en una época en que se creía en diablos y tentadores! ¡Qué la pasión cuando se veía acechar de cerca a los demonios! ¡Qué la filosofía cuando la duda era sentida como un pecado del tipo más peligroso, como una profanación del amor eterno, como desconfianza frente a todo lo que era bueno, elevado, puro y misericordioso! — Hemos dado a las cosas un color nuevo, seguimos pintándolas sin cesar, — ¡pero qué podemos hacer mientras tanto frente a la *riqueza de colores* de aquella antigua maestra! — me refiero a la humanidad antigua.

153.

Homo poeta. — «Yo mismo, que he hecho con mis propias manos esta tragedia de tragedias, en la medida en que está acabada; yo, que fui el primero en atar en el seno de la existencia el nudo de la moral y que lo apreté tan firme que sólo un dios puede desatarlo, —¡así lo reclama Horacio![205]— yo mismo, he matado en el cuarto acto a todos los dioses, — ¡por moralidad! ¡Qué habrá de ser ahora el quinto! ¡De dónde sacar aún la solución trágica! — ¿Tendré que empezar a pensar en una solución cómica?»

154.

Diferente peligrosidad de la vida[206]. — No sabéis para nada lo que vivís, andáis como borrachos por la vida y de vez en cuando os caéis por una escalera. Pero sin

[205] Cfr. Horacio, *Ars poetica*, vv. 191-192: «*nec deus intersit, nisi dignus vindice nodus inciderit*» («No hagáis intervenir a un dios sino cuando el drama es digno de ser desenredado por un dios»).

[206] Cfr. FP II, 2.ª, 13 [2].

embargo, gracias a vuestra borrachera no os rompéis los miembros: ¡vuestros músculos son demasiado débiles y vuestra cabeza demasiado confusa para sentir las piedras de esa escalera con la dureza con que nosotros las sentimos! Para nosotros, la vida es un peligro más grande: somos de vidrio — ¡ay de nosotros si nos *golpeamos*! ¡Y todo está perdido si nos *caemos*!

155.

Lo que nos falta. — Amamos la *gran* naturaleza y la hemos descubierto: esto viene de que en nuestras cabezas faltan los grandes hombres. Los griegos, a la inversa: su sentido de la naturaleza es diferente al nuestro.

156.

El más influyente. — ¡Que un hombre oponga resistencia a todo su tiempo, lo detenga en la puerta y le pida cuentas, eso *tiene* que ejercer influencia! Que lo quiera, es indiferente; que lo *pueda*, esa es la cuestión.

157.

Mentiri. — ¡Cuidado! — está reflexionando: de inmediato tendrá preparada una mentira. Éste es un estadio de la cultura en el que han estado pueblos enteros. ¡Examínese si no lo que los romanos expresaban con *mentiri*!

158.

Cualidad incómoda. — Encontrar profundas todas las cosas — he ahí una cualidad incómoda: hace que uno esfuerce continuamente los ojos y al final encuentre siempre más de lo que hubiera deseado.

159.

Toda virtud tiene su tiempo. — A quien hoy es inflexible su probidad le hace sentir con frecuencia remordimientos de conciencia: porque la inflexibilidad es la virtud de una época diferente que la probidad.

160.

En la relación con las virtudes. — También ante una virtud se puede ser indigno y adulador.

161.

A los amantes de la época. — El cura que ha dejado los hábitos y el preso que ha sido puesto en libertad ponen continuamente caras: lo que quieren es una cara sin pasado. — ¿Pero habéis visto ya hombres que saben que el futuro se refleja en su cara y que son tan corteses con vosotros, amantes de la «época», que ponen una cara sin futuro? —

162.

Egoísmo[207]. — El egoísmo es la ley *perspectivista* de la sensación según la cual lo más cercano aparece grande y pesado: mientras que con la distancia todas las cosas disminuyen en tamaño y en peso.

163.

Después de una gran victoria. — Lo mejor de una gran victoria es que le quita al vencedor el temor de una derrota. «¿Por qué no perder también una vez? — se dice: ahora soy lo suficientemente rico para ello».

164.

Los buscadores de reposo. — Reconozco a los espíritus que buscan reposo por los numerosos objetos *oscuros* que disponen a su alrededor: quien quiere dormir oscurece su habitación o se mete en una cueva. — ¡Una advertencia para aquellos que en realidad no saben qué es lo que más buscan, y quisieran saberlo!

165.

De la felicidad de quienes renuncian. — Quien se priva de algo de modo radical y por mucho tiempo, si se lo vuelve a encontrar por azar creerá casi que lo ha descubierto, — ¡y qué felicidad experimenta todo descubridor! Seamos más inteligentes que las serpientes que están echadas demasiado tiempo bajo el mismo sol.

166.

Siempre en nuestra compañía. — Todo lo que es de mi especie, en la naturaleza y en la historia, me habla, me alaba, me impulsa hacia adelante, me consuela —: lo otro no lo oigo, o lo olvido enseguida. Estamos siempre sólo en nuestra compañía.

167.

Misantropía y amor[208]. — Sólo se dice que se está harto de los hombres cuando ya no se los puede digerir y se tiene sin embargo el estómago lleno de ellos. La misantropía es la consecuencia de un amor por los hombres excesivamente ávido, de un «canibalismo», — pero, ¿quién te ha mandado a devorar hombres como ostras, mi príncipe Hamlet?

168.

De un enfermo. — «¡Está mal!» — ¿Qué le pasa? — «Padece del deseo de ser alabado y no encuentra alimentación para él.» ¡Incomprensible! ¡Todo el mundo lo celebra, no sólo lo miman sino que está en boca de todos! — «Sí, pero tiene mal oído

[207] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [8].
[208] Cfr. FP II, 2.ª 15 [71].

para la alabanza. Si lo alaba un amigo, le suena como si éste se alabara a sí mismo; si lo alaba un enemigo, le suena como si éste quisiera ser alabado por ello; si por último lo alaba uno de los restantes — ¡no quedan demasiados, tal es su fama! — le ofende que no se lo quiera tener como amigo o como enemigo; suele decir: ¡Qué me importa alguien que es capaz de hacer conmigo el papel de justo!

169.

Enemigos declarados. — La valentía frente al enemigo es algo particular: con ella se puede seguir siendo un cobarde y alguien confuso e irresoluto. Ése era el juicio de Napoleón respecto del «hombre más valiente» que había conocido, Murat[209]: — de lo que se desprende que enemigos declarados son imprescindibles para ciertos hombres siempre que quieran elevarse a *su propia* virtud, su propia virilidad y alegría.

170.

Con la masa. — Hasta ahora camina con la masa y hace su panegírico: ¡pero un día será su adversario! Porque la sigue en la creencia de que con ella su pereza saldría beneficiada: ¡no se ha dado cuenta aún de que la masa no es suficientemente perezosa para él! ¡de que siempre empuja hacia adelante! ¡de que no permite que nadie se quede detenido! — ¡Y a él le gusta tanto quedarse detenido!

171.

Fama. — Cuando el agradecimiento de muchos a uno solo se despoja de todo pudor, nace la fama.

172.

El corruptor del gusto. — A: «¡Eres un corruptor del gusto, se dice por todas partes!»
B: «¡Seguramente! Le corrompo a cada uno el gusto por su propio partido: — eso no me lo perdona ningún partido.»

173.

Ser profundo y parecer profundo. — Quien se sabe profundo se esfuerza por ser claro; quien quiere parecer profundo a la masa se esfuerza por ser oscuro. Porque la masa considera profundo todo aquello de lo que no puede ver su fondo: es tan temerosa y le gusta tan poco entrar al agua.

174.

Aparte. — El parlamentarismo, es decir, la autorización pública de poder elegir entre cinco opiniones políticas básicas, adula a los muchos que quisieran *parecer* autónomos e individuales y luchar por sus opiniones. Pero en última instancia es indiferente que al rebaño se le ordene una única opinión o que se le permitan cinco. — El

[209] Cfr. Madame de Rémusat, *Mémoires 1802-1808*, 3 t., París, Calmann Lévy, 1880. BN, 494 s.

que se separa de las cinco opiniones públicas y se coloca aparte tendrá siempre todo el rebaño en su contra.

175.

De la elocuencia. — ¿Quién ha poseído hasta ahora la elocuencia más convincente? El redoble de tambor: y mientras los reyes lo tengan en su poder seguirán siendo ellos los mejores oradores y agitadores del pueblo.

176.

Compasión. — ¡Los pobres príncipes reinantes! ¡Todos sus derechos se transforman ahora de repente en pretensiones, y todas esas pretensiones sonarán pronto como presunciones! Y basta con que digan «nosotros» o «mi pueblo» para que ya sonría la vieja Europa maligna. En verdad, un gran maestro de ceremonias del mundo moderno no haría con ellos mucha ceremonia, decretaría quizás: «*les souverains rangent aux parvenus*»[210].

177.

Sobre el «sistema educativo». — En Alemania, al hombre superior le falta un gran instrumento educativo: la risa de hombres superiores; estos no se ríen en Alemania.

178.

Para la ilustración moral. — Hay que disuadir a los alemanes de que abandonen a su Mefistófeles: y junto con él también a su Fausto. Son dos prejuicios morales contra el valor del conocimiento.

179.

Pensamientos. — Los pensamientos son las sombras de nuestras sensaciones, — siempre más oscuros, más vacíos, más simples que éstas.

180.

La buena época de los espíritus libres[211]. — Los espíritus libres se toman sus libertades también ante la ciencia — y por el momento se les concede, — ¡hasta tanto se mantenga la iglesia! En ese sentido tienen ahora su buena época.

181.

Seguir y preceder. — A.: «De estos dos, uno irá siempre detrás, el otro lo precederá siempre, donde quiera que los lleve el destino. ¡Y *sin embargo*, el primero está por en-

---

[210] «Los soberanos colocan a los advenedizos». En su importante cuaderno de notas de otoño de 1881 (siglas N V 7), Nietzsche anota en una versión previa: «Creo que Talleyrand, si regresara, se expresaría así: "*les souverains rangent aux parvenus, il y a partout trop d'arrivés en toute genre*"».

[211] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [79].

cima del otro, por su virtud y su espíritu!» B.: «¿Y sin embargo? ¿Y sin embargo? ¡Esto está dicho para los otros; no para mí, no para nosotros! — *Fit secundum regulam*».

182.

En la soledad. — Cuando se vive solo no se habla demasiado fuerte, tampoco se escribe demasiado fuerte: porque se teme la resonancia hueca — la crítica de la ninfa Eco. — ¡Y todas las voces suenan diferente en la soledad!

183.

La música del mejor futuro. — El primer músico sería para mí aquel que sólo conociera la tristeza de la felicidad más profunda, y ninguna otra tristeza: no ha habido hasta ahora un músico así.

184.

Justicia. — Más vale dejarse robar que tener espantapájaros alrededor — ése es mi gusto. Y en todo caso es una cuestión de gusto — ¡y nada más!

185.

Pobre. — Hoy es pobre: pero no porque se le haya quitado todo, sino porque ha tirado todo: — ¿qué le importa? Esta habituado a encontrar. — Son los pobres los que no comprenden su pobreza voluntaria.

186.

Mala conciencia[212]. — Todo lo que ahora hace es correcto y conveniente — y sin embargo tiene mala conciencia al hacerlo. Porque su tarea es lo extraordinario[213].

187.

Lo ofensivo en la exposición. — Este artista me ofende por el modo en que expone sus ideas, sus muy buenas ideas: con tanta prolijidad e insistencia, y con artificios persuasivos tan bastos como si le hablara al populacho. Después de consagrarle algún tiempo a su arte nos encontramos siempre como «en mala compañía».

188.

Trabajo. — ¡Qué cerca que se encuentran ahora el trabajo y el trabajador incluso al más ocioso de entre nosotros! La cortesía real que se halla en la expresión «todos somos trabajadores»[214] hubiera sido, aún bajo Luis XIV, un cinismo y una indecencia.

---

[212] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [202].

[213] Nietzsche juega aquí con la proximidad fonética de los términos *ordentlich* («conveniente», «conforme a las reglas») y *außerordentlich* («extraordinario», «excepcional»).

[214] Alusión a la expresión contenida en el discurso de Guillermo I al Reichstag del 17 de noviembre de 1881.

189.

El pensador. — Es un pensador: eso significa que es un entendido en tomar las cosas de modo más simple de lo que son.

190.

Contra los que alaban[215]. — A.: «¡Uno sólo es alabado por sus iguales!» B.: «¡Sí! ¡Y quien te alaba te dice: eres mi igual!»

191.

Contra ciertas defensas. — El modo más pérfido de perjudicar una causa es defenderla a propósito con falsas razones.

192.

Los benévolos. — ¿Qué diferencia de los demás hombres a aquellos en los que la benevolencia irradia de su rostro? En presencia de una nueva persona se sienten bien y rápidamente se enamoran de ella; por eso la quieren bien, su primer juicio es «me gusta». En ellos se suceden: deseo de apropiación (tienen pocos escrúpulos sobre el valor del otro), rápida apropiación, alegría por la posesión y acción en beneficio del poseído.

193.

La broma de Kant. — Kant quería demostrar de una manera ofensiva para «todo el mundo» que «todo el mundo» tiene razón: — esa era la broma oculta de esta alma. Escribía contra los doctos en favor del prejuicio del pueblo, pero para doctos, no para el pueblo.

194.

De «corazón abierto». — Aquel hombre actúa probablemente siempre por razones ocultas: porque tiene siempre razones comunicables en la lengua, y casi en la mano abierta.

195.

¡Para reír! — ¡Mirad! ¡Mirad! *Huye* de los hombres —: pero éstos lo siguen, porque corre *delante* de ellos, — ¡hasta tal punto son rebaño!

196.

Límite de nuestro oído. — Sólo se oyen las preguntas para las que uno está en condiciones de encontrar una respuesta.

---

[215] «Cuando alguien alaba se iguala al alabado», cfr. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, en *Sämtliche Werke*, 40 t., Stuttgart/Augsburg, 1855/58, t. 3, p. 220. BN, 247.

197.

¡Por eso, atención! — Nada nos place tanto comunicar a otros como el sello de la discreción — junto con lo que está debajo.

198.

El disgusto del orgulloso[216]. — Al orgulloso le ocasionan disgusto incluso aquellos que lo llevan adelante: mira de mala manera a los caballos de su carruaje.

199.

Liberalidad. — En los ricos, la liberalidad es con frecuencia sólo una especie de timidez.

200.

Reír. — Reír significa: alegrarse de la desgracia ajena, pero con buena conciencia.

201.

En el aplauso. — En el aplauso hay siempre una especie de ruido: incluso en el aplauso que nos concedemos a nosotros mismos.

202.

Un derrochador. — No tiene todavía esa pobreza del rico que ya ha contado una vez la totalidad de su tesoro, — derrocha su espíritu con la irracionalidad de la derrochadora naturaleza[217].

203.

Hic niger est[218]. — Por lo común no tiene pensamientos, — pero como excepción le vienen malos pensamientos.

204.

Los mendigos y la cortesía. — «No se es descortés si se golpea con una piedra a la puerta que le falta la cuerda de la campanilla» — así piensan mendigos y necesitados de todo tipo; pero nadie les da la razón.

---

[216] Cfr. FP II, 2.ª, 18 [1].

[217] Cfr. JGB, § 9.

[218] «Este es negro», cfr. Horacio, *Sátiras*, I, 4, 85, cita que volverá a emplear en GM, I, § 5. Nietzsche poseía varias ediciones y traducciones de las obras de Horacio: Cfr. BN, 307 ss. Nótese que la sentencia horaciana («*Hic niger est, hunc tu, romane, caveto*», es decir, «De aquello que sea negro, protégete, romano») hace referencia a una expresión típicamente romana que señala a los ciudadanos que son poco leales en la amistad, de poco fiar, y en ningún caso se refiere específicamente al color de piel.

205.

Necesidad. — Se considera que la necesidad es la causa del surgimiento: en verdad es con frecuencia sólo un efecto de lo que ha surgido.

206.

En tiempo de lluvia. — Llueve, y pienso en la pobre gente que se apretuja entre sí, con sus muchas preocupaciones y sin práctica en ocultarlas, o sea, cada uno dispuesto y con buena voluntad de hacer daño al otro y de conseguir, incluso con mal tiempo, una lastimosa especie de bienestar. — ¡Eso, sólo eso es la pobreza de los pobres!

207.

El envidioso. — Ese es un envidioso, — no hay que desearle que tenga niños; tendría envidia de ellos porque él ya no puede ser niño.

208.

¡Gran hombre! — Del hecho de que sea «un gran hombre» no debe sacarse la conclusión de que es un hombre; quizás es sólo un muchacho, o un camaleón de todas las edades de la vida, o una mujercita embrujada.

209.

Una manera de preguntar por razones. — Hay una manera de preguntarnos por nuestras razones con la que no sólo nos olvidamos de nuestras mejores razones sino que además sentimos que se despierta en nosotros una oposición y una aversión por las razones en general: — ¡una manera muy embrutecedora de preguntar y un auténtico artificio de hombres tiránicos!

210.

Mesura en la laboriosidad[219]. — No hay que querer superar la laboriosidad del propio padre — pone enfermo.

211.

Enemigos secretos. — Poder mantener un enemigo secreto — es un lujo para el cual ni siquiera la moralidad de espíritus elevados suele ser suficientemente rica.

212.

No dejarse engañar. — Su espíritu tiene malos modales, es precipitado y siempre tartamudea de impaciencia: así no se llega a presentir el largo aliento y el ancho pecho del alma en la que habita.

---

[219] Cfr. FP II, 2.ª, 16 [18].

213.

El camino a la felicidad. — Un sabio le preguntó a un loco cuál es el camino a la felicidad. Éste le respondió sin dilación, como alguien al que preguntan por el camino a la ciudad más próxima: «¡Admírate a ti mismo y vive en la calle!» «¡Alto, exclamó el sabio, pides demasiado, basta ya con admirarse a sí mismo!» El loco repuso: «¿Pero cómo se puede admirar constantemente sin despreciar constantemente?»

214.

La fe hace bienaventurado. — La virtud sólo da felicidad y una especie de bienaventuranza a aquellos que creen de buena fe en su virtud: — pero no a aquellas almas más sutiles cuya virtud consiste en una profunda desconfianza respecto de sí mismo y de toda virtud. ¡Por lo tanto, también aquí es la «fe» la que en definitiva hace «bienaventurado»! — ¡y *no* la virtud, bien entendido!

215.

Ideal y materia. — Tienes ante tus ojos un ideal noble: ¿pero eres también *tú* una piedra tan noble como para que se pueda formar desde ti semejante imagen divina? Y sin eso — ¿no es acaso todo tu trabajo una bárbara escultura? ¿Una blasfemia de tu ideal?

216.

Peligro en la voz. — Con una voz demasiado fuerte en la garganta no se está casi en condición de pensar cosas sutiles.

217.

Causa y efecto. — Antes del efecto se cree en causas diferentes que después del efecto.

218.

Mi antipatía. — No amo a los hombres que, para poder hacer efecto, tienen que explotar, como bombas, y en cuya cercanía se está siempre en peligro de perder de pronto el oído — o algo más.

219.

Finalidad del castigo. — El castigo tiene la finalidad de mejorar *al que castiga*, — éste es el último refugio para los defensores del castigo.

220.

Sacrificio. — Los animales sacrificados piensan sobre el sacrificio y la entrega sacrificial de modo diferente que los espectadores: pero jamás se les ha dejado expresarlo.

221.

Consideración. — Padres e hijos se tratan entre sí con mucha mayor consideración que madres e hijas.

222.

Poetas y mentirosos. — El poeta ve en el mentiroso a su hermano de leche al que le ha bebido su leche; así, aquel ha permanecido desgraciado y no ha llegado ni siquiera a la buena conciencia.

223.

Vicariato de los sentidos. — «Se tienen también los ojos para oír — decía un viejo confesor que se había quedado sordo; y entre los ciegos el que tiene orejas más largas es rey».

224.

Crítica de los animales. — Me temo que los animales ven al hombre como un semejante que ha perdido de modo sumamente peligroso el sano entendimiento animal, — como el animal que desvaría, como el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado.

225.

Los naturales[220]. — «¡El mal ha producido siempre el mayor efecto! ¡Y la naturaleza es mala! ¡Seamos entonces naturales!» — así razonan en secreto los grandes buscadores de efectos de la humanidad, a los que se ha incluido con demasiada frecuencia entre los grandes hombres.

226.

Los desconfiados y el estilo. — Decimos con simplicidad las cosas más fuertes siempre que haya a nuestro alrededor hombres que crean en nuestra fuerza: — un entorno así educa en la «simplicidad de estilo». Los desconfiados hablan de modo enfático; los desconfiados hacen que se sea enfático.

227.

Conclusión errónea, tiro errado[221]. — Él no puede dominarse: y aquella mujer saca la conclusión de que será fácil de dominar y lanza hacia él sus redes; — la pobre, que dentro de poco será su esclava.

---

[220] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [414].

[221] Nuevo juego de palabras entre los términos *Fehlschluss* («conclusión errónea») y *Fehlschuss* («tiro errado, fallido»).

228.

Contra los mediadores. — Quien quiere mediar entre dos pensadores decididos está marcado por la medianía: no tiene ojos para ver lo único; ver siempre parecidos y convertir todo en igual es el signo de ojos débiles.

229.

Obstinación y fidelidad. — Se aferra por obstinación a una cosa que se le ha vuelto transparente, — pero lo llama «fidelidad».

230.

Falta de discreción. — El conjunto de su ser no *convence* — esto proviene de que nunca ha callado una buena acción que haya hecho.

231.

Los «minuciosos». — Los de conocimiento lento opinan que la lentitud forma parte del conocimiento.

232.

Soñar. — O no se sueña o se sueña algo interesante. Hay que aprender a hacer lo mismo con la vigilia: — o no estar despierto o estarlo para algo interesante.

233.

El punto de vista más peligroso. — Lo que ahora haga o deje de hacer es tan importante *para todo lo venidero* como el mayor acontecimiento del pasado: desde esta inmensa perspectiva del efecto todas las acciones son igualmente grandes y pequeñas.

234.

Discurso de consuelo de un músico. — «Tu vida no resuena en los oídos de los hombres: para ellos vives una vida muda, y todas las sutilezas de la melodía, toda la delicada resolución en la continuación o el desarrollo les permanecen ocultas. Es cierto: no sales a plena calle con música militar, — pero no por ello tiene derecho esta buena gente a decir que a tu vida le falta música. Quien tenga oído, que oiga[222]».

235.

Espíritu y carácter[223]. — Algunos alcanzan su cima como carácter, pero su espíritu no es precisamente adecuado para esa altura — y algunos a la inversa.

---

[222] Conocida cita bíblica que aparece en numerosos pasajes del Nuevo Testamento: *Marcos*, 4, 9 y 4, 23; *Mateo*, 11, 15, 13, 19 y 13, 43; *Lucas* 8, 8 y 14, 35; finalmente, *Apocalipsis*, 2, 7-11, 3, 6-13 y 13, 9.

[223] Cfr. FP II, 2.ª, 6 [322].

236.

Para mover a la multitud[224]. — Quien quiera mover a la multitud, ¿no tiene que ser el actor de sí mismo? ¿No tiene que traducirse primero en una versión clara y grotesca y *exponer* el conjunto de su persona y de su causa en esa forma burda y simplificada?

237.

El cortés. — «¡Es tan cortés!» — Sí, tiene siempre consigo una pastel para Cerbero y es tan temeroso que toma a todo el mundo por Cerbero, también a ti y a mí, — esa es su «cortesía».

238.

Sin envidia. — Carece totalmente de envidia, pero no hay ningún mérito en ello: pues quiere conquistar un país que aún nadie ha poseído y que apenas si ha sido visto por alguien.

239.

Sin alegría. — Un solo hombre sin alegría es ya suficiente para desplegar en toda una familia un descontento permanente y un cielo encapotado; ¡y sólo de milagro falta ese uno! — La felicidad no es, con diferencia, una enfermedad tan contagiosa, — ¿a qué se debe esto?[225]

240.

Al borde del mar. — No me construiría una casa (¡y hasta es parte de mi felicidad no ser propietario!). Pero si tuviera que hacerlo, la construiría, como algunos romanos, entrando en el mar, — me gustaría tener algunos secretos en común con ese bello monstruo.

241.

Obra y artista. — Ese artista es ambicioso, y nada más; a fin de cuentas su obra es sólo un cristal de aumento que le ofrece a cualquiera que lo mire.

---

[224] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [112].

[225] Importante referencia a Stendhal, que en su *Correspondance* (t.1, París, Gallimard, p. 120) sentenciaba: «*Rien de pernicieux comme la compagnie d'un homme triste*» («No hay nada más pernicioso que la compañía de un hombre triste»), aunque en su *Journal* (t. 2, París, Gallimard, p. 8) defenderá con el mismo vigor la idea de que «*le bonheuer est contagieux*» («la felicidad es contagiosa»). Así pues, este aforismo es uno de los poquísimos ejemplos en los que Nietzsche está en desacuerdo con un texto stendhaliano.

242.

Suum cuique[226]. — Por muy grande que sea la avidez de mi conocimiento: no puedo sacar de las cosas más que lo que ya me pertenece, — la propiedad de otros se queda en las cosas. ¡Cómo es posible que un hombre sea ladrón o bandido!

243.

Origen de «bueno» y «malo». — Una mejora la inventa sólo aquel que es capaz de sentir: «esto no es bueno».

244.

Pensamientos y palabras. — No se puede reproducir por completo en palabras ni siquiera los propios pensamientos.

245.

Alabanza en la elección. — El artista escoge su materia: ése es su modo de alabar.

246.

Matemáticas. — Queremos introducir en todas las ciencias la sutileza y el rigor de las matemáticas en la medida en que sea posible, no con la creencia de que de ese modo conoceremos las cosas, sino para *fijar* así nuestra relación humana con las cosas. Las matemáticas son sólo el medio del conocimiento universal y último del hombre.

247.

Hábito. — Todo hábito hace nuestra mano más ingeniosa y nuestro ingenio más torpe.

248.

Libros. — ¿Qué importa un libro que ni siquiera nos lleva más allá de todos los libros?

249.

El suspiro del hombre de conocimiento[227]. — «¡Ay esta avidez mía! ¡En esta alma no habita desprendimiento alguno, — sino más bien un yo que todo lo desea, que a través de muchos individuos quisiera ver como con sus *propios* ojos, asir como con

---

[226] «A cada uno lo suyo», locución latina popularizada por Cicerón en *De Natura Deorum*, III, 38, también en *De officiis*, I, 15, así como en *De Finibus Bonorum et Malorum*, V, 67, aunque es sabido que su origen se remonta al menos hasta Platón (*República*, 4, 433a-e) y Aristóteles, en su interpretación de la justicia distributiva, tal y como la expone a lo largo del libro V de su *Ética a Nicómaco*.

[227] Cfr. FP II, 2.ª, 13 [7].

sus *propias* manos, — un yo que también va en busca de todo el pasado, que no quiere perder nada de lo que pudiera llegar a pertenecerle! ¡Ay esta llama de mi avidez! ¡Ay si pudiera renacer en cien seres!» — Quien no conoce por experiencia este suspiro, tampoco conoce la pasión del hombre de conocimiento.

250.

Culpa. — Aunque los más sagaces jueces de las brujas, e incluso las brujas mismas, estuvieron convencidos de la culpa de la brujería, la culpa sin embargo no existía. Así ocurre con toda culpa.

251.

Sufridores incomprendidos. — Las naturalezas grandiosas sufren de un modo diferente al que se imaginan sus admiradores: su sufrimiento más duro proviene de las agitaciones innobles, mezquinas de algunos malos momentos, en suma, de la duda en su propia grandeza, — y no de los sacrificios y martirios que su tarea reclama de ellas. Mientras tiene compasión por los hombres y se sacrifica por ellos, Prometeo es feliz y grande en sí; pero cuando se vuelve envidioso de Zeus y de los homenajes que le tributan los mortales, — ¡entonces sí sufre!

252.

Mejor en deuda. — «¡Mejor quedar en deuda que pagar con una moneda que no lleve nuestra efigie!» — así lo quiere nuestra soberanía.

253.

Siempre en casa. — Un día alcanzamos nuestra *meta* — y entonces señalamos con orgullo los largos viajes que hemos hecho para llegar a ella. En verdad, no nos dábamos cuenta de que viajábamos. Pero llegamos tan lejos porque en cada sitio nos imaginábamos estar *en casa*.

254.

Contra el desconcierto. — Quien está siempre profundamente ocupado, está más allá de todo desconcierto.

255.

Imitadores. — A.: «¿Qué? ¿No quieres imitadores?» B.: «No quiero que me copien algo, quiero cada uno invente algo: lo mismo que *yo* hago.» A.: «¿O sea — ?»

256.

Epidermicidad[228]. — Todos los hombres de la profundidad tienen su felicidad en hacer como los peces voladores y jugar en las crestas más altas de las olas; lo que más

[228] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [154], 15 [56].

aprecian de las cosas, — es que tienen una superficie: su epidermicidad — *sit venia verbo*.

257.

Por experiencia. — Más de uno no sabe lo rico que es hasta que tiene la experiencia de que hombres muy ricos se vuelven ladrones frente a él.

258.

Los negadores del azar[229]. — Ningún triunfador cree en el azar.

259.

Desde el paraíso[230]. — «Bien y mal son los prejuicios de Dios» — dijo la serpiente.

260.

Tabla de multiplicar. — Uno nunca tiene razón: pero con dos comienza la verdad. — Uno solo no puede demostrarse: pero dos ya no se puede refutar.

261.

Originalidad[231]. — ¿Qué es la originalidad? *Ver* algo que todavía no tiene nombre, que no puede ser nombrado aunque está a la vista de todos. Tal como son habitualmente los hombres, sólo el nombre les vuelve una cosa visible. — Los originales han sido la mayoría de las veces también los que han puesto los nombres.

262.

Sub specie aeterni. — A.: «¡Te alejas cada vez más rápido de los vivientes: pronto te tacharán de sus listas!» — B.: «Es el único medio de participar del privilegio de los muertos.» — A.: «¿De qué privilegio?» — B.: «Ya no morir».

263.

Sin vanidad. — Cuando amamos, queremos que nuestros defectos permanezcan ocultos, — no por vanidad, sino para que el ser amado no sufra. El amante quisiera hasta parecer un dios, — y tampoco esto por vanidad.

264.

Lo que hacemos. — Lo que hacemos no es nunca comprendido, sino siempre sólo alabado o reprobado.

---

[229] Cfr. FP II, 2.ª, 18 [7].
[230] Cfr. FP II, 2.ª, 18 [6].
[231] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [80].

265.

Escepticismo último. — ¿Qué son por último las verdades del hombre? — Son los errores *irrefutables* del hombre.

266.

Donde la crueldad es necesaria. — Quien tiene grandeza es cruel con sus virtudes y consideraciones de segundo rango.

267.

Con una gran meta[232]. — Con una gran meta se es superior incluso a la justicia, no sólo a los propios hechos y a sus jueces.

268.

¿Qué es lo que vuelve heroico?[233] — Ir al mismo tiempo al encuentro del propio sufrimiento supremo y de la propia esperanza suprema.

269.

¿En qué crees? — En que tiene que determinarse de nuevo el peso de todas las cosas.

270.

¿Qué dice tu conciencia? — «Debes devenir el que eres.»[234]

271.

¿Dónde radican tus mayores peligros? — En la compasión.

272.

¿Qué amas en los otros? — Mis esperanzas.

273.

¿A quién llamas malo? — Al que siempre quiere avergonzar.

---

[232] Cfr. FP II, 2.ª, 9 [6].

[233] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [48].

[234] Sentencia de Píndaro, *Pyth.* II, 72, una referencia habitual en Nietzsche que ya había utilizado por primera vez como lema en 1868, al concebir su ensayo *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* (Cfr. la carta a Erwin Rohde del 1-3 de febrero de 1868, CO I, pp. 477 s.), o por ejemplo, ya al final de su obra, en el mismo subtítulo de *Ecce Homo*.

274.

¿Qué es para ti lo más humano? — Ahorrar a alguien la vergüenza.

275.

¿Cuál es el sello de la libertad conseguida? — No avergonzarse más ante sí mismo.

Libro cuarto

SANCTUS JANUARIUS

Tú que con lanza de fuego
Rompes el hielo de mi alma,
Que se precipita entonces bramando
Al mar de su suprema esperanza:
Más clara siempre y siempre más sana,
Libre en la necesidad más amorosa: —
Así celebra ella tus milagros,
Bellísimo Januarius!

Genova, enero de 1882.

276.

Para el nuevo año. — Aún vivo, aún pienso: tengo que vivir aún, porque aún tengo que pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.* El día de hoy todo el mundo se permite expresar su deseo y su pensamiento más querido: ¡pues yo también quiero decir lo que hoy me he deseado a mí mismo y qué pensamiento fue el primero en pasar este año por mi corazón, — qué pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y el dulzor de toda la vida venidera! Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario en las cosas como lo bello: — me convertiré así en uno de los que hacen las cosas bellas. *Amor fati*[235]: ¡sea éste desde ahora mi amor! No quiero emprender guerra alguna contra lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusado-

[235] Cfr. FP II, 2.ª 15 [20]. En su origen, el *amor fati*, el amor del destino, es un motivo central de la filosofía estoica. En Nietzsche, como es sabido, es reinterpretado en un nuevo sentido que apunta hacia su lazo innegable con la doctrina del eterno retorno, que será expuesta en el § 341, penúltimo parágrafo de este libro IV, con el que terminaba, recordemos, la primera edición de *La gaya ciencia* de 1882. El nexo entre el *amor fati* y el eterno retorno será subrayado de forma decisiva por el propio Nietzsche en un fragmento póstumo de 1888: «Una filosofía experimental tal como yo la vivo anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no, en una negación, en una voluntad de no. Más bien esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto — hasta el *dionisíaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección —quiere el ciclo eterno,— las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisíaca con la existencia —: mi fórmula para ello es *amor fati*» (FP IV, 16 [32]).

res. ¡Que *mirar hacia otro lado* sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez sólo alguien que dice sí!

277.

Providencia personal. — Hay en la vida un cierto punto culminante: si lo hemos alcanzado, estamos de nuevo, con toda nuestra libertad, y por mucho que le hayamos negado al bello caos de la existencia toda razón y toda bondad protectora, en el mayor peligro de falta de libertad espiritual, y tenemos que pasar nuestra prueba más difícil. Sólo ahora, en efecto, se presenta ante nosotros con el poder más penetrante la idea de una providencia personal, y tiene a su favor al mejor portavoz, la apariencia, ahora que tocamos con las manos que todas, todas las cosas que nos afectan, redundan permanentemente *en nuestro beneficio*. La vida de cada día y de cada hora no parece querer nada más que volver a demostrar de nuevo ese principio; sea lo que sea, tanto mal tiempo como bueno, la pérdida de un amigo, una enfermedad, una calumnia, una carta que no llega, la dislocación de un pie, una mirada a una tienda, un argumento en contra, el abrir un libro, un sueño, un engaño: todo se revela de inmediato o muy pronto como una cosa que «no podía faltar», — ¡es algo pleno de sentido profundo y de utilidad precisamente *para nosotros*! ¿Hay una seducción más peligrosa que revocar la creencia en los dioses de Epicuro, esos despreocupados desconocidos, y creer en una divinidad mezquina y plena de preocupación que conoce personalmente hasta el pelo más pequeño de nuestra cabeza y no tiene repugnancia alguna en prestar los servicios más miserables? Y bien — ¡a pesar de todo esto! dejemos a los dioses en paz, y también a los genios serviciales y contentémonos con admitir que nuestras propias habilidades prácticas y teóricas para interpretar y ordenar los acontecimientos han llegado ahora a su punto culminante. No tengamos tampoco una opinión demasiado elevada de esta destreza de nuestra sabiduría si a veces nos sorprende demasiado la maravillosa armonía que surge al tocar nuestro instrumento: una armonía que suena demasiado bien como para que osemos atribuirnosla a nosotros mismos. En realidad, de vez en cuando hay uno que toca *con* nosotros — el querido azar: en ocasiones nos guía de la mano y la providencia más sabia no podría imaginar una música más bella que la que resulta entonces de esta insensata mano nuestra.

278.

El pensamiento de la muerte. — Vivir en medio de este laberinto de callejuelas, de necesidades, de voces me suscita una felicidad melancólica: ¡cuánto gozo, impaciencia, deseo, cuánta vida sedienta y cuánta embriaguez de vida sale a la luz allí en cada instante! ¡Y sin embargo, para todos estos seres ruidosos, vivaces, sedientos de vida habrá pronto un silencio tal! ¡Cómo detrás de cada uno está su sombra, su oscura compañera de viaje! Se está siempre como en el instante último antes de la partida de un barco de emigrantes: hay más cosas que decirse que nunca, la hora apremia, el océano y su desolado silencio espera impaciente detrás de todo el ruido — tan ansioso, tan seguro de su presa. Y todos, todos opinan que lo ocurrido hasta ahora es nada, o poca cosa, que el futuro próximo es todo: ¡y de ahí esa prisa, ese griterío, ese ensordecerse, ese engañarse! Todo el mundo quiere ser el primero en ese futuro, — ¡y sin embargo la muerte y el silencio mortal son en ese futuro lo único seguro y lo único común a todos! ¡Qué extraño que esta seguridad y comunidad única no tenga casi

ningún poder sobre los hombres y que éstos se sientan *por completo* alejados de sentirse como una confraternidad de la muerte! ¡Me hace feliz ver que los hombres no quieren pensar de ningún modo el pensamiento de la muerte! Me gustaría hacer algo para volverles el pensamiento de la vida aún cien veces *más digno de ser pensado*.

279.

Amistad estelar. — Eramos amigos y nos volvimos extraños. Pero está bien así, y no nos lo queremos disimular y encubrir como si tuviéramos que avergonzarnos de ello. Somos dos navíos, cada uno de los cuales tiene su meta y su rumbo; seguramente podemos cruzarnos y celebrar juntos una fiesta, como lo hemos hecho, — y los buenos navíos descansaban entonces tan calmos en un mismo puerto y bajo un mismo sol que podía parecer que ya estaban en su meta y que habían tenido una meta. Pero entonces, la todopoderosa fuerza de nuestra tarea nos volvía a separar hacia diferentes mares y soles diversos, y quizás no nos volvamos a ver nunca, — o quizás sí nos veamos, pero no lleguemos a reconocernos: ¡pues los diferentes mares y soles nos habrán cambiado! Que tengamos que volvernos extraños es la ley que está *por encima* de nosotros: ¡precisamente por eso nos debemos inspirar mayor respeto! ¡Precisamente por eso el pensamiento de nuestra anterior amistad debe volverse más sagrado! Es probable que haya una curva y una órbita estelar enorme e invisible en la que pueden *incluirse* como pequeños trayectos nuestros caminos y metas tan diferentes, — ¡elevémonos a este pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado corta y nuestra capacidad visual demasiado reducida como para que podamos ser más que amigos en el sentido de aquella sublime posibilidad. — Y así, *creamos* en nuestra amistad estelar, incluso si tuviéramos que ser enemigos terrenales.

280.

Arquitectura de los hombres de conocimiento. — Será necesario darse cuenta alguna vez, y probablemente bastante pronto, de lo que les hace falta ante todo a nuestras grandes ciudades: lugares tranquilos y amplios, de amplias extensiones, para meditar, lugares con altas y largas arcadas para el mal tiempo o para tiempo demasiado soleado, en el que no penetre el ruido de los coches ni el de los pregoneros y en el que un fino decoro impidiera incluso a los sacerdotes que rezaran en voz alta: edificios y paseos que expresen en su conjunto lo sublime de la meditación y del caminar solitario. Ha pasado el tiempo en el que la iglesia poseía el monopolio de la meditación, en el que la *vita contemplativa* tenía que ser siempre en primer lugar *vita religiosa*: y todo lo que construyó la iglesia expresa este pensamiento. No sabría cómo podríamos contentarnos con sus edificios, incluso si se los despojara de su destino eclesiástico; estos edificios, en cuanto casas de Dios y pomposos sitios de un comercio supramundano, hablan un lenguaje demasiado patético e interesado como para que nosotros, los sin Dios, podamos pensar allí *nuestros pensamientos*. Cuando caminemos por esas salas y jardines queremos habernos traducido *nosotros* en piedras y plantas, queremos pasear *dentro de nosotros mismos*.

281.

Saber encontrar el final. — Los maestros de primer rango se dan a conocer por saber encontrar de un modo perfecto el final, tanto en lo grande como en lo pequeño,

ya sea el final de una melodía o de un pensamiento, ya sea el quinto acto de una tragedia o de una acción de estado. Los primeros del segundo nivel se vuelven siempre inquietos hacia el final y no caen en el mar con una armonía tan orgullosa y calma como por ejemplo las montañas en Portofino — allí donde la bahía de Génova termina de cantar su melodía.

282.

El modo de andar. — Hay modales del espíritu con los que incluso grandes espíritus delatan su origen plebeyo o semiplebeyo: — lo que hace de delator es el modo de andar y el paso de sus pensamientos; no saben *caminar*. Así, tampoco Napoleón, para su profundo disgusto, no sabía caminar de modo principesco y «legítimo» en las ocasiones en las que precisamente había que saberlo, como en las grandes procesiones de coronación y similares: también allí seguía siendo sólo el comandante de una columna — a la vez orgulloso e impetuoso, y muy consciente de ello. Da risa ver a esos escritores que hacen crujir a su alrededor las plisadas vestiduras de los períodos: de ese modo quieren ocultar sus *pies*.

283.

Hombres precursores[236]. — ¡Saludo todos los signos de que empieza una época más viril, una época guerrera, que sobre todo devolverá el honor a la valentía! Porque deberá abrir el camino a una época aún más elevada y reunir la fuerza que ésta habrá de necesitar un día — esa época que llevará el heroísmo al conocimiento y *librará guerras* por el pensamiento y sus consecuencias. Para ello se necesitan ahora muchos valientes precursores que no pueden sin embargo surgir de la nada — ni tampoco de la arena y el lodo de la actual civilización y de la cultura de las grandes ciudades: hombres que, silenciosos, solitarios, decididos, sepan contentarse y perseverar en una actividad invisible: hombres que, con una inclinación interior, busquen en todas las cosas lo que hay que *superar* en ellas: hombres a los que la alegría, la paciencia, la sencillez y el desprecio de las grandes vanidades les sean tan propios como la generosidad en la victoria y la indulgencia con las pequeñas vanidades de todos los vencidos: hombres con un juicio agudo y libre sobre todos los vencedores y sobre la parte de azar en toda victoria y toda fama: hombres con sus propias fiestas, sus propios días laborables, sus propias épocas de duelo, habituados a ordenar y seguros en ello, e igualmente dispuestos a obedecer cuando corresponde, por igual orgullosos tanto en lo uno como en lo otro, sirviendo por igual a su propia causa: hombres más expuestos al peligro, más fecundos, más felices! Porque, ¡creedme! — el secreto para cosechar de la existencia la mayor fecundidad y el mayor gozo reza: ¡*vivir peligrosamente*! ¡Construid vuestras ciudades sobre el Vesubio! ¡Enviad vuestros navíos hacia mares no explorados! ¡Vivid en guerra con vuestros pares y con vosotros mismos! ¡Sed bandidos y conquistadores mientras no podáis ser dominadores y poseedores, hombres del conocimiento! ¡Pronto pasará el tiempo en el que podíais contentaros con vivir ocultos en los bosques como ciervos recelosos! Por fin el conocimiento estirará la mano hacia quien le corresponde: — ¡querrá *dominar* y *poseer*, y vosotros con él!

[236] Cfr. FP II, 2.ª, 8 [34].

284.

La fe en sí mismo. — Pocos hombres tienen fe en sí mismos: — y de estos pocos, unos la reciben como una provechosa ceguera o un parcial oscurecimiento de su espíritu — (¡qué llegarían a contemplar si pudieran verse a sí mismos *hasta el fondo*!), otros primero tienen que adquirirla: todo lo bueno, hábil y grande que hacen es ante todo un argumento contra el escéptico que habita en ellos: se trata de convencer o persuadir a *éste*, y para esto se precisa casi el genio. Son los grandes insatisfechos consigo mismo.

285.

¡Excelsior![237] — «Nunca más rezarás, nunca más adorarás, nunca más descansarás en una confianza sin fin — te niegas a quedarte detenido ante una sabiduría última, ante un bien último, ante un poder último — no tienes ningún guardián y amigo permanente para tus siete soledades[238] — vives sin vistas a una montaña que tiene nieve en su cima y brasas en su corazón — ya no hay para ti nadie que te recompense, nadie que te corrija en última instancia — ya no hay razón en lo que sucede, ni amor en lo que te sucederá — a tu corazón ya no le está abierto un sitio de reposo en el que sólo tenga algo que encontrar y ya nada que buscar, te defiendes contra cualquier paz última, quieres el eterno retorno de guerra y paz[239]: — hombre del renunciamiento, ¿quieres renunciar a todo esto? ¿Quién te dará la fuerza para ello? ¡Nadie ha tenido aún esa fuerza!» — Hay un lago que un día se negó a derramar sus aguas y levantó un dique allí donde antes desaguaba: desde entonces, ese lago crece cada vez más. Aquella renuncia quizás nos dé también a nosotros la fuerza con la que podamos soportar la renuncia misma; quizá crezca el hombre cada vez más desde el momento en que ya no se *derrame* en un dios.

286.

Discurso intercalado. — Aquí hay esperanzas; ¿pero qué podéis ver y oír de ellas si no habéis vivido esplendor, llamas y auroras en vuestra propia alma? ¡Sólo puedo recordarlo — más no puedo! Mover piedras, convertir animales en hombres — ¿queréis eso de mí? ¡Ay, si sois aún piedras y animales, buscad primero vuestro Orfeo!

287.

Gusto por la ceguera[240]. — «Mis pensamientos, le decía el caminante a su sombra, deben indicarme dónde estoy: pero no tienen que revelarme *adónde voy*. Amo la ignorancia del futuro y no quiero sucumbir por la impaciencia y el gusto anticipado de cosas prometidas».

---

[237] «¡Más elevado!», «!Más alto!».

[238] Sobre las siete soledades, cfr. más adelante el § 309, *Desde la séptima soledad*.

[239] Primera aparición explícita, aunque de forma brusca y anticipatoria, del pensamiento del eterno retorno. Recordemos que será desarrollado en el § 341, si bien debe notarse que sobrevuela el conjunto del libro IV.

[240] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [178].

288.

Temples de ánimo elevados. — Me parece que la mayor parte de los hombres no cree en absoluto en los temples de ánimo elevados si no es por unos instantes, a lo sumo cuartos de hora, — con excepción de esos pocos que conocen por experiencia una duración más prolongada del sentimiento elevado. Pero el hombre de un único sentimiento elevado, la encarnación de un único temple de ánimo — eso ha sido hasta ahora sólo un sueño y una fascinante posibilidad: la historia no nos da todavía ningún ejemplo seguro. A pesar de ello, alguna vez podría dar a luz hombres así — cuando se hayan creado y afirmado una serie de condiciones previas que ahora ni siquiera el más feliz golpe de azar logra reunir. Para esas almas futuras lo que hasta ahora entraba en las nuestras de vez en cuando como una excepción sentida con terror sería quizás el estado habitual: un movimiento continuo entre lo elevado y lo profundo y la sensación de elevación y profundidad, como un constante subir escaleras y al mismo tiempo un reposar sobre nubes.

289.

¡A las naves! — Si se considera cómo actúa en cualquier individuo una justificación filosófica total de su modo de vivir y de pensar —a saber, como un sol que calienta, bendice, fecunda, que resplandece especialmente para él—, cómo lo hace independiente de la alabanza y la crítica, autosuficiente, rico, generoso en dicha y benevolencia, cómo transforma sin cesar el mal en bien, hace florecer y madurar todas las fuerzas y no permite que crezca la mala hierba, grande y pequeña, de la pesadumbre y la amargura: — se terminará por exclamar anhelante: ¡ojalá se crearan muchos nuevos soles de este tipo! ¡Incluso el malvado, incluso el desdichado, incluso el que es una excepción debe tener su filosofía, su buen derecho, su rayo de sol! ¡Lo que hace falta con ellos no es compasión! — tenemos que aprender a olvidar esta idea de la arrogancia, por mucho que la humanidad haya aprendido hasta ahora de ella y la haya practicado — ¡no tenemos que disponer para ellos confesores, exorcistas del alma y absolvedores de pecados! ¡Sino que hace falta una nueva *justicia*! ¡Y una nueva consigna! ¡Y nuevos filósofos! ¡También la tierra moral es redonda! ¡También la tierra moral tiene sus antípodas! ¡También los antípodas tienen su derecho a existir! ¡Hay otro mundo para descubrir — y más de uno! ¡A las naves, filósofos!

290.

Una sola cosa es necesaria[241]. «Dar estilo» al propio carácter — ¡un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. Se añade en un lado una gran masa de segunda naturaleza, se quita en otro un fragmento de naturaleza primera: — ambas cosas con un prolongado ejercicio y un trabajo cotidiano. En un lado está oculto lo feo que no se pudo quitar, en otra parte se lo ha reinterpretado como algo sublime. Mucho de lo indeterminado que se resiste a la forma se reserva y aprovecha para la visión a distancia: ha de señalar más allá, hacia la lejanía y lo inconmensu-

[241] Cfr. Lucas, 10, 42. Se trata de una cita de los Evangelios a la que Nietzsche recurre frecuentemente con fines paródicos.

rable. Finalmente, cuando la obra está acabada, se revela que ha sido la coacción del mismo gusto lo que dominaba y configuraba en lo grande y en lo pequeño: que el gusto fuera bueno o malo tiene menos importancia de lo que se piensa, — ¡basta con que sea un gusto único! — Serán las naturalezas fuertes, dominadoras, las que disfrutarán su alegría más sutil en una coacción así, en esa sujeción y realización bajo su propia ley; la pasión de su poderoso querer se aligera con la visión de cualquier naturaleza estilizada, de cualquier naturaleza vencida y puesta a su servicio; incluso cuando tienen que construir palacios y diseñar jardines, les repugna dejar en libertad a la naturaleza. — A la inversa, son los caracteres débiles, que no tienen poder sobre sí mismos, los que *odian* la sujeción del estilo: sienten que si se les impusiera esa maligna coacción tendrían que volverse *vulgares* bajo su dominio: — apenas sirven se vuelven esclavos, odian servir. Esos espíritus —pueden ser espíritus de primer rango— tienden siempre a configurarse o interpretarse a ellos mismos y a configurar o interpretar lo que los rodea como una naturaleza *libre* — salvaje, arbitraria, fantástica, desordenada, sorprendente — : ¡y hacen bien, porque sólo así se hacen bien a sí mismos! Porque una sola cosa es necesaria: que el hombre *alcance* a estar conforme consigo — sea por medio de esta o aquella poesía, de este o aquel arte: ¡sólo entonces es soportable verlo! Quien está disconforme consigo mismo está continuamente dispuesto a vengarse por ello: nosotros seremos sus víctimas, aunque más no sea por tener que soportar siempre su feo aspecto. Porque la visión de lo feo lo vuelve a uno malo y sombrío[242].

291.

Génova. — He observado durante un buen tiempo esta ciudad, sus villas y jardines, y el amplio círculo de sus alturas y pendientes habitadas; finalmente tengo que decir: veo *rostros* de generaciones pasadas, — esta región está sembrada de imágenes de hombres osados y soberanos. Han *vivido* y han querido seguir viviendo — me lo dicen con sus casas, construidas y decoradas para siglos y no para la hora fugaz: fueron buenos con la vida, por muy malos que hayan sido con frecuencia con ellos mismos. Veo siempre cómo el que construye descansa con su mirada en todo lo construido, cerca y lejos, a su alrededor, lo mismo que en la ciudad, el mar, las líneas de las montañas, y cómo con esa mirada ejerce poder y conquista: todo eso lo quiere integrar en *su* plan y finalmente hacerlo su *propiedad* al convertirlo en una porción de aquel. Toda esta región está recubierta con ese magnífico e insaciable egoísmo del deseo de posesión y de botín; y así como esos hombres en la lejanía no reconocían ninguna frontera y con su sed por lo nuevo colocaban un nuevo mundo al lado del viejo, así también en la patria cada cual se sublevaba contra todos los demás y encontraba un modo de expresar su superioridad y de interponer entre él y su vecino su personal infinitud. Cada cual volvía a conquistar su patria para sí, avasallándola con sus ideas arquitectónicas y convirtiéndola en cierto modo en encantador panorama de su casa. En el norte, si se contempla el modo en que están construidas las ciudades, impresionan la ley y el placer por lo legal y la disciplina: se adivina en ello la interna intención de igualarse, de integrarse que tiene que haber dominado el alma de todos los constructores. Aquí, en cambio, a la vuelta de cada esquina encuentras un hombre que se sostiene por sí mismo, que conoce el mar, la aventura y el oriente,

[242] Sobre este último punto, cfr. también GD, § 20, «Incursiones de un intempestivo», así como FP IV, 10 [167] y 14 [119].

un hombre que es poco amigo de la ley y del vecino porque son una especie de aburrimiento, y que mide todo lo ya constituido, antiguo, con una mirada envidiosa: quisiera, con una admirable picardía de la fantasía, volver a fundar todo eso de nuevo, por lo menos en pensamientos, poner su mano encima, introducir su sentido — aunque más no sea por el instante de una tarde soleada en el que su alma insaciable y melancólica siente por una vez la saciedad y puede mostrar a sus ojos sólo algo propio y no ya nada extraño.

292.

A los predicadores de la moral. — No quiero hacer moral, pero a aquellos que lo hacen les doy este consejo: si queréis terminar por quitarle todo honor y todo valor a las mejores cosas y situaciones, ¡continuad hablando de ellas como hasta ahora! Ponedlas en la cima de vuestra moral y hablad de la mañana a la noche de la felicidad de la virtud, de la paz del alma, de la justicia y de la reparación inmanente: así como lo hacéis, todas esas buenas cosas adquirirán popularidad y el clamor de la calle: pero entonces todo el oro que las recubre se habrá desgastado, y más aún: todo el oro que estaba en su *interior* se habrá transformado en plomo. ¡En verdad, domináis el arte inverso al de la alquimia, la desvalorización de lo más valioso! Haced el intento de emplear otra receta, para no conseguir como hasta ahora lo contrario de lo que buscáis: ¡*negad* esas cosas buenas, substraedles el aplauso de la plebe y la circulación fácil, convertidlas de nuevo en ocultos pudores de almas solitarias, decid que *la moral es algo prohibido*! Quizás ganéis así para esas cosas a la única especie de hombres que importa, me refiero a los hombres *heroicos*. Pero entonces tendrá que haber en ellas algo que provoque temor y no, como hasta ahora, asco! ¡No habría que decir hoy respecto de la moral como el Maestro Eckhart: «pido a Dios que me libre de Dios!»

293.

Nuestro aire. — Bien lo sabemos: quien sólo lanza una mirada a la ciencia como si estuviera paseando, al modo de las mujeres y por desgracia también de muchos artistas: para él, el rigor de su servicio, esa implacabilidad en lo pequeño y en lo grande, esa celeridad al pesar, juzgar, condenar, tiene algo que provoca vértigo y temor. Lo que le aterroriza es el modo en que allí se exige lo más difícil, se hace lo mejor, sin que haya para ello alabanzas y distinciones, sino que, por el contrario, casi sólo se *oigan*, como entre soldados, reproches y duras reprimendas, — porque hacer las cosas bien es considerado la regla, fallar, la excepción; pero la regla tiene aquí, como en todas partes, una boca callada. Con este «rigor de la ciencia» ocurre como con la forma y la cortesía de la mejor sociedad — aterroriza al no iniciado. Quien está habituado a ella, en cambio, no quiere vivir en ninguna otra parte que no sea en este aire claro, transparente, vigoroso, muy eléctrico, en este aire *viril*. Cualquier otro lugar no le resulta suficientemente puro y aireado: sospecha que *allí* su mejor arte no será de real utilidad para nadie y a él mismo no le proporcionará alegría, que con malentendidos se le escurrirá entre los dedos la mitad de su vida, que hará falta constantemente mucha precaución, mucho ocultamiento y contención, — ¡todas grandes e inútiles pérdidas de fuerza! En *este* elemento estricto y claro tiene en cambio toda su fuerza: ¡aquí puede volar! ¡Para qué habría de descender de nuevo a esas aguas turbias en las que hay que nadar y enfangarse y las alas pierden su buen color! — ¡No! Para nosotros es demasia-

do difícil vivir allí: qué podemos hacer si hemos nacido para el aire, para el aire puro, nosotros que somos rivales del rayo de luz, si como él preferiríamos cabalgar sobre partículas de éter y no para alejarnos del sol sino para *ir hacia él*! Pero esto no podemos hacerlo, así que queremos hacer lo único que sólo nosotros podemos: ¡llevar la luz a la tierra, ser «la luz de la tierra»! Y para eso tenemos nuestras alas y nuestra velocidad y nuestro rigor, gracias a los cuales somos viriles y hasta terribles, como el fuego. ¡Que nos teman los que no sepan recibir de nosotros calor y claridad!

294.

Contra los calumniadores de la naturaleza. — Me resultan desagradables esos hombres en los que cualquier tendencia natural se convierte de inmediato en enfermedad, en algo deformante y hasta ignominioso, — ¡*ellos* nos han inducido a opinar que las tendencias y los impulsos del hombre son malos; *ellos* son la causa de nuestra gran injusticia en contra de nuestra naturaleza, en contra de toda naturaleza! Hay bastantes hombres que *pueden* entregarse a sus impulsos con gracia y despreocupación: ¡pero no lo hacen por temor a esa imaginaria «esencia maligna» de la naturaleza! *De ello* proviene que se pueda encontrar tan poca distinción entre los hombres: una distinción cuya característica será siempre no tener miedo de sí mismo, no esperar de sí nada ignominioso, volar sin reparos hacia donde se nos lleve — ¡nosotros, pájaros que hemos nacido libres! A cualquier lugar al que lleguemos, a nuestro alrededor habrá siempre libertad y luz del sol.

295.

Hábitos breves. — Amo los hábitos breves y los considero el medio inestimable para conocer *muchas* cosas y *muchos* estados y llegar hasta el fondo de sus dulzuras y amarguras; mi naturaleza está organizada por completo para hábitos breves, incluso en las necesidades de su salud corporal y, en general, *en la medida* en que puedo ver: desde lo bajo hasta lo más alto. Siempre creo que *esta* cosa determinada me satisfará de modo duradero —el hábito breve también tiene esa creencia de las pasiones, la creencia en la eternidad— y que soy envidiable por haberla encontrado y conocido: — y desde entonces me alimenta a mediodía y por la noche y difunde a su alrededor y en mi interior una satisfacción profunda, de manera que, sin tener que comparar, despreciar u odiar, no deseo ninguna otra cosa. Y un día, ya ha cumplido su tiempo: la cosa buena se separa de mí, no como algo que ahora me inspira repulsión — sino amistosamente y saciada de mí, como yo de ella, y como si tuviéramos que estar agradecidos uno al otro y nos tendiéramos *así* la mano para despedirnos. Y lo nuevo ya espera en la puerta e igualmente mi creencia —¡la indestructible necia y sabia!— de que eso nuevo será lo justo, lo definitivamente justo. Así me sucede con las comidas, los pensamientos, los hombres, las ciudades, las poesías, las músicas, las doctrinas, los órdenes del día, los modos de vida. — Por el contrario, odio los hábitos *duraderos* y pienso que aparece un tirano en mi cercanía y que mi atmósfera vital se *enrarece* cuando los acontecimientos se conforman de manera tal que de ellos parecen surgir necesariamente hábitos duraderos: por ejercer un cargo, por ejemplo, por estar constantemente con las mismas personas, por una residencia fija, por un único tipo de salud. Sí, en el fondo último de mi alma me siento reconocido a toda mi miseria y mi enfermedad y a todo lo que en mí es siempre imperfecto, porque me dejan cien puertas traseras por las

que puedo escapar a los hábitos duraderos. — Pero lo más insoportable, lo auténticamente terrible sería para mí una vida desprovista por completo de hábitos, una vida que exigiera continuamente la improvisación: — eso sería mi destierro y mi Siberia.

296.

La reputación firme. — La reputación firme era antaño una cosa de la mayor utilidad; y allí donde la sociedad sigue siendo dominada por el instinto de rebaño lo mas adecuado para todo individuo es aún hoy *presentar* su carácter y su ocupación como algo inalterable, — incluso cuando en el fondo no lo son. «Se puede confiar en él, es siempre el mismo»: — en todas las situaciones peligrosas de la sociedad es la alabanza que tiene más importancia. La sociedad siente con satisfacción tener en la virtud de éste, en la ambición de aquél, en la reflexión y la pasión de un tercero un *instrumento* confiable, siempre dispuesto, — ella honra con sus mayores distinciones esa *naturaleza instrumental*, ese permanecer fiel a sí mismo, esa inmutabilidad de las opiniones, las aspiraciones e incluso los vicios. Una apreciación tal, que florece y ha florecido por doquier junto con la moralidad de las costumbres, educa «caracteres» y hace caer *en descrédito* todo cambio, toda alteración de perspectivas, toda transformación de sí. Sin embargo, por muy grande que sea el provecho de este modo de pensar en otros ámbitos, para *el conocimiento* constituye la especie más nociva de juicio general: porque así se condena y se hace caer en descrédito precisamente la buena voluntad del hombre de conocimiento de declararse en cualquier momento de forma resuelta en *contra* de la opinión que había sostenido hasta entonces y de desconfiar en general de todo lo que pretenda volverse *firme* en nosotros mismos. La disposición del hombre de conocimiento, en cuanto entra en contradicción con la «reputación firme», es considerada *deshonrosa*, mientras que la petrificación de las opiniones tiene para sí todos los honores: ¡bajo el anatema de esa consideración tenemos que vivir aún hoy! ¡Qué difícil es vivir cuando se tiene en contra y alrededor el juicio de muchos milenios! Es probable que durante muchos milenios el conocimiento haya estado cargado de mala conciencia y que haya tenido que haber mucho desprecio de sí y mucha miseria secreta en la historia de los más grandes espíritus.

297.

Poder contradecir. — Ahora todo el mundo sabe que poder soportar la contradicción es un signo elevado de cultura. Algunos incluso saben que el hombre superior desea y provoca que se le contradiga para obtener un indicio de una injusticia suya hasta entonces desconocida. Pero *poder* contradecir, la *buena* conciencia conseguida en la hostilidad con lo habitual, tradicional, consagrado, — es más que aquellas dos cosas y es lo propiamente grande, nuevo, sorprendente de nuestra cultura, el paso de todos los pasos del espíritu liberado: ¿quién sabe eso?

298.

Lamento. — Atrapé al vuelo esa idea y presuroso eché mano de las pobres palabras más cercanas[243] para sujetarla, para que no se me volviera a escapar. Y ahora se

[243] Nietzsche vuelve a jugar nuevamente con las palabras, modificando la fórmula lexicalizada *der Nächstbeste* («el que viene primero», literalmente, «el mejor siguiente») en una versión con car-

me ha muerto por esas enjutas palabras y cuelga de ellas, bamboleante — y cuando la contemplo, ya no sé cómo pude tener una fortuna tal al apresar ese pájaro[244].

299.

Lo que se debe aprender de los artistas. — ¿De qué medios disponemos para hacer las cosas bellas, atractivas, deseables, cuando no lo son? — ¡y pienso que en sí no lo son jamás! Aquí tenemos algo que aprender de los médicos, cuando por ejemplo diluyen lo amargo o añaden vino y azúcar a sus mezclas; pero más aún de los artistas, que en realidad están permanentemente intentando hacer tales inventos y artificios. Alejarse de las cosas hasta que mucho de lo que forma parte de ellas ya no se vea y haya que añadir mucho con la vista para *conseguir siquiera verlas* —o mirar las cosas de lado, como en un corte— o ponerlas de manera tal que se oculten en parte y sólo permitan verlas en perspectiva —u observarlas a través de un vidrio coloreado o a la luz del crepúsculo— o darles una superficie y una piel que no tenga total transparencia: todo esto tenemos que aprender de los artistas y, por lo demás, ser más sabios que ellos. Pues en ellos esta fuerza sutil acaba por lo común donde acaba el arte y empieza la vida; *nosotros*, en cambio, queremos ser los poetas de nuestra vida, y en primer lugar en lo más pequeño y cotidiano.

300.

Preludios de la ciencia. — ¿Creéis acaso que las ciencias habrían surgido y crecido si no les hubieran precedido los magos, alquimistas, astrólogos y brujas, que fueron quienes con sus falsas promesas e ilusiones tuvieron que crear antes la sed, el hambre y el gusto de poderes *ocultos y prohibidos*? ¿Que no se tuvo que prometer infinitamente más de lo que jamás podía conseguirse para que se llegara a conseguir siquiera algo en el reino del conocimiento? — Quizás, del mismo modo en que se nos presentan ahora preludios y ejercicios preparatorios de la ciencia que *no* fueron de ninguna manera ejercidos y sentidos como tales, a alguna época lejana toda la *religión* le aparecerá también como un ejercicio y un preludio: podría haber sido quizás el extraño medio para que un día algunos individuos pudieran gozar de la total satisfacción consigo de un dios y de toda su fuerza de autorredención. ¡Sí! ¿sin esa escuela y esa prehistoria religiosa —cabe preguntarse— habría aprendido el hombre siquiera a sentir hambre y sed de *sí mismo* y a sacar de *sí mismo* saciedad y plenitud? ¿Tenía Prometeo primero que *imaginarse* que había *robado* la luz y pagar por ello para descubrir finalmente que, *al desear la luz*, la había creado y que no sólo el hombre sino también el *dios* había sido obra de *sus* manos y arcilla en sus manos? ¿Que todo no eran más que imágenes del creador de imágenes? — ¿al igual que la ilusión, el robo, el Cáucaso, el buitre y toda la *Prometheia* trágica de todos los hombres de conocimiento?

301.

Ilusión de los contemplativos[245]. — Los hombres elevados se distinguen de los inferiores por ver y oír indeciblemente más y por ver y oír pensando — y esto es lo

---

ga negativa, *die nächsten schlechten*. No es casualidad que esta sutil variación lingüística se produzca en un aforismo dedicado precisamente a la crítica de lenguaje.

[244] Cfr. M, § 257.

[245] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [26], 14 [8]. El aforismo y los fragmentos citados se inspiran en reflexiones que Nietzsche extrae de su lectura de Emerson, *Versuche*, *op. cit.*, p. 109.

que distingue precisamente al hombre del animal y a los animales superiores de los inferiores. A aquel que se eleva hacia la altura de la humanidad, el mundo se le vuelve cada vez más pleno; le llegan cada vez más anzuelos del interés; la cantidad de estímulos crece continuamente, lo mismo que la cantidad de sus especies de placer y displacer, — el hombre superior se vuelve siempre, al mismo tiempo, más feliz y más infeliz. Pero en todo ello una ilusión lo acompaña constantemente: cree estar como *espectador* y *oyente* ante el gran espectáculo visual y sonoro que es la vida: califica a su vida de *contemplativa* y pasa así por alto que es él mismo el auténtico poeta de la vida y quien la prolonga poéticamente, — que si bien se diferencia mucho del *actor* de ese drama, el llamado hombre activo, se diferencia mucho más de un mero observador e invitado colocado *delante* del escenario. Como poeta le es propia ciertamente la *vis contemplativa* y la mirada retrospectiva a su obra, pero al mismo tiempo, y en primer lugar, le es propia la *vis creativa* que le *falta* al hombre activo, por mucho que pueda decir la apariencia y la creencia de todo el mundo. Nosotros, los pensantes-sintientes, somos los que *hacemos* real y continuamente algo que aún no existe: todo el mundo, en eterno crecimiento, de estimaciones, colores, pesos, perspectivas, escalas, afirmaciones y negaciones. Esta poesía que nosotros inventamos es continuamente aprendida, ejercitada, traducida en carne y realidad, en cotidianidad, por los llamados hombres prácticos (nuestros actores, como se decía). Lo que en el mundo actual tiene *valor* no lo tiene en sí, por su naturaleza —la naturaleza carece siempre de valor:— sino que en un momento se le ha dado, donado un valor, ¡y hemos sido *nosotros* los dadores, los donantes! ¡Sólo nosotros hemos creado el mundo *que incumbe en algo al hombre*! — Pero precisamente este saber nos falta, y si en un instante lo atrapamos, en el siguiente ya lo hemos vuelto a olvidar: desconocemos nuestra mejor fuerza y nos estimamos a nosotros, contemplativos, un grado por debajo, — no somos *ni tan orgullosos ni tan felices* como podríamos ser.

302.

Peligro del más feliz[246]. — Tener finos sentidos y un fino gusto; estar habituado a lo exquisito y a lo mejor del espíritu como alimento adecuado y más cercano; ir por la vida con ojo calmo y paso firme, dispuesto siempre a lo extremo como a una fiesta y pleno de deseo de mundos y mares, hombres y dioses aún sin descubrir; prestar oídos a toda música alegre, como si en ella varones valientes, soldados, navegantes se concedieran una breve pausa y un breve placer, y en el más profundo goce del instante fueran dominados por las lágrimas y por toda la púrpura melancolía del hombre feliz: ¡quién no querría que todo eso fuera *su* propiedad, su estado! ¡Era la *felicidad de Homero*! El estado del que inventó sus dioses a los griegos, — no, del que se inventó a sí mismo *sus* dioses! ¡Pero no debe ocultarse que con esa felicidad de Homero en el alma se es también la criatura más capaz de sufrir en el mundo! ¡Y sólo a ese precio se adquiere la concha más preciosa que las olas de la existencia hayan depositado hasta ahora en la costa! Al poseerla, uno se vuelve cada vez más fino en el dolor, y por último demasiado fino: un pequeño disgusto, un pequeño contratiempo bastó al final para que Homero perdiera el gusto por la vida. ¡No fue capaz de resolver un simple enigma que la habían planteado unos jóvenes pescadores! ¡Sí, los pequeños enigmas son el peligro de los más felices! —

[246] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [129], 15 [16], 16 [21].

303.

Dos hombres felices. — En verdad, este hombre, a pesar de su juventud, sabe *improvisar en la vida* y provoca el asombro hasta del observador más sutil: — en efecto, parece que no comete ningún error, aunque juega constantemente el juego más arriesgado. Recuerda a esos maestros de la improvisación musical a cuya mano el oyente quisiera atribuirle una *infalibilidad* divina, a pesar de que de vez en cuando se equivocan, como se equivocan todos los mortales. Pero tienen práctica e inventiva, y están en el instante siempre preparados para integrar de inmediato en la estructura temática el sonido más casual al que conduzca la presión de un dedo o un capricho e insuflar a lo casual un sentido bello y un alma. — He aquí, en cambio, un hombre totalmente diferente: en el fondo fracasa en todo lo que quiere y planea. Aquello en lo que ocasionalmente ha puesto su corazón ya lo ha llevado algunas veces al borde del abismo y a la inmediata cercanía del hundimiento; y aunque se escapara de éste, lo haría seguramente no sin pocas magulladuras[247]. ¿Creéis que es infeliz por eso? Hace tiempo que ha decidido para sí no tomarse tan en serio sus deseos y sus planes. «Si no me resulta esto, se dice a sí mismo, ya resultará quizás aquello otro; y en conjunto no sé si no le debo más agradecimiento a mi fracaso que a cualquier éxito. ¿Estoy hecho para ser testarudo y llevar los cuernos del toro? Lo que constituye *para mí* el valor y el resultado de la vida está en otro lado; mi orgullo, y también mi miseria, están en otro lado. Sé más de la vida porque he estado con tanta frecuencia a punto de perderla: ¡y precisamente por eso *tengo* más vida que todos vosotros!»

304.

Al hacer, dejamos de hacer[248]. — En el fondo me repugnan todas esas morales que dicen: «¡No hagas esto! ¡Renuncia! ¡Refrénate!» — quiero en cambio a aquellas morales que me impulsan a hacer algo y a volver a hacerlo, de la mañana a la noche, y durante la noche a soñar con ello, y a no pensar en ninguna otra cosa más que en: ¡hacerlo *bien*, tan bien como sólo a *mí* me es posible! De quien vive así van cayendo, una después de la otra, las cosas que no pertenecen a una vida así: sin odio ni aversión ve que hoy esto y mañana aquello se despide de él como las hojas amarillentas que cualquier brisa un poco vivaz arrebata del árbol: o simplemente no ve que se despide, tal es el rigor con el que su mirada se dirige a su meta y en todo caso hacia adelante, no hacia los lados, hacia atrás, hacia abajo. «Nuestro hacer debe determinar lo que dejamos de hacer: al hacer dejamos de hacer» — así me place, así reza *mi placitum*. Pero no quiero perseguir con ojos abiertos mi empobrecimiento, no me gustan las virtudes negativas, — virtudes cuya esencia es la negación misma y la renuncia de sí.

305.

Dominio de sí. — Esos maestros de la moral que prescriben al hombre en primer lugar y sobre todo llegar al dominio de sí suscitan en él una peculiar enfermedad: una continua irritabilidad ante todas las emociones e inclinaciones naturales y algo así

---

[247] Juego de palabras con la frase hecha «*mit einem blauen Auge davonkommen*», literalmente, «escaparse con un ojo morado», en el sentido de librarse o salvarse de peores consecuencias. En el sentido negativo impreso por Nietzsche se resalta no obstante la idea de secuelas que deja tras de sí todo asomarse al abismo.

[248] Fórmula utilizada con anterioridad en el § 233.

como una especie de escozor. Cualquier cosa que desde entonces le llegue a conmover, atraer, seducir, impulsar, del interior o del exterior — siempre le parecerá a este ser irritable como si su dominio de sí estuviera en peligro: no puede confiarse ya a ningún instinto, a ningún aleteo libre sino que está constantemente con un gesto defensivo, armado contra sí mismo, con mirada aguda y desconfiada, guardián eterno de la fortaleza en la que él mismo se ha transformado. ¡Sí, puede ser *grande* de este modo! ¡Pero qué insoportable se ha vuelto para los demás, qué pesado para sí mismo, cuán empobrecido y separado de las más bellas contingencias del alma! ¡Y hasta de todo *aprendizaje* ulterior! Porque hay que saber perderse por un tiempo si se quiere aprender algo de las cosas que no somos nosotros mismos.

306.

Estoicos y epicúreos[249]. — El epicúreo escoge la situación, las personas y hasta los acontecimientos que se adecúan a su constitución intelectual extremadamente excitable, prescinde del resto —es decir, de la gran mayoría de las cosas— porque sería para él un alimento demasiado fuerte y pesado. El estoico, en cambio, se ejercita en tragar piedras y gusanos, trozos de vidrio y escorpiones, y en no sentir náusea; su estómago debe terminar por volverse indiferente a todo lo que la contingencia de la existencia le arroje: — recuerda a esa secta árabe de los Aissawa[250] que se conoce en Argel; y al igual que estos insensibles, tiene también un público invitado para el espectáculo de su insensibilidad, público del que gusta alejarse al epicúreo: — ¡pues él tiene su «jardín»! Para los hombres con los que el destino improvisa, para aquellos que viven en épocas violentas y en dependencia de hombres bruscos y cambiantes, el estoicismo puede ser muy aconsejable. Pero quien de alguna manera *prevé* que el destino le permite urdir *un largo hilo* hará bien en organizarse de modo epicúreo; ¡todos los hombres dedicados al trabajo espiritual lo han hecho hasta ahora! En efecto, para ellos sería la pérdida de las pérdidas verse despojados de su fina excitabilidad y de recibir en cambio como regalo la dura piel estoica con púas de erizo.

307.

En favor de la crítica. — Ahora te aparece como un error algo que antaño has amado como una verdad o algo verosímil: la apartas de ti e imaginas que tu razón ha conquistado así un triunfo. Pero aquel error de entonces, cuando tú todavía eras otro —tú eres siempre otro—, quizás te era tan necesario como todas tus «verdades» actuales, de cierto modo como una piel que te disimulaba y ocultaba muchas cosas que no debías ver aún. Tu nueva vida ha matado en ti esa opinión, no tu razón: *no la necesitas más* y entonces se derrumba y de ella sale a la luz la sinrazón reptando como un gusano. Cuando criticamos, no se trata de nada arbitrario e impersonal, — es, por lo menos con mucha frecuencia, una prueba de que hay en nosotros fuerzas vivas y motrices que expulsan una corteza. Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse[251], ¡algo que quizás aún no conocemos, aún no vemos! — Esto en favor de la crítica.

---

[249] Cfr. FP II, 2.ª, 15 [59].

[250] Aissawa o Issawa: hermandad de origen sufí fundada en el siglo XV.

[251] Es indispensable leer esta frase a la luz del § 26, que propone una caracterización de la vida en términos muy similares.

308.

La historia de cada día. — ¿De qué está constituida en ti la historia de cada día? Mira los hábitos de los que se compone: ¿son el producto de innumerables pequeñas cobardías y perezas o el producto de tu valentía y tu razón inventiva? Por muy diferentes que sean ambos casos, sería posible que los hombres te dedicaran la misma alabanza y que les aportaras realmente la misma utilidad en un caso como en el otro. Pero la alabanza, la utilidad y la respetabilidad pueden bastar para el que sólo quiere tener una buena conciencia, — ¡pero no para ti, escrutador de entrañas, que tienes un *saber de la conciencia*[252]!

309.

Desde la séptima soledad. — Un día, el caminante cerró de un golpe una puerta detrás suyo, se detuvo y lloró. Entonces dijo: «¡Esta tendencia, este impulso hacia lo verdadero, lo real, lo no aparente, lo cierto! ¡Cómo me irrita! ¡Por qué me sigue a *mí* precisamente este sombrío y apasionado intrigante! Quisiera descansar, pero no me deja. ¡Cuántas cosas me seducen para permanecer! Por todas partes hay para mí jardines de Armida[253]: ¡y por lo tanto nuevos desgarramientos y nuevas amarguras del corazón! Tengo que volver a levantar el pie, ese pie cansado y herido: y porque tengo que hacerlo, suelo volver con rabia la mirada hacia lo más bello, — *porque* no supo retenerme!»

310.

Voluntad y ola[254]. — ¡Con qué avidez se acerca esta ola, como si se tratara de alcanzar algo! ¡Cómo entra con aterradora premura en los rincones más íntimos de las escarpadas rocas! Parece que quisiera adelantarse a alguien; parece que hay allí escondido algo que tiene valor, un gran valor. — Y entonces retrocede, algo más lenta, aún totalmente blanca de excitación, — ¿está decepcionada? ¿Ha encontrado lo que buscaba? ¿Aparenta estar decepcionada? — Pero ya se acerca otra ola, aún más ávida y salvaje que la primera, y su alma también parece estar plena de misterios y del deseo de desenterrar tesoros. Así viven las olas, — ¡así vivimos nosotros, los que queremos! — no digo más. — ¿Qué? ¿Desconfiáis de mí? ¿Os enfadáis conmigo, bellos monstruos? ¿Teméis que revele por completo vuestro misterio? ¡Pues bien! Enfadaos, elevad vuestro peligrosos cuerpos verdes lo más alto que podáis, haced un muro entre yo y el sol — ¡como ahora! En verdad, del mundo ya sólo queda el crepúsculo verde y los verdes rayos. Haced lo que queráis, arrogantes, rugid de placer y maldad —o zambullíos de nuevo, echad vuestras esmeraldas a la profundidad más profunda, recubridlas con vuestra blanca cabellera de burbujas y espuma— a mí todo me va bien, porque todo os queda tan bien, y os quiero bien por todo: ¡cómo habría de trai-

---

[252] *Ein Wissen um das Gewissen*: nuevo juego de palabras entre los términos *Wissen* («saber», también «conocimiento») y *Gewissen* («conciencia»).

[253] Personaje literario creado por el poeta italiano Torquato Tasso (1544-1585) en su poema épico *Jerusalén liberada*. Armida era una hechicera sarracena que debía matar al cruzado Reinaldo, pero se enamora de él y crea un jardín encantado en el cual retenerlo.

[254] El título de este aforismo juega con la asonancia de los términos *Wille* («voluntad») y *Welle* («ola»).

cionaros a *vosotras*! Porque —¡escuchad bien!— ¡os conozco y conozco vuestro misterio, conozco vuestra estirpe! ¡Vosotras y yo somos de una misma estirpe — vosotras y yo tenemos un único misterio!

311.

Luz refractada. — No se es siempre valiente, y cuando aparece el cansancio alguno de nosotros llega a quejarse de este modo. «Es tan duro hacer daño a los hombres — ¡ay, por qué será necesario! ¿De qué nos sirve vivir ocultos si no queremos guardar para nosotros lo que causa disgusto? ¿No sería más aconsejable vivir entre la multitud y reparar en los individuos los pecados que se deben y se tienen que cometer con todos? ¿Ser necio con los necios, vanidoso con los vanidosos, exaltado con los exaltados? ¿No sería justo, dado el exagerado grado de desviación en el conjunto? Cuando me entero de las maldades que dicen otros en mi contra, — ¡no es acaso el primer sentimiento el de una reparación! ¡Así está bien —me parece decirles— estoy tan poco de acuerdo con vosotros y tengo tanta verdad de mi lado: pasad un buen día a costa mía siempre que podáis! ¡He aquí mis carencias y errores, he aquí mi ilusión, mi falta de gusto, mi confusión, mis lágrimas, mi vanidad, mi retiro de lechuza, mis contradicciones! ¡Aquí tenéis para reír! ¡Reíd entonces y divertíos! ¡No me enfado con la ley y la naturaleza de las cosas que quieren que las carencias y los errores diviertan! — Aunque hubo una vez tiempos "mejores" en los que con cada pensamiento relativamente nuevo uno podía sentirse tan *indispensable* como para salir a la calle y gritarle a todo el mundo: "¡Mirad! ¡El reino de los cielos está próximo" — No me echaría de menos si no estuviera. ¡Somos todos prescindibles!» — Pero, como se ha dicho, no pensamos así cuando somos valientes; no pensamos *en ello*.

312.

Mi perro. — A mi dolor le he dado un nombre y lo llamo «perro», — es tan fiel, tan entremetido y desvergonzado, tan divertido, tan listo como cualquier otro perro — y puedo darle órdenes y descargar sobre él mis malos humores: como otros lo hacen con sus perros, sirvientes y mujeres.

313.

Ningún cuadro de martirio. — Quiero hacer como Rafael y no pintar más un cuadro de martirio. Hay suficientes cosas sublimes como para ir a buscar lo sublime allí donde vive hermanado con la crueldad; y mi ambición no encontraría además satisfacción alguna si quisiera convertirme en un torturador sublime.

314.

Nuevos animales domésticos. — Quiero tener a mi alrededor a mi león y mi águila para poseer siempre señales y presagios que me permitan saber cuán grande y cuán pequeña es mi fuerza. ¿Tengo hoy que bajar la mirada hacia ellos y temerlos? ¿Y volverá la hora en que ellos me miren hacia arriba con temor? —

315.

De la última hora. — Las tempestades son mi peligro: ¿tendré mi tempestad a la que sucumbiré como Oliver Cronwell sucumbió a la suya? ¿O me extinguiré como una luz a la que no apaga el viento sino que se ha fatigado y hartado de sí misma, — una luz que se ha consumido hasta el final? O, por último: ¿me apagaré yo mismo para no consumirme hasta el final? —

316.

Hombres proféticos. — No sentís que los hombres proféticos son hombres que sufren mucho: creéis que simplemente les ha sido dado un «don» y quisierais tenerlo vosotros mismos, — pero quisiera expresarme con un símil. ¡Cuánto pueden sufrir los animales por la electricidad del aire y de las nubes! Vemos que algunas especies de ellos tienen una capacidad profética respecto del tiempo, por ejemplo los monos (como puede observarse todavía en Europa, y no sólo en los zoológicos sino a saber, en Gibraltar). ¡Pero no pensamos en que sus *dolores* — son para ellos los profetas! Cuando una fuerte electricidad positiva se transforma de pronto en negativa bajo el influjo de una nube que se acerca y dista aún de ser visible, preparando así un cambio del tiempo, esos animales se comportan como si se acercara un enemigo y se disponen a defenderse o a huir; en la mayor parte de los casos se esconden en sus madrigueras, — ¡no comprenden el mal tiempo como tiempo, sino como un enemigo cuya mano ya *sienten*!

317.

Mirada retrospectiva. — Rara vez tomamos conciencia del *pathos* propio de un período de la vida mientras estamos en él, sino que pensamos siempre que es en adelante el único estado posible y racional, por completo un *ethos*, y no un *pathos* — para hablar y distinguir con los griegos. Un par de notas musicales me han devuelto hoy a la memoria un invierno, una casa y una vida sumamente ermitaña, y al mismo tiempo el sentimiento en el que entonces vivía: — creía poder seguir viviendo así eternamente. Pero ahora comprendo que era por completo un *pathos* y una pasión, una cosa comparable a esa música dolorosamente animosa y consoladora, — algo así no puede tenerse durante años o eternamente: sería volverse demasiado «supraterrestre» para este planeta.

318.

Sabiduría en el dolor[255]. — En el dolor hay tanta sabiduría como en el placer: al igual que éste, forma parte de las fuerzas conservadoras de la especie de primer rango. Si no lo fuera, habría desaparecido hace tiempo; que haga daño no es un argumento en su contra, es su esencia. En el dolor oigo la voz de mando del capitán del barco: «¡arread las velas!» El audaz navegante «hombre» tiene que haberse ejercitado en mil maneras de disponer las velas, de lo contrario estaría demasiado rápidamente acabado y el océano lo engulliría demasiado pronto. Nosotros tenemos que saber vivir tam-

[255] Cfr. FP II, 2.ª, 13 [4].

bién con energía reducida: apenas el dolor da su señal de alarma, es el momento de reducirla, — se anuncia algún gran peligro, una tormenta, y haremos bien en no «inflarnos» demasiado. — Es verdad que hay hombres que, al acercarse el gran dolor, oyen la voz de mando opuesta, y que nunca ponen una expresión más orgullosa, guerrera y feliz que cuando se levanta la tormenta; ¡el dolor mismo les da incluso sus instantes más grandes! Son los hombres heroicos, los grandes *provedores de dolor* de la humanidad: esos pocos o raros que necesitan precisamente la misma apología que el dolor, — ¡y en verdad, no se les debe negar! Son fuerzas conservadoras y promotoras de la especie de primer rango: aunque más no sea por el hecho de que se oponen a la comodidad y no ocultan su repugnancia por ese tipo de felicidad.

319.

Como intérpretes de nuestras vivencias. — A todos los fundadores de religiones y similares les ha sido extraña una especie de probidad: — nunca han hecho de sus vivencias un caso de conciencia del conocimiento. «¿Qué he experimentado realmente? ¿Qué ocurrió entonces en mí y a mi alrededor? ¿Estaba mi razón suficientemente clara? ¿Estaba mi voluntad dirigida contra todos los engaños de los sentidos y defendiéndose con valentía de lo fantástico?» — ninguno de ellos se ha planteado estas preguntas, tampoco ahora se las plantean los queridos religiosos: tienen por el contrario sed de cosas que están *en contra de la razón*, y no quieren tomarse demasiado trabajo para satisfacerla, — ¡así viven «milagros»[256] y «renacimientos» y oyen las voces de los angelitos! ¡Pero nosotros, diferentes, sedientos de razón, queremos mirar a los ojos a nuestras vivencias, de modo tan estricto como en un ensayo científico, hora por hora, día por día! Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos y nuestros conejillos de indias[257].

320.

En el reencuentro. — A.: ¿Te comprendo aún completamente? ¿Buscas? ¿Dónde está en medio del mundo real de hoy en día *tu* rincón y *tu* estrella? ¿Dónde puedes echarte al sol de manera que te llegue también a ti una sobreabundancia de bienestar y se justifique tu existencia? ¡Que cada uno lo haga por sí mismo —pareces decirme— y que se saque de la mente los discursos generales, la preocupación por el otro y por la sociedad! — B.: Quiero más, no soy un buscador. Quiero crearme para mí un sol propio.

321.

Nueva cautela. — ¡No pensemos tanto en castigar, censurar y corregir! Rara vez transformaremos a un individuo; y si lo conseguimos quizás también consigamos sin querer otra cosa: ¡que *nosotros* seamos transformados por él! ¡Tratemos más bien que nuestra propia influencia *sobre todo lo venidero* compense la suya y prevalezca sobre ella! ¡No peleemos en una lucha directa! — y en eso consiste todo censurar, castigar y querer corregir. ¡Elevémonos en cambio nosotros mismos a tanta mayor altura!

---

[256] Cfr. JGB, § 47.

[257] *Versuchstiere*: Literalmente, «animales de experimentación».

¡Démosle a nuestro modelo colores cada vez más brillantes! ¡Oscurezcamos al otro con nuestra luz! ¡No! ¡No queremos que por su causa nos volvamos nosotros mismos *más oscuros*, como todos los que castigan y todos los insatisfechos! ¡Mejor apartémonos! ¡Miremos para otro lado!

322.

Alegoría. — Aquellos pensadores en los que todos los astros se mueven en órbitas cíclicas no son los más profundos; quien mira dentro de sí como en un espacio cósmico y lleva en sí vías lácteas sabe también lo irregulares que son todas las vías lácteas; conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia.

323.

Suerte en el destino. — El destino nos concede la mayor distinción cuando nos hace combatir durante un tiempo al lado de nuestros adversarios. De ese modo estamos *predestinados* para una gran victoria.

324.

In media vita. — ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, — desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento — ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! — Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, — para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen su sitios para danzar y luchar. «*La vida un medio del conocimiento*» — con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente*! ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria?

325.

Lo que forma parte de la grandeza[258]. — ¿Quién alcanzará algo grande si no siente en sí la fuerza y la voluntad de *ocasionar* grandes dolores? Poder sufrir es lo de menos: mujeres débiles e incluso esclavos llegan en este aspecto con frecuencia a la maestría. Pero no sucumbir a la penuria y a la inseguridad interna cuando se ocasiona un gran sufrimiento y se oye el grito de ese sufrimiento — eso es grande, forma parte de la grandeza.

326.

Los médicos del alma y el dolor. — Todos los predicadores morales, al igual que todos los teólogos, tienen un vicio en común: todos tratan de convencer a los hombres de que se encuentran muy mal y que es necesaria una cura radical, última y dura. Y

[258] FP II, 2.ª, 12 [140].

puesto que los hombres en general han prestado oído con demasiado celo a estas doctrinas durante siglos enteros, finalmente ha entrado en ellos algo de esa superstición de que les va muy mal: de manera tal que ahora están más que bien dispuestos a suspirar y no encontrar ya nada en la vida y a presentarse mutuamente rostros afligidos como si aquella fuera realmente difícil de *soportar*. En verdad están en extremo seguros de su vida y enamorados de ella y plenos de indecibles astucias y sutilezas para romper lo desagradable y quitar su espina al dolor y la desdicha. Me da la impresión de que se habla del dolor y la desdicha siempre de modo *exagerado*, como si fuera un asunto de buenas maneras exagerar al respecto: se calla intencionadamente, en cambio, que hay un sinnúmero de medios calmantes contra el dolor, como los narcóticos o la prisa febril de los pensamientos, o una situación calma, o buenos y malos recuerdos, propósitos, esperanzas y muchas especies de orgullo y compasión que tienen casi el efecto de anestésicos: mientras que en los grados superiores de dolor aparece ya por sí misma la inconciencia. Sabemos muy bien verter dulzuras en nuestras amarguras, en las amarguras del alma; tenemos recursos en nuestra valentía y eminencia, así como en los nobles delirios del sometimiento y la resignación. Una pérdida es una pérdida apenas por una hora: de algún modo nos ha caído con ella un regalo del cielo — una nueva fuerza, por ejemplo: ¡y aunque más no sea una nueva ocasión para la fuerza! ¡Qué han fantaseado los predicadores morales sobre la íntima «miseria» de los hombres malvados! ¡Cuánto nos han *mentido* acerca de la desdicha de los hombres apasionados! — sí, mentir es aquí la palabra justa: ¡sabían perfectamente de la exuberante felicidad de este tipo de hombres, pero lo callaron por completo[259], porque era una refutación de su teoría según la cual toda felicidad sólo surge con la aniquilación de la pasión y el silencio de la voluntad! Y en último lugar, por lo que respecta a la receta de estos médicos del alma y de su elogio de una dura cura radical: está permitido preguntarse: ¿es realmente nuestra vida tan dolorosa y molesta como para intercambiarla con provecho por un modo de vida y una petrificación estoica? ¡No nos encontramos *tan mal* como para tener que encontrarnos mal de modo estoico!

327.

Tomar en serio. — Para la gran mayoría el intelecto es una máquina pesada, sombría y rechinante que es mala de poner en marcha: cuando quieren trabajar con esa máquina y pensar bien, lo llaman «*tomar en serio* las cosas» — ¡Ay, qué molesto que debe ser para ellos pensar bien! Parece ser que la amable bestia hombre, cada vez que piensa bien pierde el buen humor: ¡se vuelve «seria»! Y «donde hay risa y alegría, el pensar no sirve para nada»: — así reza el prejuicio de esta seria bestia en contra de toda «gaya ciencia». — ¡Pues bien! ¡Mostremos que es un prejuicio!

328.

Hacer daño a la estupidez. — Es cierto que la creencia en el carácter reprobable del egoísmo, predicada con tanta obstinación y convencimiento, ha hecho daño en su conjunto al egoísmo (¡*en favor*, como lo repetiré cien veces, *del instinto de rebaño*!), sobre todo quitándole la buena conciencia y llamando a buscar en él la fuente de toda infelicidad. «Tu egoísmo es la desgracia de tu vida» — así sonaba la prédica durante

[259] Cfr. JGB, § 39.

milenios: como decíamos, le hizo daño al egoísmo y le quitó mucho espíritu, mucha alegría, mucha inventiva, mucha belleza, ¡lo volvió más estúpido, más feo, lo envenenó! — La antigüedad filosófica enseñaba en cambio otra fuente de la desgracia: a partir de Sócrates los pensadores no se cansaron de predicar: «vuestra falta de pensamiento y vuestra estupidez, vuestro ir viviendo de acuerdo con la regla, vuestra subordinación a la opinión del vecino es la razón de que alcancéis con tan poca frecuencia la felicidad, — nosotros pensadores somos, en cuanto pensadores, los más felices». No decidamos ahora si esta prédica contra la estupidez tenía a su favor mejores razones que aquella contra el egoísmo: pero lo cierto es que le quitó a la estupidez la buena conciencia: — esos filósofos le *hicieron daño* a la estupidez.

329.

Ocio y ociosidad[260]. — Hay un salvajismo indio, propio de la sangre piel roja, en el modo en que los americanos aspiran al oro: y su carrera sin aliento en el trabajo —el auténtico vicio del nuevo mundo— comienza ya, por contagio, a volver salvaje a la vieja Europa y a extender sobre ella una falta de espíritu muy singular. La calma ahora ya causa vergüenza; la meditación prolongada provoca casi remordimientos de conciencia. Se piensa con el reloj en la mano, mientras se come al mediodía, la mirada dirigida a las noticias de la Bolsa — se vive como alguien que constantemente «podría perder» algo. «Mejor hacer algo que nada»[261] — un principio que es también una cuerda para liquidar toda cultura y todo gusto superior. Y así como todas las formas perecen visiblemente por esa carrera de los que trabajan, así también perece el sentido mismo de la forma, el oído y el ojo para la melodía del movimiento. La prueba de ello está en la *tosca claridad* que se exige hoy en todas partes, en todas las situaciones en las que el hombre quiere ser sincero con los hombres, en el trato con amigos, mujeres, parientes, niños, dirigentes y príncipes, — no se tiene ya tiempo ni fuerza para las ceremonias, para los giros de la cortesía, para el *esprit* en la conversación y, en general, para ningún *otium*. Pues la vida a la caza de ganancias obliga continuamente a dar todo su espíritu hasta el agotamiento, en un continuo ejercicio de disimulo, de engaño o de anticipación: la auténtica virtud es ahora hacer algo en menos tiempo que otro. Y así, sólo rara vez hay horas de sinceridad *permitida*: pero en éstas se está cansado y se quisiera no sólo «dejarse estar» sino *echarse* pesadamente a lo largo y a lo ancho. De acuerdo con esa inclinación se escriben ahora las *cartas*; su estilo y su espíritu serán siempre el auténtico «signo de la época». Si hay aún algún placer en la sociedad y las artes, es un placer como el que se procuran esclavos agotados de trabajar. ¡Ay esa moderación en la «alegría» entre nuestros hombres cultos e incultos! ¡Ay ese creciente recelo ante toda alegría! El *trabajo* acoge cada vez más de su parte la buena conciencia: la inclinación a la alegría se llama ya «necesidad de reponerse» y comienza a avergonzarse de sí misma. «Hay que cuidar su salud» — se dice cuando uno es descubierto en una excursión campestre. Sí, podría llegarse pronto hasta el punto de que no se ceda sin autodesprecio y mala conciencia a la inclinación a la *vita contemplativa* (es decir a pasear con pensamientos y amigos). — ¡Pues

[260] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [117].

[261] Nietzsche parodia aquí una respuesta a la pregunta que Leibniz formuló, con motivo de su gran principio, el principio de razón suficiente, en sus *Principes de la nature et de la grâce*, § 7: «Pour-quoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?» («¿Por qué hay algo y no más bien nada?»).

bien! Antes era a la inversa: el trabajo tenía sobre sí la mala conciencia. Un hombre de buena extracción *ocultaba* su trabajo si la necesidad lo obligaba a trabajar. El esclavo trabajaba bajo la presión de sentir que hacía algo despreciable: — el «hacer» mismo era algo despreciable. «La distinción y el honor están sólo en el *otium* y el *bellum*»: ¡así sonaba la voz del antiguo prejuicio!

330.

Aprobación. — El pensador no necesita la aprobación y el aplauso, siempre que esté seguro de su propio aplauso: de éste, en cambio, no puede prescindir. ¿Hay hombres que pueden abstenerse también de su propia aprobación y en general de todo tipo de aprobación? Lo dudo: e incluso respecto de los más sabios, Tácito, que no era un calumniador de los sabios, dice *quando etiam sapientibus gloriae cupido novissima exuitur*[262] — es decir, para él: jamás.

331.

Mejor sordo que ensordecido[263]. — Antes se quería que se *hablara* de uno; ahora que el mercado se ha vuelto demasiado grande, ya no es suficiente, — tiene que ser un *griterío*. La consecuencia es que hasta las buenas gargantas se desgañitan y las mejores mercancías son ofrecidas por voces afónicas; sin afonía y sin griterío de mercado no hay ahora ya genio alguno. — Es ciertamente una mala época para el pensador: tiene que aprender a encontrar aún su silencio entre dos ruidos, y hacerse el sordo hasta llegar a serlo. Pero mientras no lo haya aprendido corre el peligro de sucumbir de impaciencia y de dolor de cabeza.

332.

La mala hora[264]. — Todo filósofo ha tenido seguramente una mala hora en la que pensó: ¡qué importo yo si ni siquiera creen mis malos argumentos! — Y pasó entonces un pajarito que, con alegría por el mal ajeno, gorjeó: «¿Qué importas tú? ¿Qué importas tú?»

333.

Qué quiere decir conocer. — Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere![265] dice Spinoza, del modo tan sencillo y sublime que le es propio. Y sin embargo: ¿qué es en última instancia ese *intelligere* sino la forma en que los tres primeros se nos vuelven a la vez perceptibles? ¿Un resultado de los impulsos, diferentes y en mutua oposición, de querer reírse, quejarse, detestar? Antes de que sea posible un conocimiento cada uno de estos impulsos tiene que haber formulado su opinión unilateral sobre la cosa o suceso; a continuación surgió la lucha entre esas posiciones

[262] «Desde el momento en que incluso los sabios se despojan sólo en último lugar del deseo de gloria». Cfr. Tácito, *Hist.*, IV, 6.

[263] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [44], 14 [12].

[264] Cfr. M, § 494; FP II, 2.ª, 7 [45, 102, 126, 158], 15 [59].

[265] «No reír, no llorar, no detestar, sino comprender». Cfr. Spinoza, *Eth.* III, pref. No se trata de una cita literal.

unilaterales y de ella, a veces, un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a cada una de las partes, una especie de justicia y de contrato; pues en virtud de la justicia y del contrato todos esos impulsos pueden afirmarse en la existencia y tener razón en común. Nosotros, a los que nos llegan a la conciencia sólo las últimas escenas de reconciliación y los acuerdos finales de este largo proceso, pensamos entonces que *intelligere* es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente opuesto a los impulsos; mientras que sólo *es una cierta relación de los impulsos entre sí*. Durante muchísimo tiempo se consideró que el pensamiento consciente era el pensamiento sin más: sólo ahora alborea en nosotros la verdad de que la mayor parte de nuestra actividad espiritual transcurre de modo inconsciente, sin ser sentida; pienso sin embargo que estos impulsos que luchan aquí entre sí sabrán hacerse sentir y hacerse daño *unos a otros* —: ese violento y súbito agotamiento que afecta a todos los pensadores puede tener allí su origen (es el agotamiento en el campo de batalla). Sí, quizás haya en nuestra interioridad en lucha algún *heroísmo* oculto, pero ciertamente nada divino, que repose eternamente en sí mismo, como pensaba Spinoza. El pensamiento *consciente*, y especialmente el del filósofo, es la especie de pensamiento menos vigorosa, y por ello también la relativamente más suave y apacible: y por eso es precisamente el filósofo quien más fácilmente puede ser inducido a error sobre la naturaleza del conocer.

334.

Hay que aprender a amar. — Así nos sucede con la música: primero hay que *aprender a escuchar* una secuencia y una melodía, destacarla en la escucha, distinguirla, aislarla y delimitarla como una vida individual; luego se necesita esfuerzo y buena voluntad para *soportarla*, a pesar de su extrañeza, tener paciencia con su imagen y su expresión, benevolencia con lo raro que haya en ella: — finalmente llega un instante en el que estamos *habituados* a ella, en el que presentimos que la echaríamos en falta si nos faltara; y entonces sigue y sigue ejerciendo su presión y su magia y no acaba hasta que no nos hayamos convertido en sus sumisos y fascinados amantes, que no queremos del mundo nada mejor que ella y otra vez ella. — Pero esto no nos sucede sólo con la música: precisamente así hemos *aprendido a amar* todas las cosas que ahora amamos. Siempre terminamos por ser recompensados por nuestra buena voluntad, nuestra paciencia, equidad, ternura frente a lo extraño cuando éste se desprende lentamente de su velo y se presenta como una nueva e inefable belleza: — es su *agradecimiento* por nuestra hospitalidad. También quien se ama a sí mismo lo habrá aprendido por esta vía: no hay otra vía. El amor también hay que aprenderlo.

335.

¡Viva la física! — ¡Cuántos hombres hay que sepan observar! Y entre los pocos que lo saben — ¡cuántos se observan a sí mismos! «Cada cual es el más lejano de sí mismo»[266] — eso lo saben, para su desazón, todos los escrutadores de entrañas; y la sentencia «¡conócete a ti mismo!», en la boca de un dios y dicha a los hombres, es casi una maldad. ¡Pero no hay nada que dé mejor testimonio de la situación desespe-

[266] Nietzsche volverá a utilizar esta sentencia, inversión de un pasaje de Terencio (*La Andriana*, acto IV, escena I), en el § 1 de la *La genealogía de la moral*.

rada en que se encuentra la observación de sí que el modo en que *casi todo el mundo* habla de la esencia de una acción moral, ese modo precipitado, complaciente, convencido, locuaz, con su correspondiente mirada, su sonrisa, su afán obsequioso! Parece que te quieren decir: «¡Pero, querido mío, esa es justamente *mi* especialidad! Te diriges con tu pregunta a aquel que tiene *derecho* a responderla: casualmente no soy en nada tan sabio como en esto. Pues bien: si el hombre juzga "*esto es justo*", si luego infiere "*por lo tanto tiene que suceder*" y *hace* lo que ha reconocido como justo y caracterizado como necesario, — ¡entonces la esencia de su acción es *moral*!» Pero amigo, me hablas de tres acciones en lugar de una: también tu juicio, por ejemplo, «esto es justo», es una acción, — ¿no podría juzgarse ya de una manera moral o de una manera inmoral? ¿*Por qué* consideras justo esto y precisamente esto? — «¡Porque mi conciencia me lo dice; la conciencia no habla nunca de modo inmoral, es la que determina de hecho lo que debe ser moral!» — ¿Pero por qué *haces caso* al lenguaje de tu conciencia? ¿Y hasta qué punto tienes el derecho de considerar que un juicio tal es verdadero e infalible? Para esa *creencia* — ¿no hay ya conciencia? ¿No sabes nada de una conciencia intelectual? ¿De una conciencia detrás de tu «conciencia»? Tu juicio «esto es justo» tiene una prehistoria en tus impulsos, inclinaciones, aversiones, experiencias y no — experiencias; tienes que preguntarte «¿*cómo* ha surgido?», y a continuación también: «¿*qué* me empuja en realidad a hacerle caso?» Puedes hacer caso a su orden como lo hace un buen soldado que escucha la orden de su oficial. O como una mujer que ama al que ordena. O como un adulador y un cobarde que teme al que da la orden. O como un tonto obedece porque no tiene nada en contra que decir. En definitiva, puedes prestar oído a tu conciencia de cien formas distintas. Pero *que* hagas caso a este o aquel juicio como lenguaje de la conciencia, es decir, *que* sientas algo como justo, puede tener su causa en que nunca has reflexionado sobre ti mismo y has aceptado ciegamente lo que se te ha señalado como *justo* desde la niñez: o en que hayas obtenido hasta ahora pan y honores con lo que llamas tu deber, — es para ti algo «justo» porque te parece ser *tu* «condición de existencia» (¡pero que tengas un *derecho* a la existencia se te antoja irrefutable!). ¡La *firmeza* de tu juicio moral siempre podría ser precisamente una prueba de mezquindad personal, de falta de personalidad, tu «fuerza moral» podría tener su fuente en tu obstinación — o en tu incapacidad de ver nuevos ideales! Y, en resumen, si hubieras pensado con más sutileza, observado mejor y aprendido más, a este «deber» y esta «conciencia» tuyos no los habrías denominado ya a toda costa deber y conciencia: la comprensión de *cómo han surgido siempre los juicios morales* te hubiera quitado el gusto de estas patéticas palabras, — así como ya has perdido el gusto de otras palabras patéticas, como por ejemplo «pecado», «salvación del alma», «redención». — ¡Y ahora, amigo mío, no me hables del imperativo categórico! — esta palabra me hace cosquillas en el oído y me tengo que reír, a pesar de tu presencia tan seria: me hace acordar del viejo Kant, que como castigo por haber introducido subrepticiamente «la cosa en sí» —¡otra cosa también muy ridícula!— fue sigilosamente asaltado por el «imperativo categórico» y, con éste en el corazón, *tomó equivocado el camino de vuelta* a «Dios», «el alma», «la libertad» y «la inmortalidad», al modo de un zorro que tomara equivocado el camino de vuelta a su jaula: — ¡cuando habían sido *su* fuerza y *su astucia* lo que había *roto* esa jaula! — ¿Qué? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esa «firmeza» de tu llamado juicio moral? ¿Esa «incondicionalidad» del sentimiento de que «aquí todos tienen que juzgar como yo»? ¡Admira más bien el *egoísmo* que tienes en ello! ¡Y la ceguera, la mezquindad y la falta de pretensiones de tu egoísmo! Pues

es egoísmo sentir el *propio* juicio como ley universal; y a su vez un egoísmo ciego, mezquino y falto de pretensiones porque delata que aún no te has descubierto a ti mismo, no has creado para ti mismo un ideal propio, absolutamente propio: — porque éste no podría ser nunca el de otro, y mucho menos el de todos, de todos! — — Quien aún juzga que «en este caso todos tendrían que actuar así» aún no ha dado cinco pasos hacia el conocimiento de sí: de lo contrario sabría que ni hay ni puede haber acciones iguales, — que toda acción que ha sido hecha ha estado hecha de una manera por completo única e irrecuperable, y que lo mismo sucederá con toda acción futura, — que todas las prescripciones del actuar (incluidas las prescripciones más íntimas y sutiles de todas las morales que han existido hasta ahora) sólo se refieren al grosero aspecto exterior, — que con ellas se puede alcanzar ciertamente una apariencia de igualdad, *pero precisamente sólo una apariencia*, — que *toda* acción, ya se la considere prospectiva o retrospectivamente, es y seguirá siendo una cosa impenetrable, — que nuestras opiniones acerca de lo «bueno», «noble», «grande» no pueden ser nunca *demostradas* por nuestras acciones, porque toda acción es incognoscible, — que nuestras opiniones, valoraciones y tablas de valores forman parte con seguridad de las palancas más poderosas en el engranaje de nuestras acciones, pero que la ley de su mecánica es indemostrable en cada caso particular. ¡*Limitémonos* por lo tanto a la depuración de nuestras opiniones y valoraciones y a la *creación de nuevas tablas de valores*: — pero no demos más vueltas sobre el «valor moral de nuestras acciones»! ¡Sí, amigos míos! ¡Ha llegado la hora del hastío ante toda la charlatanería moral de unos respecto de otros! ¡Convertirnos en jueces morales debe ir en contra de nuestro gusto! ¡Dejemos esta charlatanería y ese mal gusto a aquellos que no tienen otra cosa que hacer más que seguir arrastrando un poco más el pasado y que jamás son, ellos mismos, el presente, — es decir, a la multitud, a la gran mayoría! ¡Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser los que somos*, — los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se dan a sí mismos la ley, los que se crean a sí mismos! Y para ello tenemos que ser los mejores aprendices y descubridores de todo lo legal y necesario en el mundo: tenemos que ser *físicos*, para ser *creadores* en ese sentido, — mientras que hasta ahora todas las valoraciones y los ideales estaban construidos sobre el *desconocimiento* de la física o en *contradicción* con ella. Y por eso: ¡viva la física! ¡Y viva más aún lo que nos *obliga* a ella, — nuestra probidad!

336.

Avaricia de la naturaleza. — ¿Por qué la naturaleza ha sido tan mezquina con los hombres y no ha hecho que relucieran, éste más, aquel menos, de acuerdo en cada caso con la abundancia de su luz interior? ¿Por qué los grandes hombres no tienen en su ascensión y su ocaso una visibilidad tan bella como el sol? ¡Cuánto menos ambigua sería toda la vida entre los hombres!

337.

La «humanidad» futura[267]. — Si miro hacia esta época con los ojos de una época lejana, no sé encontrar en el hombre de hoy nada más notable que su peculiar virtud y enfermedad, llamada «el sentido histórico». Es una aproximación a algo totalmente

[267] Cfr. FP II, 2.ª, 12 [76].

nuevo y extraño en la historia: concédasele a este germen algunos siglos y más, y de él podría surgir finalmente una planta maravillosa, con un aroma igualmente maravilloso, gracias a la cual nuestra vieja tierra sería más agradable de habitar que hasta ahora. Nosotros, hombres del presente, comenzamos ahora a formar, eslabón por eslabón, la cadena de un sentimiento futuro muy poderoso, — y apenas sabemos lo que hacemos. Casi nos parece como si no se tratara de un nuevo sentimiento sino de la recepción de todos los viejos sentimientos: — el sentido histórico es aún algo tan pobre y tan frío, y muchos son afectados por él como por una helada y se vuelven así más pobres y más fríos. A otros les aparece como el signo de la vejez que se acerca sigilosa, y nuestro planeta es para ellos como un enfermo melancólico que, para olvidar su presente, toma notas de la historia de su juventud. En efecto: éste es uno de los tonos de este nuevo sentimiento: quien sabe sentir la historia de los hombres en su conjunto como *su propia historia* experimenta, en una enorme generalización, toda esa aflicción del enfermo que piensa en la salud, del anciano que piensa en el sueño de la juventud, del amante al que le ha sido arrebatada su amada, del mártir que sucumbe a su ideal, del héroe en la noche tras la batalla que no ha decidido nada pero le ha dejado heridas y la pérdida del amigo —; pero llevar, poder llevar esta enorme suma de aflicción de todo tipo y ser sin embargo aún el héroe que, al levantarse un segundo día de batalla, saluda la aurora y su propia felicidad, como el hombre que tiene delante y detrás suyo un horizonte de siglos, como el heredero de toda la distinción de todo espíritu pasado, heredero que contrae una obligación, como el más noble de los antiguos nobles y al mismo tiempo como el primero de una nueva nobleza de la que ningún tiempo vio ni soñó nada igual: tomar todo esto en un alma, lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad: tener por fin todo esto en una sola alma y concentrarlo en un sentimiento: — ¡esto tendría que dar por resultado una felicidad que hasta ahora el hombre aún no había conocido, — una felicidad de dios, plena de poder y de amor, plena de lágrimas y plena de risas, una felicidad que, como el sol al atardecer, hace regalo continuamente de su inagotable riqueza y la derrama en el mar y, como él, sólo se siente en el colmo de su riqueza cuando incluso el más pobre pescador rema con remo de oro! ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces — humanidad!

338.

La voluntad de sufrir y los compasivos. — ¿Os resulta a vosotros mismos provechoso ser ante todo hombres compasivos? ¿Y es provechoso para los que sufren que vosotros lo seáis? Pero dejemos por un instante sin respuesta la primera pregunta. — Aquello por lo que sufrimos de manera más profunda y personal es incomprensible e inaccesible a casi todos los demás: en esto estamos ocultos al más próximo, aunque coma de nuestro mismo plato. Pero dondequiera que se *perciba* que sufrimos, nuestro sufrimiento es interpretado de modo superficial; forma parte de la esencia de la afección compasiva *despojar* al sufrimiento ajeno de lo propiamente personal: — nuestros «benefactores», más que nuestros enemigos, son los que empequeñecen nuestro valor y nuestra voluntad. En la mayor parte de las acciones benéficas que se dispensan a personas desdichadas hay algo indignante en la ligereza con la que el compasivo trata de dirigir el destino: ¡no sabe nada de todas las secuencias y entrelazamientos internos que significan la desdicha para *mí* o para *ti*! Toda la economía de mi alma y el equilibrio que consigue con la «desdicha», la apertura de nuevas fuentes y necesi-

dades, la cicatrización de viejas heridas, el rechazo de pasados enteros — todo eso, que puede estar ligado con la desdicha, no le preocupa al buen compasivo: él quiere *ayudar* y no piensa en que hay una necesidad personal de la desdicha, que el terror, las privaciones, los empobrecimientos, las medianoches, las aventuras, las osadías, los desaciertos son para ti y para mí tan necesarios como sus opuestos, que incluso, para expresarme de modo místico, el camino que conduce al propio cielo pasa siempre por la voluptuosidad del propio infierno[268]. No, de esto no sabe nada: ¡la «religión del compasivo» (o «el corazón») ordena ayuda, y cree haber ayudado mejor cuando más rápido ha ayudado! Si vosotros, adeptos de esta religión, teneís realmente con vosotros mismos la misma disposición que con vuestros semejantes, si no queréis que vuestro propio sufrimiento esté ni una hora con vosotros y prevenís siempre desde lejos toda posible desdicha, si sentís vuestro sufrimiento y vuestro displacer en general como algo malo, odioso, digno de ser aniquilado, como una tacha de la existencia, entonces, además de vuestra religión de la compasión, tenéis en el corazón otra religión, y ésta es quizá la madre de aquella: — la *religión de la comodidad*. ¡Ay vosotros, cómodos y bonachones, qué poco sabéis de la *felicidad* de los hombres! — ¡porque la felicidad y la desdicha son dos hermanos y gemelos, que crecen juntos o, como en vuestro caso, *se quedan pequeños* juntos! Pero volvamos ahora a la primera pregunta. — ¡Cómo es posible permanecer en el *propio* camino! Continuamente algún grito nos aleja de él; rara vez nuestro ojo ve algo por lo que no sea necesario dejar momentáneamente nuestra propia causa y acudir a ello. Lo sé: hay cien modos decentes y honorables de hacerme perder *mi camino*, ¡y en verdad, modos sumamente «morales»! La opinión de los actuales predicadores de la moral de la compasión llega incluso a sostener que lo moral es precisamente esto y sólo esto: — perder de este modo el *propio* camino y acudir a asistir al prójimo. ¡Con la misma certeza sé también que con sólo exponerme a la visión de una auténtica miseria yo también *estoy* perdido! Y si un amigo sufriente me dijera: «Moriré pronto, prométeme morir conmigo» — lo prometería, de la misma manera en que la visión de ese pequeño pueblo de montaña que lucha por su libertad me llevaría a ofrecerle mi mano y mi vida: para elegir, por buenas razones, malos ejemplos. Sí, hay una oculta seducción incluso en todos estos que suscitan compasión y claman ayuda: pues nuestro «propio camino» es algo duro y exigente y demasiado lejano del amor y la gratitud de los otros, — nos escapamos de él sin mucho disgusto, de él y nuestra conciencia más propia, y nos refugiamos bajo la conciencia de los otros entrando en el amable templo de la «religión de la compasión». Apenas se declara hoy alguna guerra, aflora precisamente entre los más nobles de un pueblo un placer que se mantiene sin embargo oculto: se precipitan entusiasmados al nuevo peligro de la *muerte*, porque en el sacrificio por la patria creen tener por fin ese permiso largamente buscado — el permiso de *apartarse de su meta*: — la guerra es para ellos un rodeo hacia el suicidio, pero un rodeo con buena conciencia. Y para pasar en silencio algunas cosas: no quiero sin embargo pasar en silencio mi moral, que me dice: ¡Vive oculto para *poder* vivir para ti![269] ¡Vive *ignorante* de aquello que a tu época le parece lo más importante! ¡Pon entre ti y hoy por lo menos la piel de tres siglos! ¡Y que el griterío de hoy, el ruido de las guerras y re-

---

[268] Fórmula muy estimada por Nietzsche que toma prestada de la historia de Vishuá Mitra y que volverá a aparecer en la GM, III, § 10, así como en M, § 113.

[269] Nietzsche hace suyo un célebre lema stendhaliano: «*Cache ta vie*» («Oculta tu vida», cfr. *Journal*, «4 juillet 1814», en *Oeuvres intimes*, *op. cit.*, p. 907).

voluciones sean para ti un murmullo! Tú también querrás ayudar: pero sólo a aquellos cuya *indigencia* entiendes por completo, porque tienen contigo un mismo sufrimiento y una misma esperanza — tus *amigos*: y sólo del modo en que tú te ayudas a ti mismo: — ¡quiero hacerlos más valerosos, más resistentes, más simples, más alegres! Quiero enseñarles lo que ahora tan pocos comprenden y menos que nadie esos predicadores de la compasión: ¡*la alegría compartida*!

339.

Vita femina. — Ver las bellezas últimas de una obra — para ello no alcanza todo el saber y toda la buena voluntad; se precisa de los felices azares menos frecuentes para que se disipe para nosotros el velo de nubes que cubre esas cimas y arda el sol sobre ellas. No sólo tenemos que estar justo en el sitio adecuado para verlo: nuestra alma misma tiene que haber retirado el velo de sus alturas y tener necesidad de una expresión y un símil exterior como para disponer de un apoyo y permanecer dueña de sí misma. Pero todo esto coincide tan rara vez en un mismo momento que estoy tentado de creer que las alturas supremas de todo lo bueno, ya sea un obra, una acción, el hombre o la naturaleza, han sido hasta ahora algo oculto y velado para la mayoría, e incluso para los mejores: — ¡pero lo que se nos desvela, *se nos desvela una sóla vez*! — Los griegos rogaban: «¡Todo lo bello, dos y tres veces!»[270] ¡Ah, tenían una buena razón para invocar a los dioses, pues la realidad no divina no nos da lo bello o, en todo caso, una sola vez! Quiero decir que el mundo está desbordante de cosas bellas, pero a pesar de ello es pobre, muy pobre en instantes bellos y en el desvelamiento de esas cosas. Pero quizás sea éste el más fuerte encanto de la vida: hay sobre ella un velo bordado en oro de hermosas posibilidades, prometedor, resistente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor. ¡Sí, la vida es una mujer!

340.

El Sócrates moribundo[271]. — Admiro la valentía y la sabiduría de Sócrates en todo lo que hizo, dijo — y no dijo. Este ateniense burlón y enamorado, espíritu maligno y cazador de ratas, que hacía temblar y sollozar a los jóvenes más arrogantes, no era sólo el parlanchín más sabio que ha habido: era igualmente grande en callar. Quisiera que hubiera estado callado también en el último instante de la vida, — quizá pertenecería entonces a un orden de espíritus aún superior. Ya fuera la muerte, el veneno, la piedad o la maldad — algo le soltó en ese instante la lengua y dijo: «Oh Critón, le debo un gallo a Asclepio»[272]. Esta ridícula y terrible «última palabra» quiere decir, para quien tenga oídos: «¡Oh Critón, *la vida es una enfermedad*!» ¡Es posible! Un hombre como él, que vivió alegremente y, a los ojos de todos, como un soldado, — ¡era pesimista! ¡Sólo le había puesto buena cara a la vida y había ocultado durante toda ella su juicio último, su sentimiento más íntimo! ¡Sócrates, Sócrates ha *sufrido por la vida*! ¡Y aún ha tomado su venganza por ello — con esa palabra velada, terrorífica, piadosa, blasfema! ¿Un Sócrates también tenía que vengarse? ¿Faltaba un gra-

[270] Cfr. Platón, *Gorgias*, 498e, *Filebo*, 59e-60a; Empédocles, fr. 25 Diels-Kranz.

[271] Según una nota del manuscrito, Nietzsche pensó en unir este aforismo con el § 36, dedicado también a las «últimas palabras».

[272] Platón, *Fedón*, 118a.

no de magnanimidad en su riquísima virtud? — ¡Ay amigos! ¡Tenemos que superar también a los griegos!

341.

El peso más grave[273]. — Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y la misma sucesión — e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo — y tú con él, mota de polvo del polvo!» — ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!» Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? —

342.

Incipit tragoedia[274]. — Cuando tenía treinta años, Zaratustra abandonó su país natal y el lago Urmi y se dirigió a la montaña. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y no se cansó de ellos durante diez años. Pero finalmente su corazón se transformó, — y una mañana se levantó con la aurora, se puso frente al sol y le habló así: «¡Gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a los que alumbras! Durante diez años subiste aquí a mi caverna; sin mí, mi águila y mi serpiente te habrías hastiado de tu luz y de ese camino; pero nosotros te esperábamos cada mañana, recogíamos tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello. ¡Mira! Estoy harto de mi sabiduría, como la abeja que ha juntado demasiada miel, necesito manos que se extiendan, quisiera regalar y repartir hasta que los sabios de entre los hombres se hayan alegrado otra vez de su necedad y los pobres de su riqueza. Para ello tengo que descender a la profundidad: como haces tú al atardecer cuando desapareces detrás del mar y llevas la luz al mundo subterráneo, ¡oh tú, astro desbordante de riqueza! Igual que tú, tengo que *marchar hacia el ocaso*, como dicen los hombres hacia los que quiero descender. ¡Bendíceme pues, oh tú, ojo tranquilo que puede ver sin envidia incluso una felicidad demasiado grande! Bendice el cáliz que quiere desbordar, para que el agua fluya dorada de él y lleve por doquier el reflejo de tu deleite! ¡Mira! Este cáliz quiere volver a vaciarse, y Zaratustra quiere volver a ser hombre». — Así comenzó el ocaso de Zaratustra.

---

[273] Cfr. sobre todo el primer testimonio de la idea del eterno retorno: FP II, 2.ª, 11 [141, 143, 144, 206].

[274] Cfr. Za, prólogo, § 1; FP II, 2.ª, 11 [195].

Libro quinto

NOSOTROS, LOS SIN MIEDO

Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.

Turenne[275].

343.

Lo que significa nuestra alegría. — El mayor acontecimiento reciente, —que «Dios ha muerto», que la creencia en el dios cristiano ha perdido credibilidad— comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos a aquellos pocos cuyos ojos, o el *recelo* que poseen en sus ojos, son lo suficientemente fuertes y sutiles para este espectáculo, les parece que algún sol se ha puesto, alguna confianza antigua y profunda se ha convertido en duda: a ellos nuestro viejo mundo tiene que parecerles cada día más crepuscular, más desconfiado, más extraño, «más viejo». Pero esencialmente puede decirse: el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de muchos como para que pueda decirse siquiera que su noticia haya *llegado*; y menos aún que muchos sepan qué ha ocurrido propiamente con él — y todo lo que ahora, después de que esa creencia ha sido sepultada, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella, apoyado en ella, entrelazado con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esa larga profusión y sucesión de derribo, destrucción, hundimiento, derrumbe que nos espera: ¿quién podría adivinar ya hoy lo suficiente de todo ello como para ser el maestro y el anunciador de esa monstruosa lógica del terror, el profeta de un oscurecimiento y un eclipse de sol como probablemente no ha habido aún igual sobre la tierra?... Incluso nosotros, innatos descifradores de enigmas, que por así decirlo esperamos en las montañas, colocados entre hoy y mañana, tensos en la contradicción

[275] «Cuerpo ¿tiemblas? Temblarías todavía más si supieras adonde te llevo». La frase está tomada de una carta del periodista y escritor francés Ximénès Doudan a Paul de Broglie del 7 de julio de 1855. En ella, Doudan habla del «sentimiento del ejercicio enérgico y profundo de la voluntad que haría decir a Turenne, hablando de sí mismo: *Carcasse, tu trembles?...*». La carta está contenida en Doudan, X., *Lettres*, 4. vols., Lévy, París, 1879, que Nietzsche había leído en 1884. Cfr. FP III, 26 [440].

entre hoy y mañana, nosotros, primogénitos prematuros del siglo venidero, que en realidad *deberíamos* percibir ya las sombras que pronto envolverán a Europa: ¿a qué se debe sin embargo que incluso nosotros contemplemos su surgimiento sin estar realmente afectados por ese ensombrecimiento, sobre todo sin preocupación ni miedo por *nosotros*? Estamos quizás aún bajo las *consecuencias inmediatas* de ese acontecimiento — y esas consecuencias inmediatas, al contrario de lo que se podría esperar, no son para *nosotros* de ningún modo tristes y sombrías, sino más bien una nueva especie, difícil de describir, de luz, felicidad, alivio, alegría, coraje, aurora... En efecto, nosotros, filósofos y «espíritus libres», ante la noticia de que el «viejo dios ha muerto» nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, — por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, *nuestro* mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un «mar tan abierto». —

344.

En qué medida somos aún piadosos. — Se dice con mucha razón que en la ciencia las convicciones no tienen carta de ciudadanía: sólo cuando se deciden a rebajarse a la humildad de una hipótesis, de un provisorio punto de vista de ensayo, de una ficción regulativa, es lícito concederle la entrada y hasta un cierto valor dentro del reino del conocimiento, — siempre con la limitación de que permanezcan bajo vigilancia policial, bajo la policía de la desconfianza. — Pero observado más de cerca, ¿no quiere decir esto que la convicción sólo tiene derecho de entrar en la ciencia si *deja* de ser convicción? ¿La disciplina del espíritu científico no comenzaría con no permitir ya ninguna convicción?... Probablemente es así: sólo queda por preguntar si, *para que esa disciplina pueda comenzar* no tiene que existir ya una convicción, y una convicción tan imperiosa e incondicionada que sacrifica en su beneficio a todas las demás convicciones. Como se ve, también la ciencia descansa sobre una creencia, no hay ninguna ciencia «sin supuestos». La pregunta de si la *verdad* es necesaria no sólo tiene que haberse respondido de antemano afirmativamente, sino que esa afirmación debe haber sido hecha de manera tal que exprese el principio, la creencia, la convicción de que «*nada* es tan necesario como la verdad y, en relación con ella, todo lo demás sólo tiene un valor de segundo rango». — Esta incondicionada voluntad de verdad: ¿qué es? ¿Es la voluntad de *no dejarse engañar*? ¿Es la voluntad de *no engañar*? Efectivamente, la voluntad de verdad podría interpretarse también de esta última manera: suponiendo que bajo la generalización «no quiero engañar» esté incluido también el caso particular «no quiero engañar*me*». ¿Pero por qué no engañar? ¿Por qué no dejarse engañar? — Téngase en cuenta que las razones para lo primero están en un ámbito completamente diferente al de las razones para lo segundo: uno no quiere dejarse engañar en la suposición de que ser engañado es nocivo, peligroso, funesto, — en ese sentido, la ciencia sería una prolongada sensatez, una precaución, una utilidad, ante la cual cabría sin embargo objetar con razón: ¿es acaso el no querer dejarse engañar menos nocivo, menos peligroso, menos funesto? ¿Qué sabéis de antemano del carácter de la existencia para poder decidir si la mayor ventaja está del lado de lo incondicionadamente desconfiado o de lo incondicionadamente confiado? Pero en el

caso de que ambas, mucha confianza *y* mucha desconfianza, fueran necesarias: ¿de dónde podría sacar la ciencia su creencia incondicionada, la convicción sobre la que descansa de que la verdad es más importante que cualquier otra cosa, incluso que cualquier otra convicción? Precisamente esta convicción no podría haber surgido si la verdad *y* la no — verdad se mostraran continuamente útiles: como es el caso. Por lo tanto — la creencia en la ciencia, que ahora existe de modo incontestable, no pudo haber tenido su origen en un cálculo de utilidad de ese tipo, sino más bien *a pesar* de que se le demuestra continuamente la inutilidad y peligrosidad de la «voluntad de verdad», de la «verdad a cualquier precio». «A cualquier precio»: ¡oh, lo comprendemos muy bien cuando hemos comenzado por ofrendar y degollar en ese altar una creencia detrás de otra! — Por consiguiente, «voluntad de verdad» *no* significa «no me quiero dejar engañar» sino —no queda otra alternativa— «no quiero engañar, ni siquiera a mí mismo»: — *y con esto estamos en el terreno de la moral*. Porque pregúntese si no de modo radical: «¿por qué no quieres engañar?», sobre todo si se diera la apariencia —¡y la apariencia se da!— de que la vida está dirigida a la apariencia, quiero decir al error, al engaño, a la simulación, a la ceguera, a la ofuscación de sí, aun cuando por otra parte la gran forma de la vida se ha mostrado siempre efectivamente del lado de los πολύτροποι[276] más inescrupulosos. Un propósito tal podría ser quizás, si se lo interpreta de modo benévolo, una quijotada, un pequeño delirio extravagante; pero también podría ser algo peor, un principio destructor y enemigo de la vida... «Voluntad de verdad» — podría ser una oculta voluntad de muerte. — De esta manera, la pregunta: ¿por qué ciencia? remite al problema moral: *¿por qué en general moral*, si la vida, la naturaleza, la historia son «inmorales»? No cabe ninguna duda, el hombre verídico, en ese sentido audaz y último que presupone la creencia en la ciencia, *afirma de ese modo un mundo diferente* al de la vida, la naturaleza y la historia; y en la medida en que afirma ese «otro mundo», ¿qué? ¿no tiene precisamente por ello que — negar su contrapartida, este mundo, *nuestro* mundo?... Pero ya se habrá comprendido hacia dónde quiero ir, a que aquello sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una *creencia metafísica*, — que incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos *nuestro* fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero que pasaría si esto se vuelve cada vez menos creíble, si nada se muestra ya divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira, — si dios mismo se muestra como nuestra mentira más larga? —

345.

La moral como problema. — La falta de persona siempre se paga; una personalidad debilitada, exigua, que se niega y reniega de sí, no sirve ya para nada bueno, — y menos que nada para la filosofía. La «abnegación» no tiene ningún valor ni en el cielo ni en la tierra; todos los grandes problemas exigen el *gran amor*, y sólo son capaces de él los espíritus fuertes, completos, seguros, que están asentados con firmeza sobre sí mismos. Que un pensador mantenga con sus problemas una relación personal, de

[276] De aspectos múltiples, variable, cambiante, pero también astuto e inventivo. Nótese la cercanía con el término πολύμητίς, uno de los epítetos homéricos más conocidos de Ulises.

manera tal que posea en ellos su destino, su miseria y también su mejor felicidad, o que por el contrario esté ante ellos de modo «impersonal», o sea que sólo sepa tocarlos y aprehenderlos con las antenas del pensamiento frío y curioso, constituye la diferencia más apreciable. En el último caso no resultará nada de ello, se puede estar seguro: porque los grandes problemas, aún suponiendo que se dejen atrapar, no se dejarán *retener* por ranas y debiluchos, éste ha sido su gusto eternamente, — un gusto que comparten, por lo demás, con todas las gallardas mujercitas. — ¿Cómo es posible entonces que no haya encontrado aún a nadie, ni siquiera en libros, que estuviera respecto de la moral en esta posición de persona, que conociera la moral como problema y este problema como *su* necesidad personal, su tortura, su voluptuosidad, su pasión? Visiblemente, la moral no era hasta ahora de ningún modo un problema; más bien precisamente aquello en que, después de cualquier desconfianza, discrepancia, contradicción, se llegaba a un acuerdo, el sagrado lugar de la paz en el que los pensadores también descansaban de sí mismos, respiraban, revivían. No veo a nadie que se haya atrevido a una *crítica* de los juicios de valor morales; en esto echo de menos incluso los intentos de la curiosidad científica, de la imaginación pretensiosa y tentadora de psicólogos e historiadores, que se anticipa con facilidad a un problema y lo atrapa al vuelo, sin saber bien qué ha atrapado. Apenas si he descubierto algunos escasos comienzos para constituir una *historia del surgimiento*[277] de esos sentimientos y estimaciones de valor (lo que es diferente de una crítica de los mismos y también diferente de la historia de los sistemas éticos): en un único caso he hecho todo para alentar una inclinación y capacidad para ese tipo de historia — en vano, me parece hoy. Esos historiadores de la moral (especialmente ingleses) tienen poca importancia: por lo común están ellos mismos ingenuamente bajo el comando de una determinada moral y se convierten sin saberlo en sus portaestandartes y en su séquito; por ejemplo con esa superstición popular de la Europa cristiana que se sigue repitiendo siempre con candor, según la cual lo característico de la acción moral reside en la abnegación, la negación de sí mismo, el sacrificio de sí o en la compasión. El presupuesto erróneo que tienen por lo común es el de afirmar algún tipo de consenso de los pueblos, por lo menos de los pueblos domesticados, acerca de ciertos principios de la moral, e inferir de ello su obligatoriedad incondicionada, también para ti y para mí; o, a la inversa, una vez que han llegado a la verdad de que en los diferentes pueblos las estimaciones morales son *necesariamente* diferentes, sacan la conclusión de la falta de obligatoriedad de *toda* moral: dos cosas que son puerilidades igualmente grandes. El error de los más sutiles de ellos consiste en que descubren y critican las opiniones quizás insensatas de un pueblo acerca de su moral o de los hombres sobre toda moral, es decir, su proveniencia, su sanción religiosa, la superstición de la voluntad libre y similares, y creen que con ello han criticado esa moral misma. Pero el valor de una prescripción «tú debes» es aún básicamente diferente de ese tipo de opiniones sobre la misma y de la mala hierba del error que quizá la haya recubierto: tan cierto

[277] *Entstehungsgeschichte*: Esta historia del surgimiento, de la aparición de los sentimientos y valores morales, no debe ser confundida con lo que luego Nietzsche llamará «genealogía», es decir, una búsqueda simultánea de los orígenes pulsionales de los valores y un cuestionamiento acerca del valor de dichos valores. Este término, *Entstehungsgeschichte*, que subraya fuertemente la necesidad de una referencia a la historia para la elucidación de la moral y rechaza por tanto toda aproximación a ésta en términos de esencia invariable, Nietzsche se lo imputará a los pensadores británicos contemporáneos (J.S. Mill, C. Darwin y H. Spencer principalmente), sobre todo y de forma pormenorizada, a lo largo del primer tratado de *La genealogía de la moral*.

como que el valor de un medicamento para el enfermo es completamente independiente de que éste piense sobre la medicina de modo científico o a la manera de una vieja. Una moral podría incluso haber surgido *a partir* de un error: aún con ese conocimiento no se habría tocado siquiera el problema de su valor. — Nadie pues ha probado hasta ahora el *valor* de la más famosa de todas las medicinas, llamada moral: para lo que hace falta en primer lugar — *ponerlo en cuestión*. ¡Pues bien! Esa es precisamente nuestra tarea. —

346.

Nuestro signo de interrogación. — ¿Pero no lo comprendéis? De hecho, costará trabajo entendernos. Buscamos palabras, quizá busquemos también oídos. ¿Quiénes somos, pues? Si usando una vieja expresión nos quisiéramos denominar simplemente sin dios o no creyentes o también inmoralistas, estaríamos lejos de creernos designados por esos nombres: somos las tres cosas en un estadio demasiado tardío como para que se comprenda, como para que *vosotros* podáis comprender, mis señores curiosos, cómo se siente uno aquí. ¡No! ¡Ya no con la amargura y la pasión de quien se ha emancipado, de quien aún tiene que transformar su falta de fe en una fe, en una meta, incluso en un martirio! Nos hemos recocido y enfriado y endurecido en la comprensión de que nada acontece en el mundo de modo divino, ni siquiera con medida humana, de modo racional, misericordioso o justo: nosotros lo sabemos, el mundo en el que vivimos no es divino, es inmoral, «inhumano», — lo hemos interpretado durante demasiado tiempo de modo falso y mendaz, pero de acuerdo con el deseo y la voluntad de nuestra veneración, es decir, de acuerdo con una *necesidad*. ¡Porque el hombre es un animal que venera! Pero es también un animal que desconfía: y que el mundo *no* tiene el valor que hemos creído, eso es aproximadamente lo más seguro que ha conseguido por fin nuestra desconfianza. Tanta desconfianza, tanta filosofía. Nos cuidamos bien de decir que tenga *menos* valor: nos parece hoy incluso ridículo que el hombre quiera pretender inventar valores que deberían *sobrepasar* el valor del mundo real, — de eso precisamente hemos regresado, como de un desenfrenado extravío de la vanidad y la sinrazón humana que no ha sido reconocido como tal durante largo tiempo. Ha tenido su última expresión en el pesimismo moderno, una más antigua, más fuerte, en la doctrina de Buda; pero también el cristianismo lo contiene, en una forma ciertamente más dudosa y ambigua pero no por eso menos seductora. Toda la actitud «el hombre *contra* el mundo», el hombre como principio «negador del mundo», el hombre como medida del valor de las cosas, como juez del mundo, que por último pone a la existencia misma en el platillo de la balanza y la encuentra demasiado ligera — hemos tomado conciencia del enorme absurdo de esa actitud, y nos disgusta, — ¡nos reímos ya cuando encontramos yuxtapuestos «hombre *y* mundo», separados por la sublime pretensión de la palabreja «y»! ¿Pero qué? ¿No hemos dado así, al reírnos, un paso más en el desprecio del hombre? ¿Y por tanto también en el pesimismo, en el desprecio de la existencia que *nos* es cognoscible? ¿No hemos caído así en la sospecha de una contraposición, entre un mundo en el que hasta ahora estábamos en casa con nuestras veneraciones —gracias a las cuales quizás *soportábamos* vivir— y otro mundo, el mundo *que somos nosotros mismos*: una sospecha implacable, radical, basal sobre nosotros mismos, una sospecha que nos toma en su poder cada vez más, cada vez peor a nosotros europeos y que podría fácilmente poner a las

generaciones venideras ante la terrible alternativa: «¡o bien suprimís vuestras veneraciones o bien — *a vosotros mismos*!» Lo último sería el nihilismo; ¿pero lo primero no sería también — el nihilismo? — Este es *nuestro* signo de interrogación.

347.

Los creyentes y su necesidad de creer. — La cantidad de *creencia* que necesita alguien para prosperar, la cantidad de elementos «fijos» que no quiere que se sacudan porque se *sostiene* en ellos, — constituye una medida de su fuerza (o, dicho con más claridad, de su debilidad). Según me parece, en la vieja Europa la mayoría tiene aún necesidad del cristianismo: por eso se le sigue otorgando fe. Pues así es el hombre: un artículo de fe se le podría refutar mil veces, —pero en caso de que tenga necesidad de él, lo volvería siempre a tener por «verdadero»— en conformidad con aquella famosa «prueba de fuerza» de la que habla la Biblia[278]. De la metafísica todavía algunos tienen necesidad; pero también ese impetuoso *anhelo de certeza* que se descarga hoy de modo científico-positivista en amplios sectores, el anhelo de *querer* tener algo firme (mientras que, por la fogosidad de ese anhelo, la fundamentación de esa firmeza se toma con mayor ligereza y laxitud): eso también es el anhelo de sostén, de apoyo, en resumen, ese *instinto de debilidad* que ciertamente no crea las religiones, las metafísicas, las convicciones, pero sí — las conserva. En efecto, alrededor de todos esos sistemas positivistas se exhala el espeso vapor de un cierto oscurecimiento pesimista, algo de cansancio, fatalismo, decepción, miedo a nuevas decepciones — o bien un ostentoso rencor, mal humor, anarquismo de indignado y todos los síntomas y mascaradas posibles del sentimiento de debilidad. También la vehemencia con la que nuestros contemporáneos más inteligentes se pierden en mezquinos rincones y reductos, por ejemplo en el patrioterismo (denomino así lo que en Francia se llama *chauvinisme* y en Alemania, «alemán») o en sectarias confesiones estéticas del tipo del *naturalisme* parisino (que de la naturaleza sólo resalta y desnuda la parte que provoca al mismo tiempo repulsión y sorpresa — a esta parte se la suele llamar hoy *la verité vraie* —) o en el nihilismo según el modelo de San Petersburgo (es decir en la *creencia en la no creencia*, hasta llegar al martirio por ella) muestran siempre en primer lugar la *necesidad* de sostén, de respaldo, de apoyo... La creencia es siempre más deseada, más urgentemente necesaria allí donde falta voluntad: porque la voluntad, en cuanto afecto de mando, es el signo decisivo de la soberanía y la fuerza. Es decir, cuanto menos sabe alguien mandar tanto más urgentemente necesita de alguien que mande, que mande con dureza, de un dios, un príncipe, un médico, un confesor, un dogma, una conciencia de partido. De lo que habría que concluir quizá que las dos religiones universales, el budismo y el cristianismo, podrían haber tenido la razón de su surgimiento, y en especial de su repentina difusión, en una enorme *enfermedad de la voluntad*. Y así ha sido en verdad: ambas religiones encontraron el anhelo de un «tú debes» llevado hasta la desesperación, elevado al absurdo por la enfermedad de la voluntad, ambas religiones fueron maestras del fanatismo en épocas de abatimiento de la voluntad y ofrecieron así a innumerables personas una nueva posibilidad de querer, un gozo en el querer. El fanatismo es efectivamente la única «fuerza de voluntad» a la que se puede llevar incluso a los débiles e inseguros, como una especie de hipnosis de todo el sistema sensible

[278] Cfr. 1 *Corintios*, 2, 4.

— intelectual en beneficio de la alimentación superabundante (hipertrofia) de un único modo de ver y de sentir que se vuelve a partir de entonces dominante — el cristiano lo llama su *fe*. Cuando un hombre llega a la convicción básica de que se le *tiene* que dar órdenes, se torna «creyente»; a la inversa, sería pensable un placer y una fuerza de autodeterminación, una *libertad* de la voluntad en la que un espíritu se despida de toda creencia, de todo deseo de certeza, ejercitado como está en saber mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta al borde de los abismos. Un espíritu tal sería el *espíritu libre par excellence.*

348.

De la proveniencia de los doctos. — El docto se desarrolla en Europa a partir de todo tipo de clases y condiciones sociales, como una planta que no necesita una tierra específica: por eso forma parte, de modo esencial e involuntario, de los sustentadores del pensamiento democrático. Pero esa proveniencia sin embargo se delata. Si se tiene la mirada algo ejercitada para reconocer y coger *in fraganti* en un libro docto, en un tratado científico, la *idiosincracia* del docto —todo docto tiene una—, se verá casi siempre detrás de ella la «prehistoria» del docto, su familia, en especial su tipo de profesión y oficio. Allí donde se expresa el sentimiento «ahora ya está demostrado, he terminado con esto», está por lo común en la sangre y en el instinto del docto el antepasado que desde su perspectiva aprueba el «trabajo hecho», — la creencia en la demostración es sólo un síntoma de lo que en una estirpe laboriosa se ha considerado desde antiguo como un «buen trabajo». Un ejemplo: los hijos de registradores y escribientes de toda especie, cuya tarea principal ha sido siempre ordenar un material variado, repartirlo en casilleros, simplemente esquematizar, mostrarán, en el caso de que se convirtieran en doctos, una inclinación a dar casi por resuelto un problema al haberlo esquematizado. Hay filósofos que en el fondo sólo son cabezas esquemáticas — lo formal del oficio paterno se ha convertido en ellos en contenido. El talento para las clasificaciones, para las tablas de categorías, delata algo; no se es impunemente el hijo de sus padres. El hijo de un abogado, como investigador, tendrá que ser también abogado: en primer lugar querrá imponer su causa, en segundo, quizás, tener razón[279]. A los hijos de pastores protestantes y maestros de escuela se los reconoce por la ingenua seguridad con la que como doctos toman su causa ya por demostrada con exponerla con calor y energía: pues están básicamente habituados a que se les *crea*, — ¡en sus padres esto formaba parte del «oficio»! Un judío, por el contrario, en concordancia con el ámbito de actividades y el pasado de su pueblo, es precisamente a lo que está menos habituados — a que se le crea —: obsérvese a este respecto a los doctos judíos, — todos tienen un gran aprecio por la lógica, es decir por la *imposición* del consentimiento por medio de razones; saben que con ella tienen que triunfar, incluso cuando hay contra ellos un rechazo de clase y de raza, cuando no se está dispuesto a creerles. Porque nada es más democrático que la lógica: nada sabe del aspecto de la persona y toma por rectas hasta las narices ganchudas. (Nótese de pasada: precisamente respecto de la logificación, de los hábitos mentales *más* limpios, no es poco el agradecimiento que Europa le debe a los judíos; en primer lugar los alemanes, raza lamentablemente *derai-*

[279] Nuevo juego de palabras con las fórmulas *Recht behalten* («hacer prevalecer la razón propia», «hacer triunfar una causa») y *Recht haben* («tener razón»).

sonnable a la que aún hoy hay que comenzar por «lavarle la cabeza». En todas partes donde los judíos han adquirido influencia, han enseñado a distinguir de modo más sutil, a inferir de modo más preciso, a escribir de modo más claro y más nítido: su tarea ha sido siempre la de conducir un pueblo «a la *raison*».)

349.

Otra vez la proveniencia de los doctos. — Querer conservarse es la expresión de una situación de necesidad, una limitación del auténtico impulso fundamental de la vida que se dirige al *acrecentamiento del poder* y, con esa voluntad, pone en cuestión y sacrifica la autoconservación con bastante frecuencia. Hay que considerar sintomático que algunos filósofos, como por ejemplo el tuberculoso Spinoza, vieran, tuvieran que ver, que lo decisivo era precisamente el impulso de autoconservación: — se trataba en efecto de hombres en situaciones de necesidad. El hecho de que nuestros modernos científicos naturales se hayan enredado de tal manera con el dogma spinozista (por último, y de la manera más grosera en el darwinismo, con su increíblemente unilateral doctrina de la «lucha por la existencia» —), se basa probablemente en la proveniencia de la mayor parte de los investigadores naturales: en ese aspecto forman parte del «pueblo», sus predecesores eran gente pobre y pequeña que conocía demasiado de cerca la dificultad de abrirse paso. Alrededor de todo el darwinismo inglés se respira algo así como aire viciado por la sobrepoblación inglesa, como un olor de necesidad y estrechez de gente pequeña. Pero en cuanto investigador natural uno debería salir de su rincón humano: y en la naturaleza no *reina* la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche, hasta llegar al absurdo mismo. La lucha por la existencia sólo es una *excepción*, una restricción temporaria de la voluntad de vida; la grande y la pequeña lucha giran en todas partes alrededor de la preponderancia, del crecimiento y la expansión, del poder, en concordancia con la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vida.

350.

En honor de los homines religiosi. — La lucha contra la iglesia es con toda seguridad, entre otras cosas —pues tiene muchos significados—, también la lucha de las naturalezas más vulgares, más satisfechas, más confiadas, más superficiales contra el dominio de los hombres más difíciles, más profundos, más contemplativos, es decir más malignos y recelosos, que con una prolongada sospecha han meditado sobre el valor de la existencia, y también sobre su propio valor: — el instinto vulgar del pueblo, su regocijo sensual, su «buen corazón» se sublevaba contra ellos. Toda la iglesia romana descansa sobre un recelo meridional acerca de la naturaleza del hombre que siempre ha sido mal entendido desde el norte: en ese recelo el sur europeo ha recogido la herencia del Oriente profundo, del Asia antiquísima y plena de misterios y de su contemplación. Ya el protestantismo es un levantamiento popular en beneficio de la gente de bien, de los de buena fe, los superficiales (el norte ha sido siempre más manso y plano que el sur); pero sólo la Revolución Francesa ha entregado completa y solemnemente el cetro al «buen hombre» (al cordero, al asno, al ganso y a todo lo que es incurablemente plano y vocinglero y está maduro para el manicomio de las «ideas modernas»).

351.

En honor de las naturalezas sacerdotales. — De eso que el pueblo entiende por sabiduría (¿y quién no es hoy «pueblo»?), de esa tranquilidad de ánimo, esa piedad y esa afabilidad de párroco rural, prudente y vacuna, que yace en la pradera y *contempla* la vida con seriedad y rumiando, — pienso que de eso han sido precisamente los filósofos quienes se han sentido siempre más alejados, probablemente porque no eran lo suficientemente «pueblo», lo suficientemente párrocos rurales para ello. Serán también seguramente los últimos en llegar a creer que al pueblo le esté permitido comprender algo de lo que le es más lejano, de la gran *pasión* del hombre que conoce, que vive, que tiene que vivir, continuamente en la nube tormentosa de los problemas más elevados y las responsabilidades más pesadas (o sea, de ningún modo contemplando, desde el exterior, indiferente, seguro, objetivo...). El pueblo, cuando se construye por su parte un ideal de «sabio», venera un tipo completamente diferente de hombre, y tiene mil veces razón en rendir tributo con las mejores palabras y honores a ese tipo de hombres: son las naturalezas sacerdotales apacibles, seriamente ingenuas y castas, y todo lo que les es afín, — a ellas se dirige la alabanza en esa veneración popular de la sabiduría. Y a quién tendría razones el pueblo de mostrarse más agradecido que a estos varones que forman parte de él y vienen de él, pero como consagrados, elegidos, *sacrificados* a su bien —ellos mismo creen sacrificarse a Dios—, ante los que pueden desahogar su corazón impunemente, en los que pueden *liberarse* de sus secretos (— porque el hombre que «se comunica» se libera de sí; y el que ha «confesado», olvida). Aquí ordena una fuerte necesidad: pues también para la basura del alma hacen falta canales de desagüe y agua pura que los limpien, hacen falta rápidas corrientes de amor y corazones fuertes, humildes, puros que se preparen y se sacrifiquen para ese servicio no público de salud — porque *es* un sacrificio, un sacerdote es y seguirá siendo un sacrificio humano... El pueblo siente que esos hombres de «fe» sacrificados, que se han vuelto apacibles, serios, son *sabios*, han adquirido un saber, son «seguros» en relación con su propia inseguridad: ¿quién querría quitarles la palabra y esta veneración? — Pero a la inversa, como es justo, un sacerdote sigue siendo para los filósofos aún «pueblo» y *no* hombre de saber, ante todo porque ellos mismos no creen en «hombres de saber» y en esta creencia y superstición huelen ya a «pueblo». Fue la *modestia* lo que inventó en Grecia la palabra «filósofo» y dejó a los comediantes del espíritu la vistosa presunción de llamarse sabios, — la modestia de esos monstruos de orgullo y arrogancia como Pitágoras, como Platón.

352.

En qué sentido es difícil prescindir de la moral. — El hombre desnudo es en general un espectáculo vergonzoso — hablo de nosotros europeos (¡y de las europeas ni hablo!). Suponiendo que los comensales del más alegre banquete se vieran de pronto desvestidos y desnudos por la malicia de un mago, creo que no sólo desaparecería la alegría y se desvanecería el apetito más poderoso, — parece que nosotros europeos no podemos prescindir de ningún modo de esa mascarada que se llama vestido. ¿Pero el disfraz de los «hombre morales», su encubrimiento bajo fórmulas morales y conceptos de decoro, todo el benevolente escondite de nuestras acciones tras los conceptos de deber, virtud, altruismo, honorabilidad, abnegación, no tendrá también sus razones igualmente buenas? No es que yo piense que con eso se quiera enmascarar por

ejemplo la maldad y bajeza humana, en pocas palabras, el maligno animal salvaje en nosotros; mi pensamiento es, al contrario, que precisamente como *animales domesticados* somos un espectáculo vergonzoso y necesitamos el disfraz moral, — que el «hombre interior» está lejos de ser lo suficientemente malo como para poder «dejarse ver» así (para así ser *bello* —). El europeo se disfraza *con la moral* porque se ha convertido en un animal enfermo, enfermizo, mutilado, que tiene buenas razones para estar «domesticado», porque es casi una criatura deforme, algo a medias, débil, torpe... No es lo temible del animal de presa lo que tiene necesidad del disfraz moral, sino el animal de rebaño con su profunda mediocridad, el miedo y el aburrimiento de sí mismo. *La moral* —¡reconozcámoslo!— *adorna al europeo*, convirtiéndolo en algo más distinguido, más importante, más respetable, en algo «divino». —

353.

Del origen de las religiones. — La auténtica invención de los fundadores de religiones es, en primer lugar: fijar un determinado género de vida y de cotidianidad de las costumbres que actúe como *disciplina voluntatis* y al mismo tiempo elimine el aburrimiento; a continuación: dar precisamente a esa vida una *interpretación* en virtud de la cual parezca rodeada por el resplandor de un valor supremo, de manera tal que a partir de entonces se transforme en un bien por el que se lucha y, en ciertas circunstancias, se entregue la vida. En verdad, de estas dos invenciones la segunda es la más esencial: la primera, el género de vida, por lo común ya estaba allí, aunque junto con otros géneros de vida y sin conciencia del valor que tenía en su interior. El significado, la originalidad del fundador de religión se manifiesta por lo común en que lo *ve*, en que lo *escoge*, en que *adivina* por vez primera para qué puede usarse, cómo se lo puede interpretar. Jesús, por ejemplo (o Pablo)[280], encontró la vida de la pequeña gente de la provincia romana, una vida humilde, virtuosa, estrecha: la interpretó, introdujo en ella el sentido y el valor más alto — y de ese modo el coraje de despreciar todo otro género de vida, el tranquilo fanatismo de los Hermanos Moravos[281], la oculta y subterránea confianza en sí mismo que crece y crece y finalmente está dispuesta a «superar el mundo» (es decir a Roma y a las clases superiores en todo el Imperio). Buda, del mismo modo, encontró, disperso entre todas las clases y estratos sociales de su pueblo, ese género de hombres que por indolencia son buenos y amables (sobre todo inofensivos), que, también por indolencia, viven en abstinencia y casi sin necesidades: comprendió cómo un tipo así de hombres tenía que deslizarse inevitablemente, con toda la *vis inertiae*, hacia una creencia que prometiera *impedir* el retorno de las penas terrenales (es decir del trabajo, de la acción en general), — esa «comprensión» constituyó su genio. Es propio del fundador de religión una infalibilidad psicológica para conocer un determinado tipo medio de almas que aún no se han *reconocido* como pertenecientes al mismo género. Es él quien las reúne; en ese sentido, la fundación de una religión se convierte siempre en una larga fiesta de reconocimiento. —

---

[280] Anuncio, si bien de forma muy alusiva, de lo que se establecerá en *El Anticristo* de manera ya explícita: para Nietzsche, Pablo de Tarso y no Jesús es el verdadero fundador del cristianismo, entendido este último como religión organizada, como estructura eclesiástica. Cfr. sobre todo AC, § 42 ss.

[281] Nietzsche alude a la comunidad pietista de Herrenhut, fundada en 1722 sobre la base de un movimiento de seguidores del reformador Jan Hus que tiene sus orígenes en el siglo XV.

354.

Del «genio de la especie». — El problema de la conciencia (más correctamente: del volverse consciente) sólo se nos presenta cuando comenzamos a comprender en qué medida podríamos prescindir de ella: y en ese comienzo de comprensión nos coloca ahora la fisiología y la historia animal (las que por lo tanto han necesitado dos siglos para alcanzar la anticipadora sospecha de *Leibniz*). En efecto, podríamos pensar, sentir, querer, recordar, podríamos asimismo «actuar» en todos los sentidos de la palabra: y sin embargo todo eso no necesitaría «entrarnos en la conciencia» (como se dice apelando a una imagen). La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viera en el espejo: tal como aún ahora efectivamente la mayor parte de esa vida se desarrolla en nosotros sin ese reflejo — , incluso nuestra vida pensante, sintiente, volitiva, por muy ofensivo que esto le suene a un filósofo pasado. ¿*Para qué* en general conciencia si en cuanto a lo principal es *superflua*? — Pues bien, si se quiere prestar atención a mi respuesta a esta pregunta y a su conjetura, quizás extravagante, a mí me parece que la finura y la fuerza de la conciencia está siempre en relación con la *capacidad de comunicación* de un hombre (o de un animal), la capacidad de comunicación, a su vez, con la *necesidad de comunicación*: esto último entendido no en el sentido de que el hombre individual que sea precisamente un maestro en comunicar y hacer comprensibles sus necesidades tendría que estar al mismo tiempo dependiente en mayor medida de otros en lo que concierne a sus necesidades. Pero sí me parece que es así respecto de razas enteras y de cadenas de generaciones: allí donde la necesidad, la indigencia ha obligado a los hombres durante largo tiempo a comunicarse, allí hay finalmente un exceso de esa fuerza y arte de comunicar, algo así como un patrimonio que se ha ido acumulando poco a poco y que espera ahora un heredero que lo gaste con prodigalidad (— los llamados artistas son estos herederos, al igual que los oradores, predicadores, escritores, hombres todos que aparecen siempre al final de una larga cadena, en todos los casos «nacidos tardíamente», en el mejor sentido de la palabra, y, como se ha dicho, *pródigos* por naturaleza). Suponiendo que esta observación sea correcta, puedo avanzar hasta la conjetura de que *la conciencia en general sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de comunicación*, — que de antemano sólo era necesaria, útil, entre hombre y hombre (en especial entre los que ordenan y los que obedecen) y que además se desarrolló sólo en relación con el grado de esa utilidad. La conciencia es propiamente sólo una red de enlaces entre hombre y hombre, — sólo como tal tuvo que desarrollarse: el ermitaño y el depredador no la habrían necesitado. El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sensaciones, movimientos nos lleguen a la conciencia —por lo menos en parte— es la consecuencia de una terrible y larga necesidad que ha imperado sobre el hombre: por ser el animal más en peligro, *necesitaba* ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, tenía que saber expresar, saber hacer comprensible su dificultad — y para todo eso tenía necesidad en primer lugar de «conciencia», es decir de «saber» él mismo qué le falta, «saber» cómo se siente, «saber» qué piensa. Porque, para decirlo nuevamente, el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no lo sabe; el pensar que se vuelve *consciente* es sólo la parte más pequeña, digamos: la más superficial, la peor: porque sólo este pensar consciente *sucede en palabras, es decir en signos de comunicación*, con lo que se revela la proveniencia de la conciencia misma. Dicho en pocas palabras: el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino sólo del volverse consciente de la razón) van de la

mano. Añádase a esto que no sólo el lenguaje sirve de puente entre hombre y hombre, sino también la mirada, la presión, el gesto; el volverse consciente en nosotros mismos de nuestras impresiones sensoriales, la fuerza de poder fijarlas y ponerlas de cierto modo fuera de nosotros, aumentó en la medida en que crecía la necesidad de transmitirlas a *otros* por medio de signos. El hombre que inventa signos es al mismo tiempo el hombre que es consciente de sí mismo de modo cada vez más preciso; sólo como animal social aprendió el hombre a volverse consciente de sí mismo, — lo hace aún, lo hace cada vez más. Mi idea es, como se ve: que la conciencia no pertenece en realidad a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y gregaria; que, como se sigue de ello, sólo está finamente desarrollada en relación con la utilidad comunitaria y gregaria, y que por consiguiente cada uno de nosotros, aun con la mejor voluntad de *comprenderse* a sí mismo del modo más individual posible, de «conocerse a sí mismo», sólo conseguirá llevar a la conciencia precisamente lo no-individual que tiene en sí, su «término medio», — que nuestro pensamiento mismo es, por así decirlo, *dejado en minoría* y retraducido a la perspectiva gregaria por el carácter de la conciencia — por el «genio de la especie» que manda en ella. Nuestras acciones son todas en el fondo personales, únicas, ilimitadamente individuales de una manera incomparable, de eso no cabe duda; pero apenas las traducimos a la conciencia, *dejan ya de parecerlo*... Este es el auténtico fenomenalismo y perspectivismo tal como *yo* lo comprendo: la naturaleza de la *conciencia animal* implica que el mundo del que podemos ser conscientes es sólo un mundo de superficies, de signos, un mundo generalizado, vulgarizado, — que todo lo que se vuelve consciente precisamente por ello *se vuelve* plano, exiguo, relativamente tonto, general, signo, señal gregaria; que a todo volverse consciente está unida una gran y radical corrupción, falsificación, superficialización y generalización. Al fin y al cabo, la creciente conciencia es un peligro; y quien vive entre los europeos más conscientes sabe incluso que es una enfermedad. Como se adivina, no es la oposición de sujeto y objeto lo que aquí me preocupa: esa distinción se la dejo a los teóricos del conocimiento, que se han quedado enredados en los nudos de la gramática (de la metafísica del pueblo). Menos aún la oposición de «cosa en sí» y fenómeno: porque estamos lejos de «conocer» lo suficiente como para poder siquiera *diferenciar* de este modo. Pues no tenemos ningún órgano para *conocer*, para la «verdad»: «sabemos» (o creemos o nos imaginamos) exactamente tanto como puede ser *útil* en interés del rebaño humano, de la especie: e incluso lo que aquí se denomina «utilidad» es en última instancia también sólo una creencia, una imaginación y quizá la estupidez más fatal por la que un día pereceremos.

355.

El origen de nuestro concepto de «conocimiento». — Recojo esta explicación de la calle; oí a alguien del pueblo decir «me ha conocido» —: me pregunté entonces: ¿qué entiende en realidad el pueblo por conocimiento? ¿qué quiere cuando quiere «conocimiento»? Nada más que esto: algo extraño debe ser reconducido a algo *consabido*. Y nosotros filósofos — ¿Hemos entendido por conocimiento algo más? Lo consabido quiere decir aquello a lo que estamos habituados de manera que ya no nos asombramos de ello, nuestra cotidianidad, alguna regla en la que estamos inmersos, todas y cada una de las cosas en las que nos sabemos en casa: — ¿qué? ¿no es nuestra necesidad de conocer precisamente esa necesidad de lo consabido, la voluntad de descubrir

entre todo lo extraño, inhabitual, problemático, algo que ya no nos inquiete? ¿No será el *instinto de miedo* el que nos ordena conocer? ¿El regocijo del conocimiento no será precisamente el regocijo del sentimiento de seguridad que se ha recuperado?... Aquel filósofo se figuraba haber «conocido» el mundo al reconducirlo a la «idea»: ¿ay, no era porque la «idea» le era tan consabida, tan habitual? ¿porque le tenía ya tan poco temor a la «idea»? — ¡Oh, qué fáciles de contentar son los hombres de conocimiento! ¡obsérvese si no en relación con esto sus principios y soluciones al enigma del mundo! Cuando vuelven a encontrar en las cosas, debajo de las cosas, detrás de las cosas algo que desgraciadamente nos es muy consabido, por ejemplo la tabla de multiplicar o nuestra lógica, o nuestro querer y desear, ¡qué felices se vuelven de inmediato! Porque «lo que es consabido, es conocido»: en eso están de acuerdo[282]. Incluso los más precavidos de entre ellos opinan que por lo menos lo consabido es «más fácilmente conocido» que lo extraño; por ejemplo, sería metódicamente exigible partir del «mundo interno», de los «hechos de la conciencia», ¡porque sería el mundo que nos es *más consabido*! ¡Error de los errores! Lo consabido es lo habitual; y lo habitual es lo más difícil de «conocer», es decir, de ver como problema, es decir, de de ver como extraño, como lejano, como «fuera de nosotros»... La gran seguridad de las ciencias naturales en relación con la psicología y la crítica de los elementos de la conciencia —ciencias *innaturales*, como casi podría decirse— se basa precisamente en que toman como objeto lo *extraño*: mientras que es casi algo contradictorio y absurdo *querer* tomar simplemente como objeto lo no-ajeno...

356.

En qué medida la vida en Europa será cada vez más «artística». — En nuestra época de transición, en la que tantas cosas dejan de ejercer coacción, la necesidad de proveer a la existencia constriñe aún hoy a casi todos los varones europeos a un *papel* determinado, su llamada profesión; a algunos les queda la libertad, una libertad aparente, de elegir su profesión, a la mayoría les es elegida. El resultado es bastante extraño: casi todos los europeos, al avanzar la edad, se confunden con su papel, son ellos mismos víctimas de su «buena actuación», han olvidado en qué gran medida el azar, el capricho, lo arbitrario han dispuesto de ellos cuando se decidió su «profesión»[283] — y qué cantidad de otro papeles habrían *podido* desempeñar: ¡porque entonces es ya demasiado tarde! Visto con mayor profundidad, su papel se ha *convertido* realmente en carácter, el arte en naturaleza. Ha habido épocas en las que el individuo creía con inflexible confianza, hasta con devoción, en su predeterminación para tal trabajo, para tal modo de ganarse el pan, y no se quería reconocer allí en absoluto el azar, el rol, la arbitrariedad: estamentos, gremios, prerrogativas profesionales hereditarias lograron erigir, con la ayuda de esa creencia, los monstruos de enormes torres sociales que caraterizan a la Edad Media y a las que en cualquier caso hay una cosa que se debe alabar: capacidad de durar (— ¡y la duración es un valor de primer rango en la tierra!). Pero hay épocas inversas, las propiamente democráticas, en las que esa creencia se desaprende más y más y pasa al primer plano una cierta

[282] Cfr. FP IV, 5 [10].

[283] Nietzsche juega aquí con los dos sentidos del término *Beruf*, por un lado el de «profesión», «empleo» y, por el otro, de origen religioso, el de «vocación», una ambigüedad fundamental que, años más tarde, retomará de nuevo Max Weber.

creencia arrogante y una perspectiva contraria, esa creencia de los atenienses que se nota por primera vez en la época de Pericles, esa creencia de los americanos de hoy, que tiende a convertirse cada vez más también en creencia de los europeos: en la que el individuo está convencido de poder hacer más o menos todo, de estar más o menos *a la altura de todo papel*, en la que cada cual ensaya consigo mismo, improvisa, vuelve a ensayar, ensaya con placer, en la que toda naturaleza desaparece y se convierte en arte... Los griegos, una vez que hubieran adoptado esa *creencia en los roles* —una creencia de artistas, si se quiere—, hicieron paso a paso, como es sabido, una transformación sorprendente y no digna de imitar en todos sus aspectos: *se volvieron realmente comediantes*; como tales fascinaron, conquistaron a todo el mundo, y no en último lugar a la «conquistadora del mundo» (porque a Roma la venció *Graeculus histrio*[284], y no, como suelen decir los inocentes, la cultura griega...). Pero lo que yo temo, lo que ya hoy se palpa con las manos, en caso de que se tuviera ganas de palparlo, es que nosotros, hombres modernos, estamos ya por completo en el mismo camino; y cada vez que el hombre comienza a descubrir en qué medida desempeña un papel y en qué medida *puede* ser comediante, *se vuelve* comediante... Surge así una nueva flora y fauna de hombres que en una época más firme, más limitada no puede crecer —o es mantenida «abajo», bajo el anatema y la sospecha de deshonor—, surgen así cada vez las épocas más interesantes y más locas de la historia, en las que los «comediantes», *toda* clase de comediantes son los auténticos señores. Por eso mismo, otra especie de hombres resulta cada vez más perjudicada, y finalmente hecha imposible, sobre todo los grandes «constructores»; se paraliza entonces la fuerza constructiva; el ánimo de hacer planes a largo plazo se desanima; los genios organizadores comienzan a faltar: — ¿quién se atreve aún a emprender obras para cuyo acabamiento habría que *contar* con milenios? Pues muere precisamente esa creencia básica en relación con la cual uno puede contar de esa manera, prometer, anticipar el futuro con planes, sacrificarlo a los propios planes, la creencia de que el hombre sólo tiene valor, sólo tiene sentido como *una piedra en una gran construcción*; para lo cual en primer lugar tiene que ser *sólido*, tiene que ser «piedra»... ¡Sobre todo — no ser comediante! Dicho en pocas palabras —¡que, ay, se callarán aún durante largo tiempo!— lo que a partir de ahora ya no se construirá, ya no se *podrá* construir, es — una sociedad en el antiguo sentido de la palabra; para esa construcción, falta todo, empezando por el material. ¡*Todos nosotros no somos ya el material para una sociedad*: ¡esta es una verdad que pertenece a la época! Me parece indiferente que mientras tanto la especie de hombre más miope, quizás más honesta, en todo caso más ruidosa que hay hoy en día, nuestros señores socialistas, aún crea, desee, sueñe, sobre todo grite y escriba aproximadamente lo contrario; su sentencia de futuro, «sociedad libre» se lee ya en todas las mesas y todos los muros. ¿Sociedad libre? ¡Sí! ¡Sí! Pero señores, ¿sabéis acaso con qué se la construye? ¡Con hierro de madera! Con el famoso hierro de madera! Y ya ni siquiera de madera...

357.

Para el viejo problema: «¿qué es alemán?». — Repasemos para nosotros mismos las auténticas conquistas del pensamiento filosófico que se deben a cabezas alema-

[284] La fórmula puede estar tomada de Tácito, *Annales*, libro XIV, cap. XV, al describir y explicar éste la decadencia de las costumbres bajo el reinado de Nerón.

nas: ¿se las puede atribuir en algún sentido admisible a la raza en su conjunto? ¿Tenemos derecho de decir: son al mismo tiempo la obra del «alma alemana», o por lo menos su síntoma, en el sentido en que estamos acostumbrados a tomar la ideomanía de Platón, por ejemplo, su delirio casi religioso de las formas, al mismo tiempo como un producto y un testimonio del «alma griega»? ¿O sería cierto lo contrario? ¿serían precisamente tan individuales, tan una *excepción* al espíritu de la raza como lo era por ejemplo el paganismo con buena conciencia de Goethe? ¿O como lo es entre los alemanes el maquiavelismo de Bismarck con buena conciencia, su llamada «política realista»[285]? ¿Llegarían quizá nuestros filósofos a contradecir la *necesidad* del «alma alemana»? En resumen, ¿eran los filósofos alemanes realmente — *alemanes* filósofos? — Recordaré tres casos. En primer lugar la incomparable concepción de *Leibniz,* con la que tenía razón no sólo frente a Descartes sino frente a todos los que habían filosofado hasta él, — de que la conciencia es sólo un accidente de la representación, *no* su atributo necesario y esencial, que por lo tanto eso que llamamos conciencia sólo constituye un estado de nuestro mundo espiritual y anímico (quizás un estado patológico) y está *lejos de ser él mismo*: — ¿en ese pensamiento, cuya profundidad aún hoy no está agotada, hay algo alemán? ¿Hay alguna razón para suponer que a un latino le habría costado llegar a esa inversión de la apariencia? — porque es una inversión. Recordemos en segundo lugar el enorme signo de interrogación que le puso *Kant* al concepto «causalidad», — no que hubiera dudado de su justificación en general, como Hume: más bien comenzó a delimitar cuidadosamente el ámbito en el que ese concepto tiene sentido (aún hoy no se ha terminado con esa delimitación). Tomemos en tercer lugar la sorprendente maniobra de *Hegel* con la que trastocó todas las costumbres y malos hábitos lógicos al atreverse a enseñar que los conceptos genéricos se desarrollan *unos a partir de otros*: tesis con la que los espíritus europeos fueron preformados para el último gran movimiento europeo, el darwinismo — porque sin Hegel no hay Darwin. En esta renovación hegeliana que introdujo en la ciencia el decisivo concepto de «desarrollo», ¿hay algo alemán? — Sí, sin ninguna duda: en los tres casos sentimos que se ha «descubierto» y adivinado algo nuestro y estamos agradecidos por ello y al mismo tiempo sorprendidos, cada una de estas tres tesis es un fragmento reflexivo del conocimiento de sí alemán, de la experiencia de sí alemana, de la captación de sí alemana. Sentimos con Leibniz que «nuestro mundo interior es más rico, más abarcador, más oculto»; como alemanes, dudamos con Kant de la validez última del conocimiento científico — natural y en general de todo lo que se *deja* conocer *causaliter*: lo *cognoscible* nos parece en cuanto tal ya de valor *inferior*. Nosotros alemanes somos hegelianos, aunque no hubiera habido nunca un Hegel, en la medida en que (al contrario de todos los latinos) le atribuimos instintivamente al devenir, al desarrollo, un sentido más profundo y un valor más rico que a aquello que «es» — no creemos en realidad en la justificación del concepto «ser» —; en la medida igualmente en que no estamos inclinados a conceder a nuestra lógica humana que sea la lógica en sí, el único tipo de lógica (quisiéramos convencernos de que es sólo un caso especial, y quizás uno de los más extravagantes y tontos —). Una cuarta pregunta sería si también *Schopenhauer* con su pesimismo, es decir con el problema del

[285] *Realpolitik*, término con el que se designa la politica bismarckiana, especialmente en sus tendencias antiparlamentarias. Nietzsche nunca desaprovechará la ocasión de manifestar su antipatía por Bismarck y el empobrecimiento espiritual con el que se caracterizó la cultura alemana después de la unificación del Reich. Cfr. por ejemplo, GD, § 1 «Lo que falta a los alemanes».

valor de la existencia, tendría que haber sido precisamente un alemán. No creo. El acontecimiento *después* del cual era de esperar con seguridad este problema, de manera tal que un astrónomo del alma habría podido calcular el día y la hora de su aparición, la declinación de la creencia en el dios cristiano, el triunfo del ateísmo científico, es un acontecimiento europeo en su conjunto, en el cual todas las razas deben tener su parte de mérito y honra. A la inversa, habría que atribuir precisamente a los alemanes —a aquellos alemanes de los que Schopenhauer era contemporáneo— haber *retardado* del modo más prolongado y peligroso ese triunfo del ateísmo; Hegel en particular fue su retardador *par excellence*, de acuerdo con su grandioso intento de convencernos de la divinidad de la existencia, recurriendo incluso, en última instancia, a nuestro sexto sentido, el «sentido histórico». Schopenhauer, como filósofo, fue el *primer* ateo declarado e inflexible que hemos tenido los alemanes: éste era el fondo de su hostilidad contra Hegel. El carácter no divino de la existencia era para él algo dado, palpable, indiscutible; si veía a alguien vacilar y dar rodeos en esto, perdía siempre su serenidad de filósofo y montaba en cólera. En este punto radica toda su rectitud: el ateísmo absoluto, honesto, es justamente la *presuposición* de su problemática, en cuanto es una victoria final y difícilmente conseguida de la conciencia europea, en cuanto es el acto de mayores consecuencias de un bimilenario adiestramiento en la verdad que termina por prohibirse la *mentira* de la creencia en dios... Puede verse *qué* ha vencido en realidad sobre el dios cristiano: la moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado de manera cada vez más estricta, la sutileza de confesor de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio. Contemplar la naturaleza como si fuera una demostración de la bondad y la protección de un dios; interpretar la historia en honor de una razón divina, como testimonio permanente de un orden del mundo y de un propósito final de carácter ético; interpretar las propias experiencias como lo han hecho durante tan largo tiempo los hombres piadosos, como si todo fuera providencia, todo fuera señal, todo estuviera pensado y enviado por amor de la salvación del alma: esto es lo que ya ha *acabado*, tiene a la conciencia en su *contra*, a todas las conciencias más sutiles se les aparece como algo indecente, deshonesto, como mentira, afeminamiento, debilidad, cobardía, — si hay alguna razón es precisamente por este rigor que somos *buenos* europeos y herederos de la más larga y valiente autosuperación de Europa. Al rechazar de este modo la interpretación cristiana y condenar su «sentido» como una falsificación, nos asalta inmediatamente de una manera terrible la pregunta *schopenhaueriana*: *¿tiene entonces algún sentido la existencia?* — esa pregunta que necesitará un par de siglos para siquiera ser oída completamente y en toda su profundidad. Lo que el propio Schopenhauer respondió a esta pregunta fue —disculpadme— algo precipitado, juvenil, sólo un compromiso, un modo de quedarse detenido y prendido precisamente de esas perspectivas morales cristiano-ascéticas cuya *creencia quedaba revocada* junto con la creencia en dios... Pero él *planteó* la pregunta — como un buen europeo, como se ha dicho, y *no* como alemán. — ¿O quizá los alemanes habrían demostrado, por lo menos en el modo en que se apoderaron de la pregunta schopenhaueriana, su pertenencia y familiaridad íntima, su preparación, la *necesidad* de su problema? El hecho de que después de Schopenhauer también en Alemania se haya pensado y publicado —¡por cierto con suficiente retraso!— sobre el problema que él había planteado no basta ciertamente para decidir en favor de esa estrecha pertenencia; se podría incluso alegar en su contra la particular *torpeza* de ese pesimismo postschopenhaueriano, — visiblemente los alemanes no se com-

portaban como en su elemento propio. No aludo con esto de ningún modo a Eduard von Hartmann[286]; al contrario aún hoy no se ha disipado mi vieja sospecha de que es *demasiado hábil* para nosotros, quiero decir que él, con maliciosa picardía, quizá no sólo se rio desde un comienzo del pesimismo alemán, sino que al final podría haber «legado» en testamento a los alemanes cómo es posible burlarse de ellos en la época de la fundación del *Reich*. Pero pregunto: ¿habrá quizá que reivindicar para los alemanes a la vieja peonza zumbadora de Bahnsen[287], que giró voluptuosamente toda su vida alrededor de su miseria dialéctico-real y su «mala suerte personal»? — ¿sería esto quizá propiamente alemán? (aprovecho para recomendar sus escritos, de los que yo mismo me he servido, como alimento antipesimista, especialmente por su *elegantiae psychologicae*, con la cual me parece que se puede socorrer el cuerpo y el alma más estreñidos). ¿O habría que contar entre los auténticos alemanes a esos diletantes y viejas solteronas como Mainländer[288], el empalagoso apóstol de la virginidad? Al final habrá de ser un judío (— todos los judíos se vuelven empalagosos cuando moralizan). Ni Bahnsen, ni Mainländer, ni menos Eduard von Hartmann proporcionan un apoyo seguro para la pregunta de si el pesimismo de Schopenhauer, su aterrada mirada a un mundo desdivinizado, que se ha vuelto tonto, ciego, loco y cuestionable, su *honesto* terror... no ha sido sólo un caso excepcional entre los alemanes sino un acontecimiento *alemán*: mientras que todo lo demás que está en primer plano, nuestra valiente política, nuestro alegre patrioterismo, que considera con gran decisión todas las cosas en dirección a un principio poco filosófico («Alemania, Alemania por encima de todo»[289]), por lo tanto *sub specie speciei*[290], o sea la *specie* alemana, testimonia con gran claridad lo contrario. ¡No! ¡los alemanes de hoy *no* son pesimistas! Y Schopenhauer —para decirlo de nuevo— era pesimista como buen europeo, y *no* como alemán. —

358.

La sublevación campesina del espíritu. — Nosotros europeos nos encontramos con el espectáculo de un enorme mundo en ruinas en el que algunas cosas aún se ele-

---

[286] Nietzsche se enfrenta críticamente a Eduard von Hartmann (1842-1906) en numerosas ocasiones, comenzando con la *Segunda Consideración Intempestiva*. Ya en 1869 había leído la *Philosophie des Unbewussten*, Carl Duncker, Berlín, 1869. En su biblioteca se encuentran varias obras de von Hartmann; su *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* fue objeto de una intensa lectura por parte de Nietzsche, tal como testimonian los fragmentos postumos y los comentarios a su volumen personal. Cfr. BN, 275 ss.

[287] Julius Bahnsen (1830-1881) fue discípulo de Schopenhauer, a pesar de lo cual intentó un cierto acercamiento a Hegel. Fue el inventor de la «caracterología», que expuso en los dos volúmenes de *Beiträge zur Charakterologie*, J.A. Brockhaus, Leipzig, 1867. Su obra principal es *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik*, Leipzig, Th. Grieben, 1882. Ambas obras se encontraban en la biblioteca de Nietzsche, cfr. BN, 130. Hay constancia de que también leyó *Zur Philosophie der Geschichte*, Carl Duncker, Berlín, 1872.

[288] Philipp Mainländer (1841-1876), seudónimo de Philipp Batz, influido sobre todo por Schopenhauer, es el autor de *Die Philosophie der Erlösung*, Th. Grieben, Berlín, 1876. Cfr. BN, 375. Cfr. también las cartas a Overbeck del 6 de diciembre de 1876 (CO III, p. 186) y del 2 de julio de 1885 (CO V, p. 76).

[289] «*Deutschland, Deutschland über Alles*», conocidos versos iniciales del himno alemán.

[290] «Bajo el aspecto de la especie». Nietzsche parodía aquí la fórmula de Spinoza *sub specie aeternitatis*.

van a lo alto, en el que muchas están en pie podridas e inquietantes, pero en el que la mayoría ya está en el suelo, de modo bastante pintoresco —¿dónde hubo ruinas más bellas?— y recubiertas de malas hierbas grandes y pequeñas. La iglesia es esa ciudad de la decadencia: vemos la sociedad religiosa del cristianismo sacudida hasta sus fundamentos más profundos, — la creencia en Dios se ha desplomado, la creencia en el ideal ascético cristiano está luchando su último combate. Una obra construida durante tanto tiempo y de manera tan sólida como el cristianismo —¡fue la última construcción romana!— no podía por supuesto ser destruida de una vez; todo tipo de terremotos han tenido que sacudirla, todo tipo de espíritus que perforaran, socavaran, royeran, humedecieran han tenido que colaborar. Pero lo más sorprendente es: aquellos que más se han esforzado en mantener, en conservar el cristianismo han sido precisamente sus mejores destructores, — los alemanes. Parece que los alemanes no comprenden la esencia de una iglesia. ¿No son suficientemente espirituales para ello? ¿no son suficientemente desconfiados? La construcción de la iglesia se basa en cualquier caso en una libertad y liberalidad del espíritu *meridional* e igualmente en una sospecha meridional frente a la naturaleza, el hombre y el espíritu, — se basa en un conocimiento del hombre, en una experiencia del hombre completamente diferente de la que ha tenido el norte. La Reforma luterana fue, en toda su extensión, la indignación de la simpleza frente a algo «múltiple», para hablar con precaución, un malentendido completamente burdo al que debe perdonársele muchas cosas, — no se comprendió la expresión de una iglesia *victoriosa* y sólo se vio corrupción, se malentendió el escepticismo distinguido, ese *lujo* de escepticismo y tolerancia que se permite todo poder victorioso y seguro de sí... Hoy se pasa por alto con demasiada frecuencia lo fatalmente limitado, superficial, incauto que era Lutero en todas las cuestiones cardinales del poder, sobre todo por ser un hombre del pueblo, al que le faltaba toda herencia de una casta dominante, todo instinto para el poder: con lo que su voluntad de reconstruir aquella obra romana se convirtió, sin que él lo quisiera ni lo supiera, en el comienzo de una obra destructiva. Destejió, desgarró, con sincera rabia, lo que la vieja araña había tejido con el mayor cuidado y durante largo tiempo. Entregó los libros sagrados a cualquiera — con lo que cayeron finalmente en manos de los filólogos, es decir, de los aniquiladores de toda creencia que se base en los libros. Destrozó el concepto «iglesia» al rechazar la inspiración de los concilios: porque el concepto «iglesia» sólo conserva su fuerza bajo el supuesto de que el espíritu inspirador que fundó la iglesia viva aún en ella, siga construyendo, continúe la construcción de su casa. Le devolvió al sacerdote la relación sexual con la mujer: pero las tres cuartas partes de la veneración de la que es capaz el pueblo, sobre todo la mujer del pueblo, se basa en la creencia de que un hombre excepcional en ese punto también será una excepción en otros puntos, — la creencia popular en algo suprahumano en el hombre, en el milagro, en el dios redentor en el hombre tiene precisamente aquí su abogado más sutil e insidioso. Después de haberle dado la mujer, Lutero tenía que *quitarle* al sacerdote la confesión auricular, era psicológicamente correcto: pero con eso quedaba en el fondo eliminado el sacerdote cristiano mismo, cuya utilidad más profunda ha sido siempre la de ser un oído sagrado, una fuente enmudecida, una tumba para los secretos. «Cada cual, su propio sacerdote» — detrás de estas fórmulas y de su astucia campesina se escondía en Lutero el odio abismal a los «hombre superiores» y al dominio de los «hombres superiores» tal como lo había concebido la iglesia: destrozaba un ideal que no sabía alcanzar, mientras parecía combatir y denostar la degeneración de ese ideal. De hecho, este monje imposible rechazaba el *dominio*

de los *homines religiosi*; hacía dentro del orden social de la iglesia exactamente lo mismo que combatía con intolerancia respecto del orden civil, — una «sublevación campesina». En cuanto a todo, lo bueno y lo malo, que surgió posteriormente de su Reforma y que hoy se puede más o menos contabilizar, ¿quién sería tan ingenuo como para alabar o censurar a Lutero simplemente por esas consecuencias? Era inocente de todo, no sabía lo que hacía[291]. El aplanamiento del espíritu europeo, especialmente en el norte, su *volverse bondadoso*, si se lo prefiere escuchar designado con una palabra moral, dio un considerable paso adelante con la Reforma luterana, de esto no cabe la menor duda; y con ella creció también la movilidad e inquietud del espíritu, su sed de independencia, su creencia en un derecho a la libertad, su «naturalidad». Si se le quiere conceder en última instancia el valor de haber preparado y favorecido lo que hoy veneramos como «ciencia moderna», hay que añadir sin embargo que también es en parte responsable de la degeneración del docto moderno, de su falta de respeto, pudor y profundidad, de toda la ingenua confianza y bonhomía en las cosas del conocimiento, en resumen, de ese *plebeyismo del espíritu* que es propio de los dos últimos siglos y del que el pesimismo aún no nos ha liberado de ninguna manera, — las «ideas modernas» forman parte también de esta sublevación campesina del norte contra el espíritu más frío, más ambiguo, más desconfiado del sur, que se ha construido en la iglesia cristiana su mayor monumento. No nos olvidemos por último de qué es una iglesia, en oposición a cualquier «estado»: una iglesia es, ante todo, una formación de dominio que asegura a los hombres más *espirituales* el rango superior y que *cree* en el poder de la espiritualidad hasta el punto de prohibirse todos los medios más bastos de violencia, — sólo con esto, la iglesia es, en todas las circunstancias, una institución *más distinguida* que el estado. —

359.

La venganza contra el espíritu y otros trasfondos de la moral. — La moral — ¿dónde creéis pues que tiene sus abogados más peligrosos y más pérfidos?... He allí un hombre fallido que no posee espíritu suficiente como para poder complacerse en ello, pero sí cultura suficiente como para saberlo; aburrido, hastiado, alguien que se desprecia a sí mismo; desgraciadamente privado por algún patrimonio heredado del último consuelo, la «bendición del trabajo», el olvido de sí en la «tarea cotidiana»; alguien que en el fondo se avergüenza de su existencia —quizás alberga además un par de pequeños vicios— y que por otra parte no puede evitar volverse cada vez más pretensioso y hacerse cada vez más vanidoso e irritable gracias a libros a los que no tiene ningún derecho o a una compañía más espiritual de lo que puede digerir: un hombre así, envenenado por completo — porque en personas fallidas de este tipo el espíritu se vuelve veneno, la cultura se vuelve veneno, la fortuna se vuelve veneno, la soledad se vuelve veneno — cae finalmente en un estado habitual de venganza, de voluntad de venganza... *¿qué* creéis que necesita, que necesita absolutamente, para darse a sí mismo una apariencia de superioridad respecto de hombres más espirituales, para darse el placer de la *venganza consumada*, por lo menos en su imagina-

[291] Nietzsche emplea de forma paródica la palabra evangélica: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lucas, 23, 34). Este proceder volverá a repetirse nuevamente de forma idéntica al final del § 369.

ción? Siempre *la moralidad*, se puede apostar por ello, siempre las grandes palabras de la moral, siempre el bum-bum de la justicia, la sabiduría, la santidad, la virtud, siempre el estoicismo de los gestos (— ¡qué bien esconde el estoicismo lo que uno *no* tiene!...), siempre el abrigo del callar prudente, de la afabilidad, de la indulgencia, y como quiera que se llamen todos los abrigos de idealistas bajo los cuales circulan los que se desprecian incurablemente a sí mismos, y también los incurables vanidosos. Que no se me entienda mal: de esos innatos *enemigos del espíritu* surge de vez en cuando esa rara pieza humana que el pueblo venera bajo el nombre de santo, de sabio; de esos hombres provienen esos monstruos de la moral que hacen ruido, que hacen historia, — san Agustín forma parte de ellos. El miedo al espíritu, la venganza contra el espíritu — ¡oh, con qué frecuencia estos vicios, con su fuerza impulsiva, se han convertido ya en raíz de las virtudes! ¡Y hasta *en* virtudes! — Y, preguntado entre nosotros, incluso esa pretensión de *sabiduría* de los filósofos que se ha formulado aquí y allá sobre la tierra, la más demente y arrogante de todas las pretensiones, ¿no ha sido hasta ahora siempre, en India lo mismo que en Grecia, *ante todo un escondite*? En ocasiones, desde el punto de vista de la educación, que santifica tantas mentiras, ha aparecido quizás como una delicada consideración con los que están en formación, en crecimiento, con discípulos que con frecuencia tienen que ser protegidos de sí mismos por medio de la creencia en la persona (por medio de un error)... Pero en los casos más frecuentes, un escondite del filósofo al que éste se escapa por cansancio, por edad, por enfriamiento y endurecimiento, con la sensación de un fin próximo, con la inteligencia de ese instinto que tienen los animales ante la muerte, — se apartan, se vuelven silenciosos, eligen la soledad, se meten en cavernas, se tornan *sabios*... ¿Qué? ¿La sabiduría un escondite del filósofo frente — al espíritu? —

360.

Dos tipos de causa que se confunden. — Me parece que uno de mis pasos y progresos más esenciales es el siguiente: aprendí a distinguir la causa del actuar de la causa del actuar de tal o cual manera, del actuar en esta dirección, hacia esta meta. El primer tipo de causa es un *quantum* de fuerza retenida que espera ser utilizada de algún modo, para algo; el segundo tipo es, por el contrario, algo totalmente insignificante comparado con esa fuerza, la mayor parte de las veces un pequeño azar de acuerdo con el cual aquel *quantum* se «desencadena» de una manera única y determinada: la cerilla en relación con el barril de pólvora. Entre esos pequeños azares y cerillas cuento todos los así llamados «fines», como también las más aún así llamadas «vocaciones vitales»: son relativamente aleatorios, arbitrarios, casi indiferentes en relación con el enorme *quantum* de fuerza que apremia, como se ha dicho, a ser consumido de alguna manera. Por lo común se lo ve de otro modo: de acuerdo con un antiquísimo error, se tiene el hábito de ver precisamente en la meta (fin, vocación, etcétera) la fuerza que impulsa, — pero ésta es sólo la fuerza que *dirije*, se ha confundido así el timonel y el vapor. Y ni siquiera siempre el timonel, la fuerza que dirige... ¿No es con mucha frecuencia la «meta», el «fin» sólo un pretexto para disimular, un autoenmascaramiento realizado con posterioridad por la vanidad, que no quiere admitir que el barco *sigue* la corriente en la que ha caído casualmente? ¿Que «quiere» ir allí *porque* — *tiene* que ir allí? ¿Que tiene cierta-

mente una dirección, pero para nada — un timonel? — Hace falta aún una crítica del concepto de «fin».

361.

Del problema del comediante. — El problema del comediante me ha inquietado desde hace mucho tiempo; tenía la incertidumbre (y a veces aún la tengo) de que sólo desde allí sería posible acercarse al peligroso concepto de «artista» — un concepto tratado hasta ahora con una imperdonable benevolencia — . La falsedad con buena conciencia; el placer de la disimulación que irrumpe como poder, dejando de lado el así llamado «carácter», sumergiéndolo, a veces extinguiéndolo; la aspiración interior de adquirir un rol, una máscara, una *apariencia*; un exceso de capacidades de adaptación de todo tipo que ya no se saben satisfacer al servicio de la utilidad más inmediata y restringida: ¿Todo eso no será quizás *sólo* el comediante en sí?... Un instinto tal se habrá formado preferentemente en familias del pueblo bajo que, sometidas a una presión y coacción cambiante, han tenido que llevar adelante su vida en una profunda dependencia, que han tenido que adaptarse con flexibilidad a su situación, volver a acomodarse cada vez a las nuevas circunstancias, presentarse y disponerse de modo siempre diferente, adquiriendo progresivamente la capacidad de girar como una veleta según sople el viento hasta transformarse casi en una veleta, como maestros de ese arte de jugar eternamente al escondite, arte hecho cuerpo y carne que en los animales se denomina *mimicry*[292]: hasta que al final esta facultad acumulada de generación en generación se vuelve tiránica, irracional, indominable, instinto que en cuanto tal aprende a comandar a otros instintos y produce el comediante, el «artista» (en primer lugar el gracioso, el histrión, el bufón, el payaso, el *clown*, así como el clásico sirviente, el Gil Blas: porque en esos tipos se encuentra la prehistoria del artista y con mucha frecuencia incluso del «genio»). En condiciones sociales más elevadas surge también, bajo presiones similares, un tipo similar de hombre: sólo que entonces, en la mayoría de los casos, el instinto de comediante está todavía justo refrenado por otro instinto, por ejemplo por el «diplomático», — por lo demás, tiendo a creer que un buen diplomático podría permitirse en cualquier momento presentarse como un buen comediante, suponiendo precisamente que se lo «pudiera permitir». Pero en lo que se refiere a los *judíos*, ese pueblo del arte de adaptación *par excellence*, se podría ver en ellos de antemano, siguiendo este razonamiento, algo así como una institución histórico-universal para la cría de comediantes, un auténtico semillero de comediantes; y de hecho es hora de preguntarse: ¿qué buen comediante hay hoy que *no* sea judío? El judío como literato nato, como dominador efectivo de la prensa europea ejerce también ese poder en base a su capacidad de comediante: porque el literato es esencialmente comediante[293], — desempeña el papel de «experto», de «especialista». — Por último, las *mujeres*: reflexiónese sobre toda la historia de las mujeres, — ¿no es *necesario* que sean en primer lugar y por encima de todo comediantes? Escuchemos a los médicos que han hipnotizado mujeres; por último, amémoslas, — ¡dejémonos «hipnotizar» por ellas! ¿Qué es lo que resulta siempre? Que se «entregan a un papel», incluso cuando — se entregan. ... La mujer es tan artística...

---

[292] Mimetismo.

[293] Cfr. el § 366 que atenderá de forma pormenorizada a este problema.

362.

Nuestra creencia en una virilización de Europa. — Se le debe a Napoleón[294] (y de ningún modo a la Revolución Francesa, que iba en busca de la «fraternidad» entre pueblo y pueblo y de un intercambio sentimental universal y florido) que ahora puedan sucederse un par de siglos guerreros que no tendrán parangón en la historia, en resumen, de que hayamos entrado en la *época clásica de la guerra*, de la guerra docta y al mismo tiempo popular en la mayor escala (de medios, de talentos, de disciplinas), a la que todos los milenios venideros volverán la mirada con envidia y veneración como un fragmento de perfección: — porque el movimiento nacional del que surge esta gloria guerrera es sólo el contragolpe frente a Napoleón y no existiría sin Napoleón. A él por lo tanto se le podrá atribuir un día el que el *varón* haya vuelto de nuevo a dominar en Europa sobre el comerciante y el filisteo; incluso quizá sobre «la mujer», que ha sido mimada por el cristianismo y el espíritu exaltado del siglo XVIII, y más aún por las «ideas modernas». Napoleón, que veía en las ideas modernas y directamente en la civilización una especie de enemiga personal, con esa enemistad se ha acreditado como uno de los mayores continuadores del Renacimiento: ha logrado volver a sacar todo un trozo de la esencia antigua, quizás el decisivo, el trozo de granito. Y quién sabe si este fragmento de esencia antigua no volverá finalmente a dominar el movimiento nacional y a convertirse en sentido *afirmativo* en heredero y continuador de Napoleón: — que quería, como se sabe, una Europa una, y como *señora de la tierra*. —

363.

Cómo cada sexo tiene su prejuicio sobre el amor. — A pesar de todas las concesiones que estoy dispuesto a hacer al prejuicio monogámico, no consentiré nunca que se hable de *iguales* derechos del hombre y la mujer en el amor: estos no existen. Eso hace que el hombre y la mujer comprendan por amor algo diferente, — y entre las condiciones del amor en ambos sexos está que cada uno *no* supone en el otro el mismo sentimiento, el mismo concepto de «amor». Lo que la mujer entiende por amor es suficientemente claro: perfecto abandono (no sólo entrega) de alma y cuerpo, sin ningún miramiento, sin ninguna prevención, con vergüenza y temor, por el contrario, ante la idea de que esté ligado a cláusulas, a condiciones. En esta ausencia de condiciones, su amor es precisamente una *fe*: la mujer no tiene otra. — El hombre, cuando ama a una mujer, *quiere* justamente ese amor, y está en consecuencia completamente alejado, por lo que hace a su propia persona, de los supuestos del amor femenino; pero suponiendo que haya también hombres a los que por su parte no les sea extraño el deseo de un total abandono, pues bien — no son hombres. Un hombre que ama como una mujer se convierte así en un esclavo; en cambio una mujer que ama como una mujer se convierte así en una mujer *más perfecta*... La pasión de la mujer, con su renuncia incondicionada a derechos propios, tiene precisamente por supuesto que de la otra parte *no* haya el mismo *pathos*, el mismo querer renunciar: pues si ambos renunciaran a sí mismos por amor, de ello surgiría — bien, no sé qué, ¿un espacio vacío quizás? — La mujer quiere ser tomada, recibida como posesión, quiere asimilarse al concepto de «posesión», de «poseída»; en consecuencia quiere alguien que *tome*, que no se dé y se aban-

[294] Cfr. Madame de Rémusat, *Mémoires 1802-1808*, I, *op. cit.*, p. 112; BN, 494.

done a sí mismo, que al contrario deba hacerse precisamente más rico de «sí» — por el aumento de fuerza, de felicidad, de fe, que es aquello que le da la mujer al darse a sí misma. La mujer se da, el hombre se acrecienta — pienso que no se pasará por encima de esta oposición natural por medio de ningún contrato social, ni tampoco por la mejor voluntad posible de justicia: por muy deseable que sea no tener continuamente ante los ojos lo duro, terrible, enigmático, inmoral de este antagonismo. Pues el amor, pensado en su totalidad, en su grandeza, en su plenitud es naturaleza, y en cuanto naturaleza algo «inmoral» para toda la eternidad. — De acuerdo con esto, la *fidelidad* está incluida en el amor de la mujer, se sigue de su definición; en el hombre *puede* surgir fácilmente a consecuencia de su amor, por ejemplo como agradecimiento o como idiosincracia del gusto y la llamada afinidad electiva, pero no forma parte de la *esencia* de su amor, — y en tan poca medida que casi podría hablarse con cierta razón de una oposición natural entre amor y fidelidad en el hombre: amor que es precisamente un querer-tener y *no* una renuncia y un abandono; pero el querer-tener acaba cada vez con el *tener*... De hecho, es la sutil y desconfiada sed de posesión del hombre, que admite rara vez y con retraso ese «tener», lo que hace que su amor continúe; en consecuencia es incluso posible que crezca aún después de la entrega, — no acepta con facilidad que una mujer no tenga nada más que «entregarle». —

364.

Habla el eremita. — El arte de tratar con los hombres se basa esencialmente en la habilidad (que presupone un largo ejercicio) de aceptar, de ingerir una comida en cuya preparación no se tiene confianza. En el caso de que uno se siente a la mesa con un hambre de lobo, todo resulta fácil («la peor compañía te hace *sentir* —», como dice Mefistófeles[295]); ¡pero cuando se lo necesita no se tiene ese hambre lobo! ¡Ay, qué difícil de digerir son nuestros semejantes! Primer principio: como en una desgracia, armarse de valor, intervenir con valentía, admirarse a sí mismo al hacerlo, morder la propia aversión, tragarse la repugnancia. Segundo principio: «mejorar» al semejante, con una alabanza, por ejemplo, de manera tal que comience a exudar sobre él mismo su propia felicidad; o bien aferrar un cabo de sus propiedades buenas o «interesantes» y tirar de él hasta que haya salido toda la virtud y se pueda esconder al semejante bajo sus pliegues. Tercer principio: autohipnosis. Fijar el objeto de la relación como un botón de cristal hasta que se deje de sentir placer o displacer y uno sin notarlo se adormezca, se vuelva más rígido, adquiera una firmeza: un remedio casero proveniente del matrimonio y de la amistad, abundantemente probado, alabado como algo imprescindible, pero no formulado aún de modo científico. Su nombre popular es — paciencia. —

365.

Vuelve a hablar el eremita. — También nosotros tratamos con «hombres», también nosotros nos ponemos modestamente el traje con el que (*como* el que) se nos conoce, aprecia, busca, y nos presentamos con él en sociedad, es decir entre gente disfrazada que no quiere ser llamada así; también nosotros hacemos como todas las máscaras sensatas y le enseñamos la puerta con cortesía a toda curiosidad que no con-

[295] Goethe, *Faust* I, vv. 1638-1640.

cierne a nuestro «traje». Pero hay también otros modos, otros artificios para estar entre los hombres, para «tratar» con ellos: por ejemplo como fantasma, — lo que es muy aconsejable si uno quiere desprenderse rapidamente de ellos e infundirles temor. Prueba: se estira la mano hacia nosotros y no se nos logra agarrar. Asusta. O bien: entramos por una puerta cerrada. O bien: cuando todas las luces están apagadas. O bien: cuando ya estamos muertos. Este es el artificio de los hombres *póstumos par excellence*. («¿Qué os pensáis?», dijo en una ocasión uno de ellos con impaciencia, «tendríamos ganas de soportar a nuestro alrededor esta extrañeza, esta frialdad, este silencio de tumba, toda esta soledad subterránea, oculta, muda, que entre nosotros se llama vida y que podría llamarse igualmente muerte, si no supiéramos lo que *será* de nosotros, — y que sólo después de la muerte accederemos a *nuestra* vida y estaremos vivos, ¡ah! ¡muy vivos! ¡nosotros, hombres póstumos!»[296] —).

366.

Frente a un libro docto. — No somos de esos que sólo llegan a pensar en medio de libros, por el impulso de libros — nuestro hábito es pensar al aire libre, caminando, saltando, escalando, bailando, preferiblemente en montañas solitarias o muy junto al mar, allí donde hasta los caminos se vuelven pensativos. En referencia a un libro, a un hombre, a una música, nuestras primeras preguntas valorativas rezan: «¿puede caminar?, más aún, ¿puede bailar?»... Leemos con poca frecuencia, pero no por eso peor — oh, con qué rapidez adivinamos cómo ha llegado alguien a sus pensamientos, si lo ha hecho sentado, ante el tintero, con el vientre comprimido, la cabeza inclinada sobre el papel: ¡oh, con qué rapidez acabamos también con el libro! Las entrañas apretadas se delatan, se puede apostar, lo mismo que el aire de la habitación, su techo, su estrechez. — Estos eran mis sentimientos cuando hace poco cerré un honesto libro docto, agradecido, muy agradecido, pero también aliviado... En el libro de un docto hay casi siempre también algo opresivo, algo oprimido: en alguna parte aparece el «especialista», su celo, su seriedad, su rencor, su sobrevaloración del rincón en el que está sentado e hila, su giba, — porque todo especialista tiene su giba. Un libro de docto refleja también siempre un alma encorvada: todo oficio encorva. Vuélvase de nuevo la vista a los amigos con los que se compartió la juventud después de que hayan tomado posesión de su ciencia: ¡ay, cómo se ha producido siempre también lo contrario! ¡Ay, cómo están desde entonces ellos mismos poseídos y posesos para siempre por ella! Adheridos a su rincón, aplastados hasta ser irreconocibles, faltos de libertad, despojados de su equilibrio, enflaquecidos y angulosos por todas partes, sólo en un sitio generosamente redondos, — cuando se los vuelve a encontrar así, uno se conmueve y calla. Todo oficio, incluso si tiene un suelo de oro, posee encima suyo un techo de plomo que presiona el alma y vuelve a presionarla hasta dejarla extraña y encorvada. En esto nada puede cambiarse. Que no se piense que sería posible escapar a esta deformación con algún arte educativo. Toda especie de *maestría* se paga cara en la tierra, donde quizá todo se paga demasiado caro; se es el hombre de una especialidad a costa de ser también la víctima de ella. Pero vosotros lo queréis de otro modo — «más barato», sobre todo «más cómodo» — ¿no es cierto, mis señores contemporáneos? ¡Pues bien, adelante! Pero entonces también tendréis de inmediato algo diferente, en lugar del artesano y el maestro tendréis el literato, el litera-

[296] Para este concepto, cfr. sobre todo GD, «Sentencias y flechas», 15.

to hábil, «muy hábil en cambiar»[297], al que ciertamente le faltará la giba —con excepción de la que hace ante vosotros como tendero del espíritu y «portador» de la cultura—, el literato que en realidad no es nada pero «representa» casi todo, que hace de conocedor y ejerce su función, que acepta con toda modestia *hacerse* pagar, honrar y celebrar en su lugar. — ¡No, mis doctos amigos! ¡Os bendigo también por vuestra giba! ¡Y porque vosotros, igual que yo, despreciáis a los literatos y parásitos de la cultura! ¡Y porque no sabéis comerciar con el espíritu! ¡Y tenéis sólo opiniones que no pueden expresarse en valor económico! ¡Y porque no representáis nada que no *sois*! ¡Porque vuestra única voluntad es ser maestros de vuestro oficio, por respeto ante todo tipo de maestría y habilidad y con un rechazo sin miramientos de todo lo aparente, auténtico a medias, engreído, virtuosista, demagógico, histriónico *in litteris et artibus* — de todo aquello que no puede justificarse ante vosotros en cuanto a su absoluta *probidad* respecto de su disciplina y preparación previa! (Incluso el genio no ayuda a superar una falta así, por mucho que sepa generar la ilusión de que lo hace: esto se comprende cuando se ha observado de cerca a nuestros pintores y músicos más dotados, — en la medida en que, casi sin excepción, por una astuta inventiva de procedimientos, de recursos y hasta de principios, saben apropiarse de manera artificiosa y con ulterioridad de la *apariencia* de esa probidad, de esa solidez de formación y de cultura, aunque sin engañarse de ese modo a sí mismos, sin acallar permanentemente su propia mala conciencia. Porque, ¿lo sabéis, no? todos los grandes artistas modernos sufren de mala conciencia...)

367.

Cuál es la primera distinción que hay que hacer en las obras de arte. — Todo lo que se piensa, poetiza, pinta, compone, incluso lo que se construye y conforma, pertenece o bien al arte monológico o bien al arte ante testigos. Entre los últimos hay que contar también ese arte aparentemente monológico que encierra en sí la creencia en Dios, toda la lírica de la oración: porque para una persona piadosa no existe la soledad, — esta invención sólo la hemos hecho nosotros, los sin Dios. No conozco una distinción más profunda de la óptica general de un artista que ésta: si mira hacia su incipiente obra de arte (hacia «sí» —) desde el ojo del testigo o bien si «ha ha olvidado el mundo»: que es lo esencial del arte monológico, — éste descansa *sobre el olvido*, es la música del olvido.

368.

Habla el cínico. — Mis objeciones contra la música de Wagner son objeciones fisiológicas: ¿para qué disfrazarlas todavía bajo fórmulas estéticas[298]? Mi «hecho» es que, apenas esa música ejerce su efecto sobre mí, no puedo ya respirar con facilidad; que de

---

[297] *Den gewandten «vielgewendeten» Litteraten*: nuevo juego de palabras, en el que el adjetivo *vielgewendet* (literalmente, «al que han dado muchas vueltas») evoca la imagen de una prenda de vestir a la que han dado la vuelta en muchas ocasiones, como el literato, ese comediante que cambia frecuentemente de rol sin ser especialista.

[298] Acerca de la reducción de la estética a la fisiología, cfr. sobre todo FP IV, 16 [75], donde Nietzsche evoca «ese principio general que para mí constituye el fundamento de toda la estética: que los valores estéticos descansan en valores biológicos, que los sentimientos de bienestar estético son sentimientos de bienestar biológico».

inmediato mi *pie* se irrita y rebela contra ella — tiene necesidad de compás, de danza, de marcha, de la música reclama ante todo los encantos que residen en el *buen* andar, marchar, saltar, danzar. — ¿Pero no protesta también mi estómago? ¿mi corazón? ¿mi circulación? ¿mis vísceras? ¿No me vuelvo sin notarlo más ronco con esa música? — Y entonces me pregunto: ¿qué *quiere* en realidad todo mi cuerpo de la música? Creo que su *aligeramiento*: como si todas las funciones animales debieran ser aceleradas por ritmos ligeros, osados, desenvueltos, seguros de sí; como si la vida férrea, plúmbea debiera ser dorada por buenas y tiernas armonías de oro. Mi melancolía quiere descansar en los escondites y los abismos de la *perfección*: para eso necesito la música. ¡Qué me importa a mí el drama! ¡Qué me importan las convulsiones de sus éxtasis morales en los que el «pueblo» encuentra su satisfacción! ¡Qué me importa la charlatanería gestual del comediante!... Se habrá adivinado, soy de una naturaleza esencialmente antiteatral, — ¡mientras que Wagner era, a la inversa, esencialmente un hombre de teatro, un comediante, el mimómano más entusiasmado que ha habido, incluso como músico[299]!... Y dicho sea de paso: si la teoría de Wagner era que «el drama es el fin y la música siempre sólo el medio»[300] — su *praxis*, por el contrario, ha sido, desde el comienzo hasta el final, que «la pose es el fin, y el drama, así como la música, siempre sólo su medio». La música como medio de aclarar, reforzar, interiorizar los gestos dramáticos y la apariencia exterior del comediante; ¡y el drama wagneriano sólo una oportunidad para múltiples poses dramáticas! Junto a todos los demás instintos tenía, en todas y cada una de las cosas, los instintos de mando de un gran comediante: y como se ha dicho, también como músico[301]. — Esto le explicaba en una ocasión con alguna dificultad a un honrado wagneriano; y tenía razones para añadir «¡sea pues usted un poco más honesto consigo mismo: no estamos en el teatro! En el teatro sólo se es honesto como masa; como individuo uno se miente, se miente sí mismo. Cuando se va al teatro uno se deja a sí mismo en casa, se renuncia al derecho a hablar y elegir, al propio gusto, hasta a la valentía que se tiene y ejerce entre las cuatro paredes propias frente a Dios y los hombres. Al teatro nadie lleva los sentidos más sutiles de su arte, ni siquiera el artista que trabaja para el teatro: allí se es pueblo, público, rebaño, mujer, fariseo, ganado electoral, demócrata, prójimo, semejante, allí incluso la conciencia más personal sucumbe al encanto nivelador del "mayor número", allí la estupidez actúa como lascivia y elemento de contagio, allí gobierna el "vecino", allí uno *se convierte* en vecino...» (Me olvidaba de contar lo que mi ilustrado wagneriano repuso a las objeciones fisiológicas: «¿Entonces, en realidad lo que ocurre es que usted no tiene suficiente salud para nuestra música?» —)

369.

Nuestro estar uno al lado del otro. — ¿No tenemos que confesarnos, nosotros artistas, que hay en nosotros una diversidad inquietante, que nuestro gusto y nuestra

---

[299] El análisis de Nietzsche, especialmente su crítica al teatro, se inspira en Chamfort, quien había declarado: «*Au théâtre, on vise à l'effet*» («*En el teatro, se aspira al efecto*», en *Maximes, pensés, caractères et anecdotes*, § 16, GF-Flammarion, París, 1968).

[300] Nietzsche piensa aquí en textos teóricos de Wagner, y, de forma particular, en *Opera y Drama* de 1850.

[301] Sobre el Wagner comediante, cfr. entre otros este fragmento póstumo de 1888: «¿Qué caracteriza a Wagner en cuanto artista? El histrionismo, el poner en escena, el arte del *étalage* [exhibición], la voluntad de producir efecto por el efecto mismo, el genio de la declamación, de la representación, de la imitación, de la exposición, de la significación, de la apariencia...» (FP IV, 15 [6], § 8).

fuerza creadora están y se mantienen de una extraña manera cada uno por sí mismo y tienen un crecimiento propio, — quiero decir grados y *tempi* por completo diferentes de vejez, juventud, madurez, ajamiento, descomposición? De manera tal que un músico, por ejemplo, podría crear durante toda su vida cosas que *contradijeran* lo que su mimado oído y corazon de oyente aprecia, gusta, prefiere: — ¡no necesitaría ni siquiera saber de esta contradicción! Como lo muestra una experiencia casi penosamente regular, se puede crecer con el gusto más allá del gusto de la propia fuerza, sin que ésta resulte por ello paralizada o impedida en su producción; pero también puede suceder algo opuesto, — y a esto es a lo que quisiera guiar la atención de los artistas. Un creador permanente, una persona «madre» en el amplio sentido de la palabra, alguien que no sabe ni escucha ya nada que no sean los embarazos y partos de su espíritu, que no tiene tiempo en absoluto para tener en cuenta y compararse a sí mismo y a su obra, que no desea ya seguir ejercitando su gusto y simplemente lo olvida, es decir lo deja estar, lo deja tirado, lo deja caer, — alguien así quizá produzca finalmente obras *respecto de las cuales él mismo, con su juicio, hace tiempo que ya no está a su altura*: de tal manera que dice tonterías sobre ellas y sobre sí mismo, — las dice y las piensa. En los artistas fecundos ésta me parece casi la situación normal, —nadie conoce a un niño peor que sus padres— y esto vale incluso, para tomar un inmenso ejemplo, en relación con todo el mundo poético y artístico griego: nunca ha «sabido» lo que ha hecho[302]...

370.

¿Qué es el romanticismo? — Se recordará quizás, por lo menos entre mis amigos, que yo al principio me lancé sobre este mundo moderno con algunos gruesos errores y sobrevaloraciones, y en todo caso como alguien que *tiene una esperanza*. Yo comprendí —quién sabe en relación con qué experiencias personales— el pesimismo filosófico del siglo XIX como si fuera el síntoma de una fuerza de pensamiento superior, de una valentía más osada, de una *plenitud* de la vida más triunfal que la que había sido propia del siglo XVIII, la época de Hume, Kant, Condillac y los sensualistas: de manera tal que el conocimiento trágico se me apareció como el auténtico *lujo* de nuestra cultura, como su modo de derroche más suntuoso, más distinguido, más peligroso, pero siempre sobre la base de su sobreabundancia, como un lujo que le estaba *permitido*. De la misma manera, me hice una interpretación de la música alemana como expresión de un poderío dionisíaco del alma alemana: creía oír en ella el terremoto con el que una fuerza originaria retenida desde tiempos antiguos conseguía por fin desahogarse — indiferente a que con ello se sacudiera todo lo que por lo común se llama cultura. Como se ve, ignoraba entonces lo que tanto en el pesimismo filosófico como en la música alemana constituye su carácter propio — su *romanticismo*. ¿Qué es el romanticismo? Todo arte, toda filosofía puede considerarse como un medio de curación y de ayuda al servicio de la vida que crece, que lucha: presuponen siempre el sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de seres que sufren, en primer lugar los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, que quieren un arte dionisíaco e igualmente una visión y una comprensión trágica de la vida, — y en segundo lugar los que sufren por el *empobrecimiento de la vida*, que con el arte y el conocimiento buscan el reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mis-

[302] Cfr. el § 358 y la nota correspondiente a esta fórmula evangélica parodiada por Nietzsche.

mos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura. A la doble necesidad de los *últimos* le corresponde todo el romanticismo en las artes y los conocimientos, a ella le correspondió (y le corresponde) tanto Schopenhauer como Wagner, para nombrar esos románticos más famosos y explícitos que *comprendí mal* en aquel entonces — *no* para su perjuicio por otra parte, como se me puede reconocer con toda justicia. El más rico en plenitud de vida, el dios y el hombre dionisíaco, se puede permitir no sólo la visión de lo terrible y problemático sino incluso la acción terrible y todo lujo de destrucción, disolución, negación; en él lo malo, sin sentido y feo aparece de cierto modo permitido, como consecuencia de un exceso de fuerzas generadoras, fecundadoras, que está en condiciones de convertir cualquier desierto en un exuberante vergel. A la inversa, el más sufriente, el más pobre en vida, necesitaría sobre todo suavidad, apacibilidad, bondad, en el pensamiento y en la acción, en lo posible un dios que fuera en realidad un dios para enfermos, un «salvador»; e igualmente la lógica, la comprensibilidad conceptual de la existencia —porque la lógica calma, da confianza—, en resumen, una cierta estrechez cálida que defienda contra el dolor y un encierro en horizontes optimistas. De esta manera aprendí poco a poco a comprender a Epicuro, lo opuesto a un pesimista dionisíaco, e igualmente al «cristiano», que de hecho es sólo un género de epicúreo y, al igual que él, esencialmente romántico, — y mi mirada se fue agudizando cada vez más para la más difícil y engañosa forma de *deducción retrospectiva*, en la que se cometen la mayor parte de los errores — la deducción que va de la obra al autor, de la acción al agente, del ideal a aquel que precisa de él, de cualquier modo de pensar y valorar a la *necesidad* que está al mando por detrás. — Respecto de todos los valores estéticos me sirvo ahora de esta distinción capital: en cada caso individual, pregunto «¿se ha vuelto aquí creativo el hambre o la sobreabundancia?» En principio podría parecer más recomendable otra distinción — que posee mucha mayor evidencia—, aquella que dirige la atención a si la causa de la creación es el deseo de inmovilizar, de eternizar, de *ser*, o por el contrario el deseo de destrucción, de cambio, de lo nuevo, de futuro, de *devenir*. Pero ambos tipos de deseo, considerados con mayor profundidad, se muestran todavía ambiguos, y en realidad interpretables de acuerdo con aquel esquema previamente citado y, al que, con razón, según me parece, se le ha dado preferencia. El deseo de *destrucción*, de cambio, de devenir, puede ser la expresión de la fuerza sobreabundante, preñada de futuro (mi término para ello es, como se sabe, la palabra «dionisíaco»), pero también puede ser el odio del fallido, del carente, del malparado que destruye, que *tiene* que destruir porque lo existente, todo lo que existe, todo ser mismo lo irrita y rebela — para comprender este afecto, obsérvese de cerca a nuestros anarquistas. La voluntad de *eternizar* precisa igualmente una doble interpretación. En primer lugar puede provenir de la gratitud y el amor: — un arte que tenga ese origen será siempre un arte apoteósico, quizá ditirámbico con Rubens, dichoso y burlón con Hafiz, claro y amable con Goethe, que derrama un homérico resplandor de luz y gloria sobre todas las cosas. Pero también puede ser la voluntad tiránica de quien sufre gravemente, está en lucha, torturado, que quisiera acuñar como ley vinculante y coactiva lo más personal, lo más individual, más estrecho, la propia idiosincracia de su sufrimiento, y que de cierto modo se venga de todas las cosas imprimiéndoles, hundiendo en ellas, marcándoles a fuego *su* imagen, la imagen de *su* tortura. Este último es el *pesimismo romántico* en su forma más expresiva, ya sea como filosofía schopenhaueriana de la voluntad, o como música wagneriana: — el pesimismo romántico, el último *gran* acontecimiento en el destino de nuestra cultura. (Que aún *pueda* haber un pesimismo

completamente diferente, un pesimismo clásico — este presentimiento y esta visión me pertenecen como algo inseparable de mí, como mi *proprium* e *ipsissimum*: sólo que mis oídos se resisten a la palabra «clásico», está demasiado desgastada, se ha vuelto demasiado redonda e irreconocible[303]. A ese pesimismo del futuro — ¡pues viene! ¡lo veo venir! — lo llamo pesimismo *dionisíaco*.)

371.

Nosotros, incomprensibles[304]. — ¿Nos hemos quejado nunca de ser incomprendidos, mal entendidos, confundidos, calumniados, mal escuchados, no escuchados? Ese es precisamente nuestro destino —¡y por cuánto tiempo aún! digamos, para ser modestos, hasta 1901[305]—, y también es nuestra distinción; no nos tendríamos a nosotros mismos el respeto suficiente si deseáramos otra cosa. Se nos confunde — esto viene de que nosotros mismos crecemos, cambiamos permanentemente, nos desprendemos de las viejas cortezas, renovamos la piel con cada primavera, nos volvemos cada vez más jóvenes, más futuros, más altos, más fuertes, hundimos con cada vez más fuerza nuestras raíces en la profundidad —en el mal—, mientras que al mismo tiempo abrazamos el cielo con un amor y una amplitud cada vez mayor, y absorbemos su luz cada vez más sedientos con todas nuestra ramas y nuestras hojas. Crecemos como árboles —¡es difícil de entender, como toda vida!— no en un solo sitio, sino en todas partes, no en una dirección sino tanto hacia arriba, hacia afuera, como hacia adentro y hacia abajo, — nuestra fuerza empuja al mismo tiempo en el tronco, en las ramas y en las raíces, no tenemos ya la libertad de hacer algo individual, de *ser* ya algo individual... Este es nuestro destino, como decíamos: crecemos en *altura*; e incluso si fuera nuestra fatalidad —¡porque habitamos cada vez más cerca de los rayos!— pues bien, no por eso le tendremos menos veneración, seguirá siendo lo que no queremos compartir, no queremos comunicar, la fatalidad de la altura, *nuestra* fatalidad...

372.

Por qué no somos idealistas. — En otro tiempo los filósofos tenían miedo de los sentidos: nosotros — ¿hemos desaprendido quizá demasiado ese miedo? Hoy nosotros, hombres del presente y del futuro en filosofía, somos todos sensualistas, *no* en cuanto a la teoría sino en cuanto a la *praxis*, a la práctica... Aquellos, por el contrario, creían que con los sentidos eran sacados de *su* mundo, el frío reino de las «ideas» y atraídos a una peligrosa isla meridional en la que temían que sus virtudes de filósofos se derretirían como nieve al sol. «Cera en los oídos» era entonces casi condición del filosofar; un auténtico filósofo no oía ya la vida, en la medida en que la vida es mú-

---

[303] Para una definición nietzscheana de lo «clásico», cfr. especialmente el siguiente fragmento postumo: «El gusto clásico: es la voluntad de simplificación, de reforzamiento, de visibilidad de la felicidad, de lo terrible, de valor para la *desnudez* psicológica (— la simplificación es una consecuencia de la voluntad de reforzamiento; el dejar que se haga visible tanto la felicidad como la desnudez, una consecuencia de la voluntad de lo terrible...)» (FP IV, 11 [31]).

[304] Cfr. Za I, «Del árbol en la montaña»; FP III, 3 [1] (431).

[305] Nietzsche lanza nuevamente un guiño de agradecimiento a Stendhal quien, en una carta dirigida a Balzac con motivo de su lectura de *La cartuja de Parma*, había empleado ya esta original fórmula: «*Je ne pensais n'être pas lu avant 1880*» («Yo no pienso ser leído antes de 1880», en *Correspondance*, t. 3, *op. cit.*, carta 1774, p. 404).

sica, *negaba* la música de la vida, — es una vieja superstición de filósofo que toda música es música de sirenas. — Ahora bien, hoy tenderíamos a juzgar precisamente de manera inversa (lo que en sí podría ser igualmente falso): es decir que las *ideas*, con toda su apariencia anémica y ni siquiera a pesar de esa apariencia, serían peores seductoras que los sentidos — habrían vivido siempre de la «sangre» del filósofo, consumido sus sentidos, y hasta, si se nos quiere creer, su «corazón». Esos antiguos filósofos carecían de corazón: filosofar ha sido siempre una especie de vampirismo. ¿No sentís en esas figuras, como todavía en la de Spinoza, algo profundamente enigmático e inquietante? ¿No veis el espectáculo que se está representando, el constante *empalidecer* —, la desensibilización interpretada de manera cada vez más ideal? ¿No presentís en el trasfondo una chupadora de sangre largo tiempo oculta que comienza con los sentidos y finalmente se queda con, o deja, huesos y castañeteos? — me refiero a categorías, fórmulas, *palabras* (porque, disculpadme, ¡lo que *queda* de Spinoza, *amor intellectualis dei*, es un castañeteo, nada más! ¿qué es *amor*, qué es *deus*, si no tienen ni una gota de sangre?...) *In summa*: todo idealismo filosófico ha sido hasta ahora algo como una enfermedad, cuando no fue, como en el caso de Platón, la precaución de una salud exhuberante y peligrosa, el miedo ante sentidos *ultrapoderosos*, la perspicacia de un socrático perspicaz. — ¿Nosotros modernos quizá no seamos lo suficientemente sanos como para *tener necesidad* del idealismo de Platón? Y no tenemos miedo de los sentidos porque — —

373.

«Ciencia» como prejuicio. — De las leyes de la jerarquía se sigue que a los doctos, en cuanto pertenecen a la clase media del espíritu, no les está permitido de ningún modo avisorar los auténticos *grandes* problemas e interrogantes: por lo demás, su coraje, e igualmente su vista, no llegan hasta allí, — sobre todo la necesidad que los convierte en investigadores, su íntimo anticipar y desear que las cosas sean *de tal y cual manera*, su temor y su esperanza resultan demasiado pronto calmados, apaciguados. Por ejemplo, lo que hace entusiasmarse a su modo al pedante inglés Herbert Spencer y le lleva a dibujar un trazo de esperanza, una línea del horizonte de lo deseable, esa conciliación final de «egoísmo y altruismo» con la que fabula, es algo que a nosotros casi nos provoca náusea: — ¡una humanidad con esas perspectivas spencerianas como perspectivas últimas nos parecería digna de desprecio y aniquilación! Pero ya el *hecho* de que tenga que sentir como esperanza suprema algo que a otros les aparece y debe aparecerles como repugnante, es un interrogante que Spencer no hubiera podido prever... Lo mismo pasa con esa creencia con la que ahora se dan por satisfechos tantos investigadores materialistas de la naturaleza, la creencia en un mundo que ha de tener su equivalente y su medida en conceptos humanos de valor, la creencia en un «mundo de la verdad» al que se podría acceder de manera definitiva con nuestra cuadrada y pequeña razón humana — ¿qué? ¿queremos realmente degradar de ese modo la existencia a un ejercicio de siervos del cálculo y a estar encerrados en un gabinete para matemáticos? Sobre todo no se la debe querer despojar de su carácter *polisémico*: ¡lo exige el *buen* gusto, señores míos, el gusto del respeto por todo lo que va más allá de vuestro horizonte! Que sólo sea legítima una interpretación del mundo en la que *vosotros* tenéis legitimidad, en la que puede investigarse y continuar trabajando de modo científico en *vuestro* sentido (— ¿queréis decir en realidad *de*

modo mecanicista?), un sentido que admite contar, calcular, pesar ver y tocar y nada más, es una grosería y una ingenuidad, suponiendo que no sea una enfermedad del espíritu, un idiotismo. ¿No sería a la inversa muy verosímil que se deje aprehender en primer lugar precisamente lo más superficial y exterior de la existencia — lo que tiene de más aparente, su piel y lo que se vuelve sensible? Una interpretación del mundo «científica», tal como vosotros la entendéis, podría por consiguiente ser sin embargo una de las más *tontas*, es decir más pobres de sentido, de todas las posibles interpretaciones del mundo: esto dicho al oído y a la conciencia de los señores mecanicistas, a los que les place hoy moverse entre los filósofos y que creen sin reparos que la mecánica es la doctrina de las leyes primeras y últimas sobre las cuales como base tendría que edificarse toda existencia. ¡Pero un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente *carente de sentido*! Suponiendo que se apreciara el valor de una música ateniéndose a la cantidad de ella que pudiera ser contada, calculada, llevada a fórmulas — ¡qué absurda sería una apreciación «científica» tal de la música! ¿Qué se habría concebido, comprendido, conocido de ella! ¡Nada, absolutamente nada de lo que en ella es propiamente «música»!...

374.

Nuestro nuevo «infinito». — Hasta qué punto se extiende el carácter perspectivista de la existencia o si acaso tiene además otro carácter, si una existencia sin interpretación, sin «sentido», no se volvería precisamente un «sinsentido», si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretante*, esto, como es justo, no puede decidirlo ni siquiera el análisis y el examen de sí del intelecto más esmerado y escrupulosamente concienzudo: porque en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivas y *sólo* en ellas. No podemos ver más allá de nuestro ángulo: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y perspectiva *podría* haber: por ejemplo si algunos seres pueden percibir el tiempo regresivamente o alternativamente de manera progresiva y regresiva (con lo que habría una dirección diferente de la vida y un concepto diferente de causa y efecto). Pero creo que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula arrogancia de decretar desde nuestro ángulo que sólo desde él se *pueden* tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo «infinito»: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*. Nos asalta nuevamente el gran estremecimiento — ¿pero quién tendría ganas de volver a divinizar enseguida del viejo modo *este* monstruo de mundo desconocido? ¿Y adorar quizá desde ahora *lo* desconocido como «*el* desconocido»? Ay, en este desconocido también están incluídas demasiadas posibilidades de interpretación *no divinas*, demasiada diablura, tontería, bufonería de interpretación — nuestra propia interpretación humana, demasiado humana, que conocemos...

375.

Por qué parecemos epicúreos. — Nosotros, hombres modernos, somos cautelosos con las convicciones últimas; nuestra desconfianza está al acecho frente a los hechizos y los engaños de la conciencia que hay en toda creencia fuerte, en todo sí y no incondicionado: ¿cómo se explica esto? Quizá pueda verse en buena parte la precaución del «niño escaldado», del idealista decepcionado, pero por otra parte, la mejor,

también la curiosidad alborozada de alguien que ha estado antes encerrado en su rincón, que ha sido llevado por éste a la desesperación y que ahora se entrega al goce y el entusiasmo en lo opuesto al rincón, en lo ilimitado, en «lo libre en sí». Se desarrolla así una inclinación cognoscitiva casi epicúrea, que no quiere dejar escapar a cualquier precio el carácter interrogativo de las cosas; igualmente una aversión a las grandes palabras y gestos de la moral, un gusto que rechaza todas las antítesis toscas y groseras y es consciente con orgullo de su ejercicio de contención. Porque *eso* constituye nuestro orgullo, ese ligero tensar las riendas a ese impulso nuestro a la certeza que se lanza hacia adelante, ese dominio de sí del jinete en su cabalgada más desenfrenada: pues ahora como antes tenemos debajo nuestro animales desbocados y fogosos, y si vacilamos, el peligro será lo último que nos haga vacilar...

376.

Nuestros tiempos lentos. — Así sienten todos los artistas y hombres de «obra», el tipo de hombre maternal: en cada sección de su vida —que cada obra secciona— , creen estar ya en la meta misma, recibirían siempre la muerte con paciencia, con el sentimiento: «estamos maduros para ella». No es la expresión del cansancio, — más bien de un cierto sol y suavidad otoñal que la obra misma, el hecho de que haya llegado a su madurez, deja en cada caso en su autor. Se ralentiza entonces el *tempo* de la vida y se vuelve denso y fluido como la miel — hasta largas pausas, hasta la creencia en *la* larga pausa...

377.

Nosotros, apátridas. — Entre los europeos de hoy no faltan aquellos que tienen el derecho de llamarse apátridas en un sentido sobresaliente y honorífico, ¡justo a ellos quisierar confiar expresamente mi secreta sabiduría y *gaya scienza*! Porque su suerte es dura, su esperanza incierta, es todo un arte encontrarles un consuelo — ¡pero para qué! ¡Nosotros, hijos del futuro, cómo *podríamos* estar en casa en en este hoy! Tenemos aversión a todos los ideales en referencia a los cuales alguien podría aún sentirse en su hogar en este tiempo de transición frágil y ya roto; pero por lo que hace a sus «realidades», no creemos que tengan *duración*. El hielo que hoy aún los sustenta se ha vuelto ya muy delgado: sopla viento de deshielo, nosotros mismos, nosotros apátridas, somos algo que rompe el hielo y otras «realidades» demasiado delgadas... No «conservamos» nada, tampoco queremos volver a ningún pasado, no somos de ninguna manera «liberales», no trabajamos para el «progreso», no necesitamos tapar primero nuestros oídos contra las sirenas de futuro del mercado —¡lo que ellas cantan, «igualdad de derechos», «sociedad libre», «no más señores ni siervos», no nos seduce!— consideramos que no es en absoluto deseable que se instaure en la tierra el reino de la justicia y la armonía (porque en cualquier circunstancia sería el reino de la más profunda mediocrización y chinería), nos deleitamos con todos los que, como nosotros, aman el peligro, la guerra, la aventura, que no se dejan conformar, capturar, reconciliar y castrar, nosotros mismos nos contamos entre los conquistadores, reflexionamos sobre la necesidad de nuevos órdenes, también de una nueva esclavitud — porque a todo fortalecimiento y elevación del tipo «hombre» le corresponde también una nueva especie de esclavitud —¿no es cierto?— ¿con todo esto, podríamos acaso sentirnos en casa en una época que ama reivindicar el honor de ser llamada la

época más humana, más indulgente, más justa que ha visto el sol hasta ahora? ¡Ya es una pena que precisamente ante esas bellas palabras tengamos pensamientos ocultos tan feos! ¡Que veamos en ellas sólo la expresión —también la mascarada— del profundo debilitamiento, del cansancio, de la edad, de la fuerza declinante! ¡Qué puede importarnos con qué oropeles adorna un enfermo su debilidad! Ya puede exponerla como su virtud — ¡pues no queda ninguna duda de que la debilidad vuelve indulgente, ¡ay! tan indulgente, tan justo, tan inofensivo, tan «humano»! — La «religión de la compasión» de la que se nos quisiera convencer — ¡oh, ya conocemos lo suficiente los hombrecitos y mujercitas histéricos que tienen hoy necesidad de esta religión como velo y adorno! No somos humanitarios; no osaríamos nunca permitirnos hablar de nuestro «amor a la humanidad» — ¡para eso no somos suficientemente comediantes! O suficientemente sansimonianos, suficientemente franceses. Hay que estar ya afectado por un exceso *galo* de excitabilidad erótica y de impaciencia enamorada para acercarse con su celo hasta a la misma humanidad... ¡La humanidad! ¿Ha habido nunca entre todas las viejas damas una vieja dama más asquerosa? (— tendría que ser quizá «la verdad»: una pregunta para filósofos). No, no amamos a la humanidad; por otra parte distamos mucho de ser suficientemente «alemanes», tal como se entiende hoy corrientemente la palabra «alemán», para hablar en favor del nacionalismo y del odio racial, para poder alegrarse de la sarna del corazón y del envenenamiento de la sangre nacionales gracias a la cual cada pueblo se separa de otro, se segrega como si estuviera en cuarentena. Somos demasiado imparciales para ello, demasiado malignos, demasiado refinados, también demasiado bien instruidos, demasiado «viajados»: preferimos con mucho vivir en las montañas, apartados, «intempestivos», en siglos pasados o venideros, sólo para ahorrarnos la cólera silenciosa a la que nos sabríamos condenados como testigos de una política que vuelve yermo al espíritu alemán haciéndolo vanidoso, y que es por otra parte una *pequeña* política: — ¿para que su propia creación no vuelva a descomponerse inmediatamente, no tiene necesidad de enraizarla entre dos odios mortales? ¿no *tiene* que querer que se eternice la división de Europa en pequeños Estados?... Nosotros, apátridas, somos por raza y proveniencia demasiado múltiples y mezclados, como «hombres modernos», y por consiguiente poco tentados a participar en esa mentirosa e impúdica autoadmiración racial que se expone hoy en Alemania como signo de sentimiento alemán y que suena doblemente falsa e indecente en el pueblo del «sentido histórico». Nosotros somos, en una palabra —¡y debe ser nuestra palabra de honor!— *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos, colmados herederos, pero también los herederos ricamente obligados de milenios de espíritu europeo[306]: en cuanto tales salidos también del cristianismo y contrarios a él, precisamente porque hemos salido *de* él, porque nuestros antepasados fueron cristianos con la probidad sin reparos del cristianismo, que sacrificaron de buen grado a su creencia el patrimonio y la sangre, la situación social y la patria. Nosotros — hacemos lo mismo. ¿Pero en favor de qué? ¿De nuestra no creencia? ¿De toda especie de no creencia? ¡No, amigos míos, vosotros lo sabéis mejor! ¡El *sí* oculto en vosotros es más fuerte que todos los nos y quizás de los que estáis enfermos con vuestro tiempo; y si tenéis que salir a la mar, vosotros emigrantes, también a vosotros os impulsa — una *creencia*!...

---

[306] Acerca de la noción del buen europeo, cfr. también FP IV, 31 [10]: «el vagabundo, apátrida, caminante — que ha desaprendido a amar a su pueblo, porque ama a muchos pueblos, el buen europeo».

378.

«Y volveremos a estar límpidos». — Nosotros, los generosos y ricos del espíritu, que estamos en la calle como fuentes abiertas y que no queremos impedir a nadie que se nutra de nosotros: desgraciadamente no sabemos defendernos cuando quisiéramos, no podemos impedir de ningún modo que se nos *enturbie*, que se nos oscurezca, — que el tiempo en el que vivimos nos arroje «lo más actual», sus mugrientos pájaros su inmundicia, los niños sus trastos y los caminantes agotados que reposan a nuestro lado su pequeña y su gran miseria. Pero haremos como hemos hecho siempre: recogeremos lo que se nos arroja en nuestra profundidad —porque somos profundos, no lo olvidamos— *y volveremos a estar límpidos*...

379.

Digresión del bufón. — No es un misántropo el que ha escrito este libro: el odio de los hombres se paga hoy demasiado caro. Para odiar como se odiaba antaño a *el* hombre, como Timón, en totalidad, sin restricción, con todo el corazón, con todo el *amor* del odio — para eso habría que renunciar al desprecio: ¡y cuánta sutil alegría, cuánta paciencia, cuánta benevolencia incluso le debemos precisamente a nuestro desprecio! Además, con él somos los «elegidos de Dios»: el sutil desprecio es nuestro gusto y nuestra prerrogativa, nuestro arte, quizá nuestra virtud, ¡nosotros, los más modernos entre los modernos!... El odio, por el contrario, iguala, pone uno frente al otro, en el odio hay honor, y finalmente: en el odio hay *miedo*, una buena, una gran parte de miedo. Pero nosotros, sin miedo, nosotros, los hombres más espirituales de esta época, conocemos nuestra ventaja suficientemente bien como para vivir, precisamente en cuanto hombres más espirituales, sin miedo respecto de este tiempo. Difícilmente nos decapitarán, nos encerrarán, nos proscribirán; ni siquiere prohibirán y quemarán nuestros libros. La época ama el espíritu, nos ama y tiene necesidad de nosotros, incluso si tuviéramos que darle a entender que somos artistas en el desprecio; que todo trato con los hombres nos provoca un ligero escalofrío; que con toda nuestra indulgencia, paciencia, afabilidad, cortesía no podemos convencer a nuestra nariz de que desista del prejuicio que tiene en contra de la cercanía de los hombres; que amamos tanto más a la naturaleza cuanto menos humana es, y al arte *cuando* es la fuga del artista frente a los hombres, o el sarcasmo del artista ante el hombre o el sarcasmo del artista ante sí mismo...

380.

Habla «el caminante». — Para divisar desde lejos nuestra moralidad europea, para medirla con otras moralidades, anteriores o venideras, hay que hacer lo que hace un caminante que quiere saber qué altura tienen las torres de una ciudad: *salir* de ella. «Pensamientos sobre los prejuicios morales», si no quieren ser prejuicios sobre los prejuicios presuponen una posición *fuera* de la moral, algún más allá del bien y del mal hacia el cual hay que ascender, escalar, volar, — y aquí en todo caso un más allá de *nuestro* bien y mal, una libertad respecto de toda «Europa», entendida ésta como una suma de juicios de valor imperativos que han pasado a nuestra carne y nuestra sangre. *Querer* ir precisamente allí afuera, allí arriba, es quizás una pequeña insensatez, un «tú debes» caprichoso e irracional — porque también nosotros, hombres del

conocimiento, tenemos nuestra idiosincracia de la «voluntad no libre» —: la cuestión es si se *puede* realmente ir allí arriba. Depende probablemente de múltiples condiciones, pero en lo esencial es la cuestión de lo ligeros o pesados que seamos, el problema de nuestro «peso específico». ¡Hay que ser *muy ligero* para llevar la propia voluntad de conocimiento hasta una lejanía tal y, de cierto modo, por encima de su propio tiempo, para crearse ojos capaces de abarcar milenios y tener además un cielo puro en esos ojos! Hay que haberse desprendido de muchas cosas que precisamente a nosotros, europeos de hoy, nos presionan, inhiben, aplastan, vuelven pesados. Por eso, el hombre de un tal más allá que quiere llegar a ver él mismo las supremas medidas de valor de su tiempo tiene necesidad, en primer lugar, de «superar» en sí mismo ese tiempo —es la prueba de su fuerza— y por consiguiente, no sólo de superar su tiempo sino también la repugnancia y el rechazo que ha tenido hasta ahora *contra* ese tiempo, su sufrimiento por ese tiempo, su inadecuación al tiempo, su *romanticismo*...

381.

Sobre la cuestión de la comprensibilidad. — Cuando se escribe, no sólo se quiere ser comprendido, sino también, con igual certeza, *no* ser comprendido. No es aún de ningún modo una objeción en contra de un libro que cualquiera lo encuentre incomprensible: quizás formara parte precisamente del propósito de su autor, — no *quería* ser comprendido por «cualquiera». Todo espíritu y gusto distinguido, cuando quiere comunicarse, elige también sus oyentes; al elegirlos, traza al mismo tiempo una barrera frente a «los otros». Todas las sutiles leyes de un estilo tienen aquí su origen: mantienen lejos, crean distancia, prohiben «la entrada», la comprensión, como se ha dicho, — al mismo tiempo que abren los oídos de quienes tienen oídos afines a los nuestros. Y dicho entre nosotros y en mi caso, — no quiero que ni mi ignorancia ni la vivacidad de mi temperamento me impidan ser comprensible para *vosotros*, amigos míos: no por la vivacidad, por mucho que, si quiero acercarme a una cosa, me obligue a hacerlo velozmente. Porque con los problemas profundos actúo como con un baño frío — entrar rápido, salir rápido. Que de este modo no se llega a lo profundo, no se *desciende* a la profundidad suficiente, es la superstición de los que tienen temor al agua, los enemigos del agua fría; hablan sin experiencia. ¡Oh! ¡el gran frío vuelve veloz! — Y preguntado al pasar: ¿queda realmente una cosa incomprendida y desconocida sólo por ser tocada simplemente al vuelo, porque sólo se le lance una mirada, se la alcance con el fulgor de una visión? ¿Es absolutamente necesario sentarse primero sobre ella? ¿empollarla como un huevo? ¿*Diu noctuque incubando*, como decía Newton de sí mismo? Por lo menos hay verdades especialmente recelosas y quisquillosas que sólo se pueden atrapar súbitamente, — a las que se tiene que *sorprender* o abandonar... Por último, mi brevedad tiene además otro valor: dentro de cuestiones como las que me ocupan, tengo que decir muchas cosas brevemente para que se oigan con mayor brevedad aún. En efecto, como inmoralista hay que precaverse de corromper la inocencia, me refiero a los asnos y las solteronas de ambos sexos que no tiene de la vida nada más que su inocencia; más aún, mis escritos deben entusiasmarlos, elevarlos, animarlos a la virtud. No conozco nada en la tierra que sea más gracioso que ver viejos asnos entusiasmados y solteronas que se excitan con los dulces sentimientos de la virtud: y «eso lo he visto» — así habló Zaratustra. Todo esto respecto de la brevedad; la situación es peor en lo que hace a mi ignorancia, que no me oculto a mí mismo. Hay horas en las que me avergüenzo de ella; aunque también hay horas

en que me avergüenzo de esta vergüenza. Puede ser que nosotros filósofos estemos hoy todos en una mala situación respecto del saber: la ciencia crece, los más doctos de nosotros están cerca de descubrir que saben demasiado poco[307]. Pero con todo sería peor si la situación fuera diferente, — si supiéramos *demasiado*; nuestra tarea es y sigue siendo ante todo no confundirnos a nosotros con otros. *Somos* algo diferente que los doctos; aunque no se puede pasar por alto que, entre otras cosas, también somos doctos. Tenemos otras necesidades, otro crecimiento, otra digestión: necesitamos más, necesitamos también menos. No hay fórmula alguna para determinar cuánta alimentación necesita un espíritu; pero si su gusto está dirigido a la independencia, a un rápido ir y venir, a caminar, quizás a aventuras de las que sólo son capaces los más veloces, entonces vivirá mejor libre con escasa comida que falto de libertad y cebado. No es grasa sino la mayor agilidad y fuerza lo que quiere de su alimentación un buen bailarín — y no sabría qué podría desear ser el espíritu de un filósofo más que un buen bailarín. El baile es, en efecto, su ideal, también su arte, y por fin tambien su única piedad, su «servicio religioso»...

382.

La gran salud. — Nosotros, nuevos, sin nombre, difíciles de comprender, nosotros, hijos prematuros de un futuro aún no probado — nosotros necesitamos para un nuevo fin también un nuevo medio, a saber, una nueva salud, más fuerte, más perspicaz, más resistente, más temeraria, más alegre que lo que ha sido cualquier salud hasta ahora. Aquel cuya alma esté sedienta de haber vivido la totalidad de los valores que ha habido hasta ahora y la totalidad de lo que se ha considerado deseable y haber circunnavegado todas las costas de este «Mediterráneo» ideal, quien quiera saber desde las aventuras de su experiencia más propia cómo se siente un conquistador y descubridor del ideal, e igualmente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un devoto, un adivino, un solitario divino de antigua usanza: para eso tendrá necesidad, ante todo, de una cosa, de *la gran salud* — ¡una salud que no sólo se tiene sino que también se adquiere y tiene que adquirirse constantemente, porque se vuelve siempre a entregar, a tener que entregar!... Y ahora, después de que hayamos estado así tanto tiempo en camino, nosotros, argonautas del ideal, más valerosos quizás de lo que hubiera sido sensato, habiendo sufrido con mucha frecuencia naufragios y daños, pero, como se ha dicho, más sanos de lo que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos, siempre de nuevo sanos, — ahora nos parece como si, en recompensa por ello, tuviéramos ante nosotros una tierra aún no descubierta, cuyos límites nadie ha alcanzado todavía a ver, un más allá de todas las tierras y ángulos del ideal existentes hasta ahora, un mundo tan exuberantemente rico en cosas bellas, extrañas, cuestionables, terribles y divinas que nuestra curiosidad así como nuestra sed de posesión se encuentran fuera de sí — ¡ay, que desde ahora ya nada podrá saciarnos! ¿Después de tales visiones y con ese hambre feroz en la conciencia y en el saber, cómo podríamos satisfacernos aún *con el hombre actual*? Tanto peor: pero es inevitable que miremos sus más dignas metas y esperanzas sólo con una seriedad difícil de mantener, y que quizás ni siquiera las miremos. Otro ideal corre delante nuestro, un ideal singular, tentador, pleno de peligro, del que no queremos convencer a nadie, porque no concedemos fácilmente a nadie el *derecho a él*: el ideal de un espíritu que

[307] Este análisis será retomado y desarrollado nuevamente en JGB, § 205.

ingenuamente, es decir, sin quererlo y desde una rebozante plenitud y poderío, juega con todo lo que hasta ahora ha sido llamado santo, bueno, intangible, divino; para el cual lo más elevado en lo que el pueblo tiene con razón su medida del valor significaría tanto como peligro, decadencia, rebajamiento o, por lo menos, descanso, ceguera, olvido temporario de sí; el ideal de un bienestar y una benevolencia humana-sobrehumana que con mucha frecuencia parecerá *inhumana*, por ejemplo, cuando se coloque junto a toda la seriedad de la tierra habida hasta ahora, junto a todo tipo de solemnidad en los gestos, la palabra, el sonido, la mirada, la moral y la tarea como su más viva e involuntaria parodia — y a pesar de todo, quizás sólo con él empieza *la gran seriedad*, sólo entonces se plantea el auténtico interrogante, se gira el destino del alma, avanza la manecilla del reloj, la tragedia *comienza*...[308]

383.

Epílogo. — Pero mientras que, como conclusión, pinto lenta, lentamente, este sombrío signo de interrogación y tengo aún la intención de recordar a mis lectores las virtudes del bien leer —¡oh qué virtudes olvidadas y desconocidas!— he aquí que resuena a mi alrededor la risa más maliciosa, más vivaz, más llena de duendes: los propios espíritus de mi libro caen sobre mí, me tiran de las orejas y me llaman al orden. «No lo soportamos más —me gritan— fuera, fuera con esa música negra como un cuervo. ¿No hay una clara mañana a nuestro alrededor? ¿Y un suelo y un prado verde y suave, el reino del baile? ¿Ha habido jamás una hora mejor para estar alegre? ¿Quién nos cantará una canción, una canción matutina, tan soleada, tan ligera, tan aérea que *no* espante a los grillos — que mas bien los invite a cantar, a bailar con nosotros? ¡Y mejor una ingenua cornamusa campesina que esos sonidos misteriosos, esos cantos de mal agüero, esas voces sepulcrales y esos silbidos de marmota con los que nos ha regalado hasta ahora en su desenfreno, señor eremita y músico del futuro! ¡No! ¡Basta de estos tonos! ¡Entonemos otros más agradable y gozosos!»[309] — ¿*Eso* os agrada, mis impacientes amigos? ¡Adelante! ¿Quién no querría complaceros? ¡Mi cornamusa ya espera, mi garganta también — puede que suene un poco ronca, pero tenéis que contentaros! en compensación estamos en la montaña. Pero lo que vais a oir es por lo menos nuevo; y si no lo comprendéis, si entendéis mal al *cantor*, ¡qué importa! Esa es «la maldición del cantor»[310]. Con tanta mayor claridad podréis escuchar su música y su melodía, tanto mejor podréis bailar a su compás. ¿Lo *queréis*?...

---

[308] Título del § 342, al que se alude también en el prólogo a la segunda edición de 1887 (cfr. nota 66).

[309] Referencia a los primeros versos cantados del cuarto y último movimiento de la Novena de Beethoven («*O Freunde, nicht diese Töne! Sondern lasst uns angenehmere anstimmen, und freudenvollere*»). A diferencia de lo que se suele pensar, esta primera parte la escribió el mismo Beethoven y no pertenecen, por tanto, al poema «*An die Freude*» de Schiller.

[310] Alusión al título de una conocida poesía de Ludwig Uhland («*Des Sängers Fluch*»), escrita en 1814.

Apéndice:
Canciones del príncipe Vogelfrei[311]

A Goethe[312]

¡Lo imperecedero
Sólo es tu símbolo!
Dios, el fraudulento,
Es un amaño de poetas...

La rueda del mundo, al rodar,
Roza meta con meta:
Necesidad — lo llama el rencoroso,
El bufón lo llama — juego...

El juego del mundo, el imperioso,
Mezcla ser y apariencia: —
Lo eterno bufonesco
nos mezcla allí a *nosotros*!...

Vocación de poeta[313]

Hace poco, sentado a descansar
Bajo árboles umbríos,
Oí un tictac, un tictac suave,
Tierno, como siguiendo compás y medida.
Me irrité, puse mala cara, —
Pero por fin terminé por ceder
Hasta que, igual que un poeta,
Comencé yo mismo a hablar en tictac.

---

[311] Mantenemos como un nombre la expresión «*Vogelfrei*», que en alemán, además de significar literalmente «libre como un pajaro», refiere a alguien fuera de la ley, proscrito.

[312] Es una parodia del final de la segunda parte del *Fausto* goetheano: para los primeros dos versos, cfr. *Faust* II, vv. 12110-12105 («Todo lo pasajero/ es solamente un símbolo»); para los últimos dos: *Faust* II, vv. 12110-12111 («Lo eterno femenino / elévanos tras sí»).

[313] Cfr. *Idilios de Mesina*, «Juicio de pájaro».

Como al hacer versos las sílabas
Unas sobre otras saltaban,
Tuve de pronto que reír y reír
Un cuarto de hora largo.
¿Tú un poeta? ¿Tú un poeta?
¿Tan mal está tu cabeza?
— «Sí señor mío, es usted un poeta»
Se encoge de hombros el picamaderos.

¿A quién espero aquí en el monte?
¿De quien estoy al acecho como un bandido?
¿Es una sentencia? ¿Una imagen? Encima
Se le sube de un salto mi rima.
Todo lo que se arrastra y brinca
Enseguida en verso lo convierte el poeta.
— «Sí señor mío, es usted un poeta»
Se encoge de hombros el picamaderos.

Las rimas, pienso, ¿no son como flechas?
¡Qué agitación, qué temblor, qué salto
Cuando la flecha las partes nobles penetra
De la pequeña lagartija!
¡Ay, os hará morir, pobres diablos,
O tambalear como borrachos!
— «Sí señor mío, es usted un poeta»
Se encoge de hombros el picamaderos.

Pequeñas sentencias precipitadas y equívocas,
Palabrejas ebrias, ¡cómo os agolpáis!
Hasta que todas, línea a línea,
Quedáis unidas en la cadena del tictac.
¿Y hay una cruel gentuza
Que con esto — goza? ¿Son los poetas — malos?
— «Sí señor mío, es usted un poeta»
Se encoge de hombros el picamaderos.

¿Te burlas, pájaro? ¿Quieres bromear?
Si mi cabeza ya funciona mal,
¿Peor aún estaría mi corazón?
¡Teme, teme mi cólera! —
Pero el poeta — mal que bien
también en cólera hila rimas.
— «Sí señor mío, es usted un poeta»
Se encoge de hombros el picamaderos.

En el sur[314]

Y aquí estoy sobre curvas ramas
Columpiando mi cansancio.
Un pájaro me hizo su huesped,
Un nido es donde descanso.
¿Pero dónde estoy? ¡Ay, lejos! ¡Ay, lejos!

La blanca mar yace dormida,
Y purpúrea sobre ella está una vela.
Roca, higueras, torre y puerto,
Idilio alrededor, balido de ovejas, —
¡Inocencia del sur, acógeme!

Sólo paso a paso — eso no es vida,
Siempre un pie después de otro vuelve alemán y pesado.
Al viento le pedí que me elevara,
Con los pájaros aprendí a flotar, —
Y al sur volé por encima del mar.

¡Razón! ¡Fastidioso asunto!
¡Demasiado pronto nos lleva a la meta!
Volando aprendí lo que de mí se burlaba, —
Siento ya valor y sangre y savia
Para una nueva vida, un nuevo juego...

A pensar en soledad le llamo sabio,
¡Pero cantar solo — sería tonto!
¡Escuchad pues un canto en loa vuestra
Y a mi alrededor sentaos silenciosos,
Pequeños pájaros malignos!

Tan jóvenes, tan falsos, tan agitados
¿Me parecéis quizás hechos por completo para amar
Y para cualquier bella diversión?
En el norte —vacilo en confesarlo—
Amé una mujercita, vieja a causar espanto:
Esa vieja mujer se llamaba «la verdad»...

[314] Cfr. *Idilios de Mesina*, «Príncipe Vogelfrei».

La devota Beppa[315]

Mientras mi pequeño cuerpo sea bonito
Vale la pena ser devota.
Ya se sabe, Dios ama a las mujercitas
Y sobre todo a las bonitas.
Al pequeño pobre monje
Seguro le perdona
Que como a más de un monjecito
Le guste tanto estar conmigo.

¡No es un gris padre de la Iglesia!
No, aún joven y a menudo sonrojado
Y a pesar de la más gris resaca
Pleno está de celos y pesares.
No amo a los ancianos
No ama él a las viejas:
¡De qué modo sabio y admirable
Lo ha Dios organizado!

La Iglesia sabe vivir,
El corazón examina y el rostro.
Siempre quiere perdonarme, —
¡Y quién no lo haría!
Se susurra con la boquita,
Se arrodilla y se sale,
Y con el nuevo pecadito
el antiguo se borra.

Loado en la tierra sea Dios,
Que ama a las chicas bonitas
Y tales penas del corazón
A sí mismo con gusto se perdona.
Mientras mi pequeño cuerpo sea bonito
Vale la pena ser devota:
¡Cuando sea una vieja temblorosa
Ya podrá cortejarme el diablo!

La navecilla misteriosa[316]

Ayer noche, cuando todo dormía,
Y apenas el viento con incierto suspiro
Las callejuelas recorría,
No me daba la almohada reposo
Ni la amapola, ni lo que suele dar
sueño profundo, — una buena conciencia.

---

[315] Cfr. *Idilios de Mesina*, «La pequeña bruja».
[316] Cfr. *Idilios de Mesina*, «El misterio nocturno».

Me sacudí por fin el sueño
De la mente y corrí hacia la playa.
Estaba templado y había luna clara,
En la arena cálida encontré un hombre y una barca,
Adormilados ambos, el pastor y la oveja: —
Adormilada se alejó la barca de la tierra.

Una hora, fácilmente dos,
¿O fue un año? — De pronto
Sentido y pensamiento se me hundieron
En una indistinción eterna,
Y un abismo sin límites
Se abrió: — ¡ya había pasado!

— La mañana llegó: sobre la negra profundidad
está una barca, y reposa y reposa...
¿Qué sucedió? gritó alguien, gritaron
Pronto cien voces: ¿Qué hubo? ¿Sangre? — —
¡No sucedió nada! Dormíamos, dormíamos
Todos — ¡Ah, tan bien! ¡Tan bien!

Declaración de amor[317]
(en ocasión de la cual el poeta cayó sin embargo en un pozo —)

¡Oh maravilla! ¿Vuela aún?
¿Se eleva, y sus alas reposan?
¿Qué lo lleva y lo sustenta?
¿Qué es ahora para él meta, empuje y rienda?

Como la estrella y la eternidad
Vive ahora en las alturas de las que la vida huye,
Compasivo incluso con la envidia — :
¡Y alto vuela quien sólo flotar lo ve!

¡Oh pájaro albatros!
Hacia lo alto soy llevado con un impulso eterno.
He pensado en tí: así brotaron
Una lágrima tras otra, — ¡sí, te amo!

[317] Cfr. *Idilios de Mesina*, «Pájaro Albatros».

Canto del cabrero teocriteo[318]

Yazgo aquí, con el intestino enfermo
Las chinches me devoran.
¡Y por allí más luz y ruido!
Los oigo, están bailando...

A esta hora ella quería
Acercarse hasta mí.
Espero como un perro, —
Ningún signo llega.

¿Y la cruz, al prometer?
¿Cómo pudo mentir?
— ¿O va como mis cabras
detrás de cualquiera?

¿De donde sale su falda de seda? —
¿Ay, mi orgullosa?
¿Hay aún algún macho cabrío
en este bosque?

— ¡Cómo vuelve arrugado y venenoso
La espera enamorada!
Así crece en la noche bochornosa
el hongo venenoso en el jardín.

El amor me carcome
Como siete males, —
Ya no quiero comer nada.
¡Adiós, cebollas mías!

La luna se hundió ya en el mar,
Cansadas están las estrellas,
Gris se eleva el día, —
Me gustaría morir — .

«Esas almas inciertas»

Esas almas inciertas
Me provocan una rabia feroz.
Todo honor suyo es un tormento
Toda loa suya disgusto y vergüenza.

[318] Cfr. *Idilios de Mesina*, «Canto del cabrero».

Por no atravesar el tiempo
Atado a *su* soga
Me saluda la envidia desesperada
Dulce y venenosa de su mirada.

¡Que de corazón me maldigan
Y se vuelvan al verme!
Que el buscar desamparado de esos ojos
Se aparte de mí eternamente.

Bufón desesperado

¡Ay! Lo que escribí en la mesa y la pared
Con corazón de bufón y mano de bufón,
¿No serviría para embellecerme la mesa y la pared?

Pero *vosotros* decís: «¡Manos de bufón pintarrajean, —
Y la mesa y la pared hay que limpiar,
Hasta que desaparezca la última huella!»

¡Permitid! Yo también daré una mano — ,
Esponja y escoba aprendí a manejar,
Como crítico, como genio del agua.

Pero cuando el trabajo esté hecho,
Me gustaría veros, a vosotros supersabios,
Con sabiduría la mesa y la pared de... embadurnar.

Rimus remedium
O: cómo poetas enfermos se consuelan

De tu boca,
Bruja babosa del tiempo,
gotea lentamente una hora tras otra.
En vano grita todo mi hastío
«¡Maldita, maldita sea la garganta
de la eternidad!»

El mundo — es de bronce:
Un toro fogoso, — que no oye gritos.
Con puñales volátiles me escribe
El dolor en los huesos:
«¡El mundo no tiene corazón,
Y tonto sería guardarle por ello rencor!»

Vierte todas las amapolas,
¡Vierte, fiebre! ¡veneno en mi cerebro!
Hace ya tiempo que me pones a prueba la mano y la frente.
¿Qué pides? ¿Qué? «¿Por qué — salario?»
— — ¡Ah! Maldita ramera
Y maldito su sarcasmo!

¡No! ¡Regresa!
Afuera hace frío, oigo llover —
¿Tendría que tratarte con más ternura?
— ¡Toma! ¡Aquí hay oro: cómo brilla la moneda! —
¿Llamarte «felicidad»?
¿Bendecirte, a tí, fiebre? —

¡De golpe la puerta se abre!
¡La lluvia salpica mi cama!
¡El viento apaga la luz, — las calamidades se acumulan!
— ¡Quien no tuviera ahora cien *rimas*,
Apuesto, apuesto,
que no sobreviviría!

«¡Mi felicidad!»

Vuelvo a ver las palomas de San Marco:
Silenciosa está la plaza, la mañana descansa sobre ella.
En el suave frescor lanzo ocioso cantos
Como bandadas de palomas hacia el azul —
Y las llamo de nuevo,
Para colgar otra rima de sus plumas
— ¡mi felicidad! ¡mi felicidad!

Tú, silencioso techo celeste, azul luz, techo de seda,
Cómo flotas protector sobre el colorido edificio,
Al que —¿qué digo?— amo, temo, *envidio*...
¡En verdad le bebería el alma entera!
¿Se la devolvería alguna vez? —
¡No, silencio, tú, maravillosa pradera de los ojos!
— ¡mi felicidad! ¡mi felicidad!

¡Tú, severa torre, con qué impulso de león
Ahí te elevas, triunfal, sin esfuerzo!
Haces resonar la plaza con profundo sonido — :
En francés, ¿serías tú su *accent aigu?*
Si me quedara atrás como tú,
Sabría por qué presión, suave como la seda...
— ¡mi felicidad! ¡mi felicidad!

¡Vete, música, vete! ¡Deja primero que las sombras oscurezcan
y hasta la noche morena y tibia crezcan!
Para el sonido es aún muy pronto, no resplandecen todavía
Los ornamentos de oro con magnificencia de rosa,
Aún queda mucho día,
Mucho día para la poesía, los pasos lentos, los rumores solitarios
— ¡mi felicidad! ¡mi felicidad!

Hacia nuevos mares

Hacia allí — *quiero* ir; y desde ahora
confío en mí y en mi mano.
Abierta está la mar, a lo azul
Sin rumbo se lanza mi barco genovés.

Todo me resplandece como nuevo, siempre nuevo
El mediodía duerme sobre el espacio y el tiempo — :
¡Sólo *tu* ojo — formidable
Me mira, infinitud!

Sils — Maria

Aquí estaba, esperando, esperando, — pero esperando nada,
Más allá del bien y del mal, gozando
Ya la luz, ya la sombra, todo sólo juego,
Todo lago, todo mediodía, todo tiempo sin meta.

¡Y de pronto, amiga! Uno se convirtió en Dos —
— Y Zaratustra pasó a mi lado...

Al Mistral

Canción para bailar

¡Viento Mistral, oh tú, cazador de nubes,
Asesino de aflicciones, limpiador del cielo,
Rugiente, cómo te amo!
¿No somos los dos de un solo seno
Primogénitos, a un solo sino
Predestinados, eternamente?

Aquí, sobre lisos senderos rocosos
Corro bailando a tu encuentro,
Bailando, como tú silbas y cantas:
Tú que sin nave ni remos
Como el más libre hermano de la libertad
Sobre mares salvajes saltas.

Apenas despierto, escuché tu llamado,
Me precipité hacia los escalones de las rocas
A la pared amarilla sobre el mar.
¡Salud! ya venías de la montaña,
Triunfal, como los claros
Y diamantinos rápidos de un torrente.

Sobre las planas eras del cielo
Vi a tus corceles galopar,
Vi el carro que te lleva,
Vi tu mano levantar
Cuando a los caballos en el lomo
Como un rayo el látigo golpea.

Te vi saltar del carro
Para más veloz bajar de un salto,
Te vi cómo reducido a flecha
Te hundías recto en el abismo, —
Como un rayo dorado que atraviesa
las rosas de la primeriza aurora.

Baila pues sobre mil crestas,
Crestas de olas, malicia de las olas —
¡Gloria a aquel que *nuevas* danzas crea!
Bailemos de mil modos diversos,
¡Libre — sea llamado *nuestro* arte,
Gaya — *nuestra* ciencia!

¡Quitemos de cada flor
Un botón a nuestro honor
Y dos hojas para la corona!
¡Como trovadores bailemos
Entre santos y putas
Entre Dios y mundo, la danza!

Quien no sepa bailar con vientos,
Quien tenga que envolverse con vendas,
Malhumorado, viejo tullido,
Quien sea igual a la gentuza hipócrita,
A los paletos honorables, a las ocas virtuosas,
¡Fuera de nuestro paraíso!

¡Agitemos el polvo de las calles
En las narices de todos los enfermos,
A esta ralea de enfermos espantemos!
¡Liberemos la costa entera
Del aliento de pechos descarnados,
De los ojos faltos de valor!

¡Echemos a los que enturbian el cielo,
Ennegrecen el mundo y atraen las nubes,
Aclaremos el reino de los cielos!
Rujamos... oh espíritu de todos
Los espíritus libres, contigo, entre dos,
Mi felicidad *ruge* igual que la tormenta. —

— Y para que de esta felicidad
eterna sea la memoria, recoge su legado,
Lleva hacia lo alto la *corona*!
¡Lánzala más alto, más lejos, más distante,
Sube la escalera de los cielos,
Cuélgala — en las estrellas!

FRIEDRICH NIETZSCHE

OBRAS COMPLETAS

Edición dirigida por Diego Sánchez Meca

Traducciones, introducciones y notas de Jaime Aspiunza (Univ. del País Vasco), Manuel Barrios Casares (Univ. de Sevilla), Joan B. Llinares (Univ. de Valencia), Marco Parmeggiani (Univ. de Málaga), Diego Sánchez Meca (UNED), Luis E. de Santiago Guervós (Univ. de Málaga) y Juan Luis Vermal (Univ. de las Islas Baleares).

Plan de esta edición

Volumen I. ***Escritos de juventud***. Introducciones, traducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, 2010.

Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858-1869); *El nacimiento de la tragedia*; Escritos preparatorios (*El drama musical griego*, *Sócrates y la tragedia*, *La visión dionisíaca del mundo*); *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*; *Cinco Prólogos a cinco libros no escritos*; *Una palabra de año nuevo al redactor del semanario* En el nuevo Reich; *La filosofía en la época trágica de los griegos*; *Verdad y mentira en sentido extramoral*; *Exhortación a los alemanes*; *Consideraciones Intempestivas I, II, III y IV*; La polémica sobre *El nacimiento de la tragedia* (con los textos de Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y Richard Wagner).

Volumen II. ***Escritos filológicos***. Introducciones, traducción y notas de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal, Madrid, Tecnos, 2012.

Teognis de Mégara; *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*; *Sobre las fuentes histórico-literarias de Suidas*; *Contribución a la crítica de los líricos griegos: El lamento de Dánae*; *Homero y la filología clásica*; *El Tratado florentino sobre Homero y Hesíodo*; *Recensiones*; *Enciclopedia de la Filología clásica: Cómo se llega a ser filólogo*; *Introducción a la tragedia de Sófocles*; *Historia de la literatura griega I, II y III*; *Los filósofos preplatónicos*; *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*; *Sobre el origen del lenguaje*; *Descripción de la retórica antigua*; *Anexo: Compendio*

de la Historia de la elocuencia; *Historia de la elocuencia griega*; *Introducción a la Retórica de Aristóteles*; *El culto griego a los dioses*.

Volumen III. ***Obras de madurez I***. Introducciones, traducción y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal, Madrid, Tecnos, 2014.

Humano, demasiado humano I y II; *Aurora*; *Idilios de Mesina*; *La gaya ciencia*.

Volumen IV. ***Obras de madurez II***. En preparación

Así habló Zaratustra; *Más allá del bien y del mal*; *Crepúsculo de los ídolos*; *La genealogía de la moral*; *El caso Wagner*; *Nietzsche contra Wagner*; *El Anticristo*; *Ecce homo*.

FRIEDRICH NIETZSCHE

FRAGMENTOS PÓSTUMOS

Versión íntegra en castellano
(1869-1889)

Edición dirigida por Diego Sánchez Meca

PLAN COMPLETO DE ESTA EDICIÓN

Volumen I. ***Fragmentos Póstumos 1869-1874.*** Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago (Universidad de Málaga), Madrid, Tecnos, 2007 (2ª edición corregida y aumentada 2010).

Este volumen incluye la «Introducción general» redactada por Diego Sánchez Meca y abarca los apuntes y fragmentos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, las *Consideraciones Intempestivas* y los trabajos de la primera época de Nietzsche como profesor en la Universidad de Basilea. Son los años de su amistad con Richard Wagner con quien comparte una concepción propiamente romántica de la música y una declarada veneración por Schopenhauer.

Volumen II. ***Fragmentos Póstumos 1875-1882.*** Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios (Universidad de Sevilla) y Jaime Aspiunza (Universidad del País Vasco), Madrid, Tecnos, 2008.

A partir de 1875 Nietzsche empieza el que se conoce como su período «ilustrado». Es decir, cuando tiene lugar su distanciamiento de las ideas románticas y la configuración de su peculiar método genealógico con el que lleva a cabo una inusual forma de crítica al conjunto de la cultura occidental. Es la época de *Humano, demasiado humano*, de *Aurora* y de *La gaya ciencia*.

Volumen III. ***Fragmentos Póstumos 1882-1885.*** Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca (UNED) y Jesús Conill (Universidad de Valencia), Tecnos, Madrid, 2010.

En este volumen se recogen todos los apuntes, esbozos y materiales tanto conceptuales como poéticos que Nietzsche elaboró paralelamente a la composición de los cuatro libros de que consta su *Así habló Zaratustra*. Parece que su intención fuera escribir una especie de «antievangelio» que, utilizando la figura del filósofo persa Zaratustra, sirviese como resorte a esa transvaloración de los valores cristianos que constituye el centro de su mensaje filosófico. Está ya en plena época de filósofo errante, viajando sin cesar por el centro y el sur de Europa.

Volumen IV. ***Fragmentos Póstumos 1885-1889.*** Traducción, introducción y notas de Joan B. Llinares (Universidad de Valencia) y Juan L. Vermal (Universidad de las Islas Baleares), Madrid, Tecnos, 2006 (2ª edición 2008).

Este cuarto volumen recoge los fragmentos de la época más productiva del filósofo, cuando escribe sus obras más polémicas (*Más allá del bien y del mal, Crepúsculo de los ídolos, La genealogía de la moral, El Anticristo, Ecce homo*) y cuando ya han tomado forma y articulación las principales ideas y temas de su pensamiento maduro. Contiene todos los materiales y fragmentos preparatorios para la gran obra *La voluntad de poder* que nunca llegó a redactar.

Se reúnen en este volumen III de las *Obras Completas* de Nietzsche las tres obras de su primera madurez, redactadas entre 1878 y 1882 tras su retirada de la Universidad de Basilea para entregarse a una nueva vida como filósofo errante. A *Humano, demasiado humano*, Nietzsche le puso como subtítulo "Un libro para espíritus libres", y lo calificó, hacia el final de su vida, de "monumento a una crisis". Es decir, lo que expresa, sobre todo, es la liberación de su espíritu de los ideales decadentes y estetizantes de Wagner y Schopenhauer, a los que había estado ligado durante su juventud. *Aurora*, en cambio, nos hace sentir a un Nietzsche que ha tomado ya posesión de sí mismo y ha encontrado, como impulso y guía de su actividad, la "pasión del conocimiento". El análisis crítico de la moral que contiene, realizado al hilo de una inteligente y originalísima discusión de los planteamientos de Kant y Schopenhauer, prepara y preludia lo tratado después en *La genealogía de la moral*. Por último, *La gaya ciencia*, compuesto cuando su autor se encuentra ya en la cima de su capacidad creativa, es, en palabras del propio Nietzsche, su libro más personal y, sin duda, uno de los de mayor contenido y profundidad filosófica. Cuestiona el integrismo de la verdad que domina la tradición filosófica, y reconoce la vida como única fuente de todo valor. Busca una reconciliación audaz entre ciencia y arte, y da forma ya a los grandes temas de la filosofía nietzscheana: la muerte de Dios, el nihilismo, el papel de la verdad y de la voluntad de verdad, el eterno retorno y la actitud ante el valor a dar al sufrimiento. Tales son los contenidos de esta "ciencia alegre, jovial" en la que la unidad del *amor fati* y la filosofía de Dionisio produce la filosofía del sí a la vida, engendrada por el reconocimiento que culmina en el pensamiento del eterno retorno. Escritos en un estilo inconfundiblemente propio, acerado y certero, estos tres libros desarrollan un pensamiento iconoclasta, penetrante y multifacético que abre con inolvidable vivacidad y sutileza el horizonte de una filosofía nueva.

ISBN 978-84-309-6209-9

9 788430 962099

Filosofía y Ensayo

tecnos

1217240

www.tecnos.es